

أحمد محمود صبحي

رائد التجديد في الفكر الإسلامي

كتاب تذكاري لعلم من جيل الرواد



تصدير

أ.د.د. / عاطف العراقي

إشراف وإعداد

أ.د.د. / صفاء عبد السلام جعفر

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الجزء الأول - الجزء الثاني

٢٠٠٩





أحمد محمود صبحي
رائد التجديد في الفكر الإسلامي
كتاب تذكاري لعلم من جيل الرواد

الجزء الأول

تصدير
الأستاذ الدكتور
عاطف العراقي

أشرف
الأستاذة الدكتورة
صفاء عبد السلام جعفر
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

أسم الكتاب	أحمد محمود صبحي رائد التجديد في الفكر الإسلامي
أسم المؤلف	أ.د. صفاء عبد السلام جعفر
أسم المطبعة	الحضري للطباعة ت: ٤٩٤٤٩٧٧
رقم الإيداع	٢٠٠٩/٢٠٠٨٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ ... فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً
وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ... ﴾

صَلَّى
الْعَظِيمُ

[الرعد : آية ١٧]

المحتويات

١١	بيان السيرة الذاتية للأستاذ الدكتور / أحمد محمود صبحي
	تصدير عام: الدكتور أحمد محمود صبحي ... الإنسان كما عرفته -
١٩	أ.د. عاطف العراقي
	كلمة المشرف على إصدار الكتاب: قدر المفكرين حزين -
٢٥	أ.د. صفاء عبد السلام جعفر
٢٩	كلمة عميد الكلية - أ.د. أشرف أحمد فراج
٣٦	كلمة الأسرة - أ.د. أسامة أحمد صبحي
٣٧	كلمة الأسرة - د. منال أحمد صبحي
٣٩	قصيدة العالم والكلمة - أ.د. لطفى عبد الوهاب

الباب الأول باب الذكريات

المحور الأول

٤٧	ذكرياتي في حياتي - أ.د. أحمد محمود صبحي
----	---

المحور الثاني ذكريات أحبائه ومريديه

	الدكتور أحمد صبحي: الرجل والموقف ... انطباعات شخصية -
٩٧	أ.د. حسن محمود الشافعي
١٠٩	ورحل ملاك الفلسفة - أ.د. عبد الغفار مكاوي
١١١	ورحل أحمد صبحي الإنسان ... رحل صديق العمر - أ. فؤاد لحجم
١٢١	صديقي الفيلسوف - أ.د. مصطفى عبد الحميد العبادي
	الأستاذ الدكتور أحمد صبحي: المفكر الإنسان كما عرفه -
١٢٥	أ.د. أحمد محمود الجزار

- أحمد صبحي ... ومضة في حلقة النشار - أ.د. عبده الراجحي ١٣٥
- أحمد صبحي أستاذاً ومعلماً - أ.د. محمود أحمد نحلة ١٣٩
- معتزل العصر الحديث - أ.د. محمد رفيق خليل ١٤٣
- في ذكرى الأستاذ الدكتور أحمد صبحي - أ.د. مصطفى حلمي ١٤٧
- الدكتور أحمد صبحي أباً روحياً ومعلماً - أ.د. عبد الفتاح فؤاد ١٤٩
- في ذكرى الزميل الراحل أحمد صبحي - د. سامي منير عامر ١٥٥
- ذكريات مع أستاذ - أ.د. محمد فتحي عبد الله ١٥٧
- ذكريات عطرة - أ.د. حربي عباس عطيتو ١٦١
- في الذكرى العطرة للأستاذية الفلّة والإنسانية الراقية -
أ.د. أحمد محمد عبد الخالق ١٦٥
- أخي الأكبر: المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي -
أ.د. عبد الوهاب جعفر ١٧١
- كلمة إلى روحه ... في يوم تأبينه - أ.د. محمد أحمد عبد القادر ١٧٧
- ورحل الأب الروحي: أستاذي الراحل ... قلما يجود الزمان بمثلك -
د. نعمة محمد عبد القادر ١٧٩
- مع أ.د. أحمد صبحي في ذكراه - أ.د. محمد عبودي إبراهيم ١٨٥
- إلى المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد صبحي - أ.د. مجدى كيلانى ١٨٩
- في ذكرى أستاذنا الراحل - أ.د. محمد السيد عبد الغنى ١٩١
- في ذكرى الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي - أ.د. محمد صالح
الضالع ١٩٣
- إلى روح الأستاذ الدكتور أحمد صبحي في ذكراه - أ.د. إبراهيم زيادى ١٩٥
- معه - أ.د. محمد توفيق الضوى ١٩٧
- مشاعر من الود والتقدير في ذكرى راحلنا الكبير الأستاذ الدكتور
أحمد محمود صبحي - أ.د. مجدى عبد الحافظ ٢٠١
- أستاذ الزمن الجميل - أ.د. راوية عبد المنعم عباس ٢٠٥

٢٠٩	حديث الذكريات - د. شادية الصفتى
	الأستاذ الدكتور أحمد صبحى ... العالم والإنسان - د. أميمة
٢١٣	ضياء الدين سوكة
٢١٥	أستاذى ... أستاذ الزمن الجميل - د. رجاء السيد حسنين
٢١٩	إلى الأستاذ الحق فى ذكره العطرة - د. منى عبد المعطى
	فى ذكرى الأستاذ الجليل الراحل أحمد محمود صبحى - د. فايزة أنور
٢٢٣	شكرى
	فى ذكرى أ.د. أحمد صبحى رائد الفلسفة الإسلامية فى مدرسة
٢٢٥	الإسكندرية - د. عمرو على عبد المعطى
٢٢٩	فيلسوف الكلمة - أ. محمد عادل خميس
٢٣٣	فى ذكرى الأستاذ الراحل - د. مجدى محمد رسلان
٢٣٥	عرفان بالجميل - د. سعيد محمد السقا
٢٣٧	إلى الأب الروحى - أ. هدى محفوظ أمين
٢٣٩	فى يوم صحو ... يمكنك أن ترى إلى ما لا نهاية - أ. إبراهيم دسوقي ..

الباب الثانى المراجعات والدراسات النقدية

المحور الثالث فى علم الكلام

	الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية: تحليل نقدى ... تأليف:
٢٤٥	أ.د. أحمد محمود صبحى - أ.د. عاطف العراقى
	أحمد محمود صبحى ودراساته فى الفكر الزيدى - أ.د. عبد الفتاح
٢٦١	أحمد فؤاد
٢٧٧	المعتزلة فى فكر د. أحمد صبحى - أ.د. عبد الحميد مذكور
	الحرية الإنسانية بين المعتزلة والشيعة الإثنى عشرية - د. منى أحمد
٢٩٧	أبو زيد

- ابن رشد جسراً بين الثقافة الأوروبية والثقافة الإسلامية: دراسة مهداة
إلى فكر أحمد محمود صبحي - أ.د. مراد وهبه ٣١٧
- ولا يزال العطاء متدفقاً ... ملاحظات غير منشورة عن كتاب "هاؤم
أقرأوا كتابه - أ.د. أحمد محمود صبحي ٣٢٥
- فكر أحمد محمود صبحي الإسلامي: نحو منهج جديد في الفهم
والتجديد - أ.د. محمد كمال الدين إمام ٣٣٥
- أحمد صبحي: مفكر مصري يجرؤ على السؤال - أ.د. مصطفى لبيب
عبد الغنى ٣٤٥
- قراءة لكتاب "هاؤم أقرأوا كتابه" من وجهة نظر أستاذ علم
الاجتماع - أ.د. سعيد فرح ٣٥٧
- موقف الدكتور أحمد صبحي من مشكلة تجديد الفكر الإسلامي -
أ.د. إبراهيم محمد تركي ٣٦٩
- أ.د. أحمد محمود صبحي: علم الكلام ... هل يسترد عافيته - أ.د. سيد
عبد الستار ميهوب ٤٢٣
- الإنسان في الإسلام - أ.د. صلاح قنصوه ٤٥٧
- الدكتور أحمد صبحي سيرة فكرية ونموذج للصدق في الحياة والفلسفة
- أ.د. رمضان بسطاوي سي محمد ٤٦٥
- كتاب "مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية" للدكتور أحمد محمود
صبحي: عرض تحليلي نقلي - د. صناء خضر ٤٩٣
- مشكلة الذات والصفات عند المتكلمين - أ.د. إبراهيم محمد صقر ٥٠٥
- كتاب "وحملها الإنسان" مقالات فلسفية: رؤية نقدية -
أ.د. محمد علي الجندي ٥٢٧
- نزعة التقريب بين الفرق والمذاهب الإسلامية في كتابات أ.د. أحمد
محمود صبحي - أ.د. صابر عبد أبا زيد ٥٤٧
- النزعة الإيمانية في فلسفة أحمد صبحي - د. محمود منفي ٥٦٧
- الحكمة الإلهية في الاختلاف - د. نعمة عبد القادر ٥٨٧

- أحمد محمود صبحى ومنهجه فى علم الكلام - د. خلف عبد الله ٥٩١
أحمد صبحى وتجديد الفكر الإسلامى المعاصر - د. السيد شعبان ٦٢٧

المحور الرابع فى التصوف والفلسفة الخلقية

- أحمد صبحى والتصوف - أ.د. أحمد محمود الجزار ٦٢٧
الأستاذ الدكتور أحمد صبحى ونظراته التجديدية فى التصوف
الإسلامى - أ.د. شوقى على عمر ٦٨٥
الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى كما يراها الدكتور أحمد محمود
صبحى - أ.د. عبد المعطى محمد بيومى ٧٠١
الأخلاق بين العقلين والذوقين - أ.د. فيصل بدير عون ٧٥١
أسس الفلسفة الخلقية عند المعتزلة - أ.د. محمد صالح محمد السيد ٧٦٣
الفلسفة ومستقبل قرينتنا الأرضية - أ.د. عبد الغفار مكاوى ٧٩٥
التخلّى والترك بين التاوية وهاندجر - أ.د. صفاء عبد السلام
جعفر ٨١٩
مشكلة الخلاص فى الفكر الفلسفى القديم: دراسة مهداة إلى أستاذنا
الراحل - أ.د. حربى عباس عطيتو ٨٥١
قلق الموت وتأثره بالأحداث الضاغطة: دراسة مهداة إلى أستاذنا
الراحل - أ.د. أحمد محمد عبد الخالق ٨٨٣

المحور الخامس فى فلسفة الحضارة والتاريخ ودراسات أخرى

- صورة ضوئية من تقرير الأستاذ الدكتور / زكى مجيب محمود لكتاب
" فى فلسفة التاريخ " ٩٣٧
أحمد صبحى ... فى ذمة التاريخ - أ.د. إمام عبد الفتاح إمام ٩٣٩
أستاذنا الدكتور أحمد محمود صبحى: من الطرح الأكاديمى إلى محاولة
الإبداع الفلسفى - أ.د. زينب محمود الحفصيرى ٩٤٧

- ٩٥٧ الحقيقة التاريخية - أ.د. جمال محمود حجر
الفيلسوف الدكتور أحمد محمود صبحي مؤرخاً: رؤية تاريخية تحليلية -
- ٩٧٣ أ.د. سحر عبد العزيز سالم
حوار مع فكر أحمد صبحي في فلسفة الحضارة اليونانية - أ.د. مجلة
- ٩٨٧ النويعمي
الفلسفة اليونانية في كتابات الدكتور أحمد صبحي - أ.د. محمد فتحي
- ١٠٠٥ عبد الله
تطور نظرة الإغريق إلى علاقة الأسطورة بالتاريخ - أ.د. محمد السيد
- ١٠١٥ عبد الغنى
فلسفة الحضارة في دراسات أحمد صبحي: التعاقب الدورى -
- ١٠٤١ والحضارة الإسلامية (نموجين) - أ.د. إبراهيم إبراهيم ياسين
الذات والحضارة: قراءة في كتابات فلسفة الحضارة - أ.د. أنور
- ١٠٥٧ مغيث
في فلسفة التاريخ - أ.د. رمضان الصباغ
- ١٠٦٩ توينبى وسوسيولوجيا التاريخ الإنسانى - د. أشرف منصور
ملاحظات حول كتاب "في فلسفة التاريخ" للراحل الكبير أ.د. أحمد
- ١١٠٧ محمود صبحي - أ. مايكل مدحت يوسف
قراءة في فلسفة الحضارة - د. سحر صديق الشافعى
- ١١١٥ في فلسفة التاريخ: رؤية تحليلية نقدية - د. دعاء محمد عبد النضير
في فلسفة الحضارة الإغريقية - د. عزيزة عبد المنعم صبحي
قصة الحضارة الإنسانية: قراءة في كتاب "في فلسفة الحضارة" -
- ١١٧١ د. محمد على خضر
المفكر وقراءة التاريخ: أحمد محمود صبحي نموذجاً - د. عادل عوض
بين الطب القديم والطب الحديث من منظور فلسفى - أ.د. محمد
- ١١٩٣ توفيق الضوى

بيان السيرة الذاتية للأستاذ الدكتور / أحمد محمود صبحي

أولاً - بيانات شخصية :

- أ - الاسم بالكامل: أ.د. أحمد محمود صبحي خليل.
ب - القسم العلمي: الفلسفة الكلية: الآداب
ج - تاريخ الميلاد: ١٩٢٨/٥/١ مكان الميلاد: الإسكندرية
د - الجنسية: مصرى

ثانياً - المؤهلات العلمية :

- أ - أعلى درجة علمية: دكتوراه
ب - حقل التخصص: فلسفة.
ج - التخصص الدقيق للدكتوراه: فلسفة إسلامية.
د - لغة الدراسة أو البحث: العربية.
هـ - المؤسسة التي أصدرت الدرجة: جامعة الإسكندرية.
و - تاريخ تلقى الدرجة: ١٩٦٥.
ز - عنوان أطروحة الماجستير: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية.
ح - عنوان أطروحة الدكتوراه: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى.
"العقليون والذوقيون أو النظر والعمل".

ثالثاً - الخبرة التدريسية:

الوظيفة	مكان العمل	من	إلى
أ - مدرس فمدرس أول	وزارة التربية والتعليم	١٩٤٩	١٩٦٦
ب - مدرس	جامعة الإسكندرية /بنغازى	١٩٦٦/١٠/١	١٩٧٣/٥/١
ج - أستاذ مساعد	جامعة صنعاء/ الإسكندرية	١٩٧٣/٥/١	١٩٧٨/١١/٢٢

د -	أستاذ الفلسفة الإسلامية	جامعة صنعاء	١٩٧٧/١١/٢٢	١٩٨١/٩/١
هـ -	أستاذ الفلسفة الإسلامية	جامعة الإسكندرية	١٩٨١/٩/١	١٩٨٥/٩/٥
و -	أستاذ الفلسفة الإسلامية	جامعة الكويت	١٩٨٥/٩/٦	١٩٩٤
ز -	أستاذ الفلسفة الإسلامية	جامعة الإسكندرية	١٩٩٤	٢٠٠٤/١٠

رابعاً - الإعجازات:

- أ - الجامعة الليبية من ١٩٦٩ - ١٩٧٣.
- ب - جامعة صنعاء من ١٩٧٧ - ١٩٨١.
- ج - جامعة الكويت من ١٩٨٥ - ١٩٨٨.
- د - تعاقد مع جامعة الكويت من ١٩٨٨ - ١٩٩٣.

خامساً - العضوية في الهيئات العلمية:

- أ - عضو في اللجنة العلمية للفلسفة والاجتماع وعلم النفس التابعة للمجلس الأعلى للجامعات في مصر والخاصة بترقية أعضاء هيئة التدريس سابقاً عند استلام العمل بالكويت (١٩٨٥ -) .
- ب - عضو في لجنة الفلسفة التابعة للمجلس الأعلى للثقافة بمصر (١٩٨٢ - ١٩٨٥م).

سادساً - الوظائف الإدارية:

- أ - رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية عام ٨٢/٨١، ١٩٨٣ حتى سبتمبر ١٩٨٥ (تاريخ استلام العمل بالكويت).
- ب - التدريس بكلية التربية منذ انشائها لمدة تزيد على عشر سنوات والإشراف على قسم الفلسفة بها.

سابعاً - درجات الشرف، الجوائز والمنح:

- أ - جائزة جامعة الإسكندرية التشجيعية عام ١٩٧٦ - عند أول إنشاء لها - عن كتاب "في فلسفة التاريخ".

ثامناً - الإنتاج العلمي:

أ - البحوث:

- ١ - التصوف إيجابياته وسلبياته مجلة عالم الفكر، ١٩٧٥
- ٢ - مسار التاريخ بين المصادفة والحتمية مجلة الحكمة / جامعة طرابلس / ١٩٧٥.
- ٣ - بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية إسبرطة / مجلة جامعة اليرموك / ١٩٨٦.
- ٤ - الأيديولوجيا بين الفلسفة والدين / مجلة جامعة اليرموك / ١٩٨٦.
- ٥ - مذهب الدين الطبيعي وأثره على بعض اتجاهات الفكر الإسلامى الحديث (مقال فى العدد التذكارى للدكتور زكى نجيب محمود ١٩٨٧).
- ٦ - عقيدة المهدي المنتظر (من منظور فلسفى) مجلة القاهرة، مارس ١٩٨٨.
- ٧ - عبد اللطيف البغدادي.
- ٨ - حمدون القصار.
- ٩ - الفضيل العياض.
- ١٠ - أبو الحسن الأشعري - الإمامة: بحثان مقدمان إلى موسوعة الحضارة الإسلامية الصادرة عن مؤسسة آل البيت بالأردن.
- ١١ - بين الفلسفة والطب: بحث مقدم للنشر فى حوليات كلية الآداب بالكويت، ١٩٩٠.

ب - الكتب العلمية:

- ١ - نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان (بالاشتراك مع أ.د. على سامى النشار)، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٥
- ٢ - نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، دار المعارف، ١٩٦٨، القاهرة (٥٠٠ صفحة).
- ٣ - الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى "العقليون والذوتيون أو النظر والعمل"، دار المعارف ١٩٦٨، القاهرة (٣٠٠ صفحة)

- ٤ - في علم الكلام - جزءان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥. (الجزء الأول ٣٥٠ صفحة - الجزء الثاني ٣٠٠ صفحة).
- ٥ - في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٥ (٣٠٠ صفحة).
- ٦ - في فلسفة الحضارة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٥ (٣٠٠ صفحة).
- ٧ - المذهب الزيدي، منشأة المعارف، ١٩٨١ (٨٠ صفحة).
- ٨ - الزيدية، الزمراء للإعلام العربي، ١٩٨٤ (٦٠٠ صفحة).
- ٩ - محاضرات في فلاسفة الإسلام، مؤسسة الثقافة العربية، ١٩٨٢ (١٣٦ صفحة).
- ١٠ - محاضرات في الفكر السياسي في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٤ (١٣٠ صفحة).
- ١١ - الإمام الزيدي: يحيى بن حمزة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨.
- ١٢ - في فلسفة الطب بالاشتراك مع أ.د. محمود فهمي زيدان، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٩٥.
- ١٣ - في فلسفة الحضارة (اليونانية - الإسلامية - الغربية) بالاشتراك مع د. صفاء جعفر، دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٩٩.

ج - بحوث مقدمة لمؤتمرات تم نشرها:

- ١ - اتجاهات الفلسفة الإسلامية بين عامي ١٩٦٠ - ١٩٨٠، في المؤتمر الفلسفي، الجامعة الأردنية عام ١٩٨٣، نُشر في "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر الصادر" عن مركز دراسات الوحدة العربية.

تاسعاً - المؤتمرات :

- أ - مؤتمر الثقافة الإسلامية بجامعة أم درمان، ١٩٧٩ (مراقب).
- ب - المؤتمر الفلسفي للجامعة الأردنية، ديسمبر ١٩٨٣.
- ج - اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠ - ١٩٩٠)، وقد نُشر ضمن منشورات مركز دراسات الوحدة العربية (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر).

عاشراً - نماذج من الرسائل التي تم الإشراف عليها (ماجستير أو دكتوراه):

عنوان الرسالة	الجامعة	سنة الانتهاء
١ - الإتهامات الأخلاقية لطالبات المرحلة الثانية.	الإسكندرية	١٩٧٥ ماجستير
٢ - الإتهامات الدينية لطالبات المرحلة الثانية	الإسكندرية	١٩٨٢ دكتوراه
٣ - تطوير منهج الفلسفة في الصف الثالث	الإسكندرية (التربية)	دكتوراه ١٩٨٣
٤ - نظرية الكلمة في الفكر الإسلامي	الإسكندرية (الأداب)	ماجستير ١٩٨٣
٥ - العلم الإلهي، لدى المتكلمين والفلاسفة	الإسكندرية (الأداب)	دكتوراه ١٩٨٣
٦ - نظرية النبوة لدى المتكلمين والفلاسفة	الإسكندرية (الأداب)	دكتوراه ١٩٨٤
٧ - نظرية نشأة الكون لدى المتكلمين	الإسكندرية (الأداب)	دكتوراه ١٩٨٥
٨ - النفس عند ابن سينا	الإسكندرية (الأداب)	ماجستير ١٩٨٤
٩ - فكرة الزمان عند ابن سينا	الإسكندرية (الأداب)	دكتوراه ١٩٨٤
١٠ - يحيى بن حمزة (نشر مخطوطة)	الإسكندرية (الأداب)	ماجستير ١٩٨٦
١١ - الإلهيات عند مفكرى الشيعة الإسماعيلية في القرنين الرابع والخامس الهجريين (حميد الدين الكرمانى وناصر خسرو).	الإسكندرية	دكتوراه ١٩٨٨
١٢ - متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجرى	الإسكندرية	دكتوراه ١٩٧٧م
١٣ - تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية	الإسكندرية	دكتوراه ١٩٨٤
١٤ - موقف الأشاعرة من فلاسفة الإسلام: الغزالي، الشهرستاني، الرازى	الإسكندرية	١٩٨٦
١٥ - تصور العالم الآخر بين المتكلمين وفلاسفة الإسلام	الإسكندرية	ماجستير ١٩٧٨
١٦ - نظرية النبوة بين الفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين	الإسكندرية	١٩٨٤
١٧ - نظرية الإمامة عند الزيدية	الإسكندرية	١٩٨٠
١٨ - الإمام أبو الفتوح عبد الرحمن بن الجوزى وآراؤه الكلامية	الإسكندرية	١٩٨٥

عنوان الرسالة	الجامعة	سنة الانتهاء
١٩ - مفهوم الحضارة عند ألبرت شفايتسر بين فلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق	الإسكندرية	١٩٨٩
٢٠ - المعرفة بين التصوف الخالص والتصوف الفلسفي	الإسكندرية	دكتوراه ١٩٩٩ - ٢٠٠٠
٢١ - النزعة إلى الخروج في الفكر الإسلامي نشأتها وآراؤها الكلامية.	الإسكندرية	ماجستير ١٩٩٨
٢٢ - بين عالمية التصوف والعولة المعاصرة.	الإسكندرية	دكتوراه ٢٠٠٤
٢٣ - رؤية جديدة للمنهج عند ابن خلدون	الإسكندرية	ماجستير ١٩٩٩
٢٤ - الجدل لدى المتكلمين	الإسكندرية	ماجستير ٢٠٠٠
٢٥ - قضايا الفكر والاعتقاد بين الفقهاء والمتكلمين - دراسة نقدية	الإسكندرية	ماجستير ٢٠٠٠
٢٦ - أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية	الإسكندرية	ماجستير ٢٠٠١
٢٧ - تجديد الفكر الإسلامي بين السلفية والتغريب - دراسة نقدية	الإسكندرية	ماجستير ٢٠٠٢
٢٨ - النفس بين العقليين والذوقيين	الإسكندرية	دكتوراه ٢٠٠٦

(هناك رسائل أخرى فضلاً عن الاشتراك في مناقشة حوالي ٥٠ رسالة في جامعات مصر وبيروت، وتحكيم إنتاج علمي للترقية إلى وظيفة أستاذ مساعد وأستاذ لأكثر من عشرة أعضاء هيئة تدريس بالجامعات المصرية، والجامعة الأردنية، وجامعة الموصل).

حادي عشر - مقالات في كتب تذكارية:

صدرت في كتب تذكارية أشرف عليها - رحمه الله - أو شارك فيها ومنها:

- ١ - مقال: اتجاهات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي ١٨٧٠ - ١٩٦٠ في كتاب "المشكاة"، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥، في ذكرى الأستاذ الدكتور / على سامي النشار والذي أشرف على إصداره أستاذنا الراحل.

ب - مقال: "حوار مع صديق العمر - عاطف العراقي: رائداً للفكر العقلى التنويرى" فى الكتاب التذكارى عن أ.د. عاطف العراقي وعنوانه: عاطف العراقي فيلسوفاً عربياً، ورائداً للاتجاه العقلى التنويرى، تصدير أ.د. فؤاد ذكرى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٢.

ج - مقال: "حبيب الشارونى ... وداعاً"، فضلاً عن كلمة التصدير والإشراف على كتاب: "حبيب الشارونى ... الأستاذ القدوة فى الزمن الضنين" - فى ذكره السنوية الأولى - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - ٢٠٠٣م.

د - مقال: "هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة" ضمن الكتاب التذكارى لابن رشد: "ابن رشد مفكراً عربياً، ورائداً للاتجاه العقلى" إشراف وتصدير أ.د. عاطف العراقي - القاهرة، ١٩٩٣.

هـ - مقالان فى مجلة "سراج الفكر" وفيها ملف خاص عن أ.د. محمود فهمى زيدان فى ذكره السنوية الأولى - مجلة غير دورية - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - مايو ١٩٩٦.

مقال: ذكريات مع صديق العمر.

مقال: فى الأخلاق الطبية (دور الأخلاق فى الطب).

تصدير عام

الدكتور أحمد محمود صبحى ... الإنسان كما عرفته

بقلم الأستاذ الدكتور

عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

غير مجدٍ فى يقينى واعتقادى، التغافل عن الدور، الدور الرائد الذى قام به فقيه الفلسفة فى مصر وعالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه، "أحمد صبحى".

لم يكن الرجل مثل العديد من الذين عملوا، وما زالوا يعملون بأقسام الفلسفة، والذين هم حقاً أشباه أساتذة، وليسوا أساتذة. لقد ترك لنا الرجل، "أحمد صبحى" ثروة فكرية هائلة، وستظل مؤلفاته فى أذهان وعقول كل مشغول بالفلسفة طوال تاريخها، وكما يقول القائل:

هذه آثارنا تدل علينا .: فانظروا بعدنا إلى الآثار

كان صديقنا، صديق العمر، شعلة نشاط، لا يكمل ولا يمل، كتب مؤلفات رائدة عن أكثر المشكلات الفلسفية، وكان موسوعى الثقافة، وقد أعانته تلك الموسوعية على النظر نظرة دقيقة فاحصة إلى كل الموضوعات التى كتب فيها، إذ أننا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطون، لا يفهم أفلاطون، ومعنى هذا أننا إذا أردنا دراسة الفكر الفلسفى لأى مفكر، فلا بد أن ندرسه من خلال من سبقوه، ومن خلال من ظهوروا بعده.

هذا ما وجدناه فى الكتب والدراسات التى قدمها لنا "أحمد صبحى" طوال حياته، وقد شملت مجالات كثيرة من أبرزها علم الكلام، والفكر العربى الحديث والمعاصر، وفلسفة التاريخ. إنه يكتب بثقة ويقين، وواثق الخطوة يمشى ملكاً، كتاباته تعد بجرأ على بحر، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

بدأت علاقتي بـ "أحمد صبحي" قبل أن أراه، إذ طلبت من أعضاء قسم الفلسفة بآداب القاهرة، القسم الذي أعمل به، ندب الدكتور "أحمد صبحي" لتدريس مادة فلسفة التاريخ، وقد استجاب مشكوراً، وكان اليوم الذي اختاره للتدريس الإثنين من كل أسبوع، وأنا في هذا اليوم كنت منتدباً للتدريس بآداب عين شمس، بعد أن تفضل الدكتور "فؤاد زكريا" بندي للتدريس. وتشاء الظروف أن أسافر للإسكندرية مشرفاً على رحلة علمية والتقي بصديق عمري الدكتور "محمود زيدان"، ويقوم بتعريفى بالدكتور "أحمد صبحي"، وكان لقاءً حافلاً استمر من أول المساء وحتى الساعات الأولى من صباح اليوم التالي، وكنا نتحاور نحن الثلاثة في العديد من الموضوعات الفكرية والفلسفية، وتحلل همومنا الفكرية، وكيف تحولت بعض أقسام الفلسفة بمصر، إلى أشباه أقسام، وأسباب ذلك.

استمرت اللقاءات بيننا مكثفة بالقاهرة حيث كان يتفضل بالمبيت بمنزلي تارة، وبالإسكندرية حيث مقر عمله ومنزله تارة أخرى، وكنا في مجال الفكر نتحاور في كل الأمور الفلسفية، ونتفق تارة، ولتختلف تارة أخرى، وأحمد له هذا الاختلاف في الرأي؛ خاصة أن من خصائص الفكر الفلسفي التباين والاختلاف وليس التشابه والاتفاق.

وكم امتد الحوار بيننا سنوات وسنوات، خاصة أن علاقتي بـ "أحمد صبحي"، امتدت طوال ما يقرب من أربعين عاماً. إنه من القلائل الذين جمعوا بين العلم والعمل، بين النظر والسلوك، وكم كان حريصاً وحتى الشهور الخيرة التي سبقت وفاته على دعوتي للاشتراك في مناقشة الرسائل العلمية للماجستير والدكتوراه، وكنت من جانبي حريصاً على الاستفادة من علمه الفياض، والذي يعد نوراً على نور، عن طريق إشراكه في أكثر الرسائل التي كنت مشرفاً عليها سواء بآداب القاهرة، أو غيرها من كليات وجامعات، أو عن طريق دعوته للإسهام في الكتب التذكارية التي تم تكليفها بالإشراف عليها، وهي كتب عديدة صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة.

كان "أحمد صبحي" قمة في الوفاء لأساتذته، يتحدث عنهم باحترام شديد، لا يمكن أن نجد له الآن للأسف الشديد بعد انتشار الأشباه والأقزام في دنيانا الثقافية، والذين يقولون عن جهل، إننا جيل بلا أساتذة.

قلت إننا كنا نتفق تارة ولتختلف تارة أخرى، إنه يميل إلى علم الكلام، وأنا من جانبي أميل لأراء الفلاسفة، كان يقول إن فلسفتنا تسمى فلسفة إسلامية، وأنا من جانبي أقول إن الاسم الصحيح هو فلسفة عربية وليست إسلامية، وكم امتد الحوار بيننا حول هذا الموضوع وحتى قبيل وفاته، امتد لسنوات طويلة، وخاصة بعد أن كتبت مقالة بجريدة الأهرام عنوانها: "فلسفتنا عربية وليست إسلامية"، وأكدت على هذه التسمية من خلال كل عناوين الكتب التي قمت بتأليفها.

قلنا إن الراحل "أحمد صبحي" كان يتحدث باحترام شديد عن أساتذته، وهل يمكن أن ننسى إشرافه ومساهمته الفعالة في الكتاب التذكاري الذي عمل على إصداره عن أستاذه "على سامي النشار"، كتاب المشكاة. لقد كان مهموماً بهذا الكتاب، وطلب مني الإسهام في هذا الكتاب، وقال لي: "أعرف عداوتك للفكر الأشعري الذي يعتز به على سامي النشار، ولكن من الضروري تواجدك في هذا الكتاب"، واستجبت فوراً، وكتبت دراسة عن أثر كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي في المفكرين الذين عاشوا بعد الغزالي.

ورغم عدم ترحيبه بإصدار كتاب تذكاري عن أي مفكر على قيد الحياة، إلا أنه لم يتردد في الإسهام في الكتاب التذكاري الذي صدر عني منذ خمس سنوات بعنوان: "عاطف العراقي: فيلسوفاً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي التنويري". وقد قام بالتصدير لهذا الكتاب والإشراف عليه، مفكرنا الكبير "فؤاد زكريا".

كان صديق عمري "أحمد صبحي" هادئاً كاللوت، صامتاً كالقبر، يتأمل في العديد من القضايا الفلسفية، وكم تجاوز عن الإساءة التي قام بها هذا

الفرد أو ذاك من أشباه الأساتذة، منهم من غادر دنيانا، ومنهم من لا يزال على قيد الحياة، كان يمثل الأستاذ، بكل ما تعنيه تلك الكلمة من معان ومدلولات.

لقد جاءني النبا الحزين بوفاته، وفور حدوث الوفاة عن طريق مكالمة تليفونية، قامت بها الزميلة الفاضلة الأستاذة الدكتورة صفاء عبد السلام جعفر. لقد اهتزت أسلاك البرق بإعلان وفاة الرجل. جاءني النبا الحزين فور وقوع الوفاة، وتشاء الأقدار أن يصلني النبا وأنا أكتب بعض الصفحات عن فلسفة الموت عند ابن رشد، والمقارنة بين رأيه، ورأى الفيلسوف المشرقي ابن سينا.

حدثت الوفاة في الثالث من شهر أكتوبر عام ٢٠٠٤، وبدأت في الاستعداد لإقامة حفل لتأبينه بالمجلس الأعلى للثقافة، شارك فيه من اهتموا بفكر الفقيه ومن بينهم زميلتنا الأستاذة الدكتورة صفاء جعفر والتي تفضلت ببذل أكبر جهد في الكتاب التذكاري الموجود الآن بين أيدي القراء، وكان حفل التأبين في الثاني والعشرين من شهر فبراير عام ٢٠٠٥م، وفور وصولي إلى الكويت في مناسبة ثقافية، كان أول ما فكرت فيه، زيارة لابنته "الدكتورة منال"، وتقديم العزاء في وفاة أبيها.

لم يكن "الراحل الكريم" يضيق بالخلاف معه في الرأي - كما سبق أن أشرت - وكم كان الحوار بيننا مستمراً حين شرع في تأليف كتابه الضخم في علم الكلام حول الشخصيات التي سيكتب فصلاً عن كل شخصية منها، وخاصة بالنسبة للشهرستاني، وفخر الدين الرازي، وأيضاً حول حقيقة إخوان الصفا بخصوص ما جاء عنهم في كتاب قام بتأليفه واحد يعد الآن من أشهر أشباه الأساتذة في جامعاتنا، أشباه الأساتذة الذين امتلات بهم جامعاتنا كما أشرنا منذ قليل، ومنهم من غادر دنيانا غير مأسوف عليهم، ومنهم من لا يزال على قيد الحياة.

كان يعتز بكرامته اعتزازاً بغير حدود، وحين حدث تحقيق معي بجامعة القاهرة وانتهى إلى البراءة، وجد بعض السطور التي كتبها بعض الزملاء وفيها مساس بكرامته العلمية، وأصر على إبلاغ رئيس الجامعة، ولكنه استجاب لرجائي حين قلت له برأى مخالف انطلافاً مما تعلمته من "عباس العقاد" خلال ندواته، حين كان يرى أن أفضل طريق للقضاء على الخصم قد يكون متمثلاً في إهماله.

و حين قُدر لي أن أقف أمام محكمة جنايات المنصورة في قضايا فكرية، وفي الخامس عشر من شهر مايو عام ١٩٩٥، كان دائم السؤال، والقلق أيضاً.

إنه مثال نادر في الأخوة والصداقة وحب البحث العلمي. لقد أن يقرأ، ويناقش، ويحلل العديد من الموضوعات الفكرية وحتى الساعات القليلة التي سبقت وفاته، وكم كنت حريصاً على أن أكتب عن العديد من مؤلفاته، وكان من جانبه - وكما أشرت - حريصاً على الإشادة بأكثر ما كتبه في مؤلفاتي ومقالاتي، دائم الثناء على كتابات العديد من تلاميذه، وتلاميذي، والأصدقاء، والزملاء، ومن بينهم وعلى سبيل المثال لا الحصر: د. عبد الفتاح فؤاد، ود. أحمد الجزار، ود. صفاء عبد السلام، ود. محمود زيدان ... وغيرهم من الزملاء والأصدقاء.

وأقول إنه ليس بوسع تصدير في صفحات قليلة، أن نذكر فيه كل جوانب العلاقة الفكرية والإنسانية التي ربطت بيني وبين الدكتور "أحمد محمود صبحي"؛ فقد كانت صدمتي بوفاته صدمة كبرى، وسيظل الحديث عنه، حديثاً فياضاً مستمراً.

وأجد واجباً على توجيه شكرى، الشكر بغير حدود، إلى من أسهموا في هذا العمل، الكتاب التذكارى، وهذا أقل شئ نفعله إزاء "الراحل" الذى غادر دنيانا، وكم كانت الدكتورة صفاء جعفر حريصة على متابعة إصدار هذا الكتاب دون كلل أو ملل، وكم تعاونت معها بلا انقطاع الدكتورة سناء خضر.

وأكد أشعر بأن "روح الفقيد الكريم"، ترفرف الآن في سعادة في السماء، حين تدرك أن الآلاف والآلاف من محبيه وأصدقائه يتذكرون أفضال الرجل في دنيا الفكر، ودنيا الفضائل الخلقية، والذكرى للإنسان عمر ثمان. فلتنعم روحه في السماء، لأن الرجل قد أدى الأمانة على أحسن صورة، وأقول مخاطباً روحه في السماء: أذكرني.

والله هو الموفق للسداد،،،

القاهرة - مدينة نصر

عاطف العراقي

الخامس عشر من شهر مايو عام ٢٠٠٩م

كلمة المشرف على إصدار الكتاب: "قدر المفكرين حزين"

أ.د. صفاء عبد السلام جعفر

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

قسم الفلسفة - كلية الآداب -

جامعة الإسكندرية

لقد بدأت أصعب مهمة في حياتي: أن أرثي رجلاً حياً، فلطالما تهربت من فكرة فقدائه... وأقنعت نفسي بأنه سيظل أبداً يباركنى الخطأ... إلى أن رحلَ عن عالمنا العجيب!

لم أكن أدري حتى رحيله أن الفاصل الزمني بين الحياة والموت قد ينمحي، لتبقى دائماً مواقف النبل تنبض بالحياة... ولتبقى معاركه في سبيل الحق نابضة... تجادل في حقيقة الموت... أهو الفناء أم الخلود؟؟؟

في زمن عز فيه الرجال، ونذر فيه الوفاء، وأصبح الغدر من أهم خصائصه - أرثي أستاذاً جليلاً ومناضلاً من أجل الحق حتى الرمق الأخير..

جمعتنا لحظات فاصلة على مدى أكثر من عشرين عاماً، فكان دوماً نبلاً، وكرماً، وإنسانيةً متدفقةً بلا كللٍ أو ملل.. يدافع عن الحق دفاع الفرسان.. حتى في لحظات الرحيل أصرَّ على أن يناضل في معركة الحق وحده. مهما كلفه الأمر من مشقة أو عناء.

عندما تقترب منا المعاني كلَّ القرب، تبتعد بعداً كبيراً..! فالأستاذ.. الأستاذ الإنسان.. الصدوق قد رحل عن عالمنا، وهو "حي" أقرب إلى الحياة لأنه أقوى من الفناء!

بيننا أناسٌ ينبضون رغم رحيلهم لأنهم بأفعالهم صنعوا الحياة.. المتدفقة المتجددة لا تغيض.. وبيننا مَنْ يرحل حقاً وهو حي، لما يزل بالحياة يفيض!!

.. عندما اقترب الرحيل، ابتعد عن عالمنا الأرضي لتعود ذكراه نابضةً في قلوب أحبائه ومريديه، فالرحيل والقرب صنوان إذا انمحت المسافة أو أضحت بلا معنى..

وما الرحيل إلا القرب مادام لا ينال من يحيا دوماً في العقول والقلوب.

أما القرب: قرب المسافات فما جدواه في بلاد غريبة، أناسها تاهت منهم المعاني فضلوا الطريق؟

* * *

.. إن كنتُ أرثيه فلنأثري نفسي لفقدانه.. وهيئات لنفسي عرفت معنى النيل أن تقنع بالرحيل.. أرثي نفسي لأن الزمان ضنينٌ، ومَنْ هو مثله قد لا يجود به الزمان إلا مرة، لتعلم منه معان أضحت غريبة على زماننا: معاني النيل والعطاء والود السخي الكريم..

.. إن كنتُ أرثيه فلنأثري نفسي، لأنه مركب عميق من المعاني النادرة التي عزت علينا في زمن التعاسة والشقاء..

.. في الزمن الضنين.. لم يضمن بعونٍ أو رأى سديد، وكان جوهره يابى إلا أن يتلأل عندما يشتد ليل الظلم العنيد..

.. إن كنتُ أرثيه فلنأثري نفسي لأنني "أنا" التي تفتقد منذ رحيله كل معاني الرجاء، لأنني "أنا" التي تهيم في عالم لم يعد برحيله عالم النبلاء..

————— كلمة المشرف على إصدار الكتاب : قدر المـفكرين حزين —————

كان - رحمه الله - قَبَساً من نور يجعل الحياة المستحيلة محتملة.. فيُضفي عليها من إنسانيته المتدفقة، وحماسة الغزير ما يجعلها "الحياة" كما يجب أن تكون..

أيها الغائبُ الحاضر معذرة ... لم يكن الزمان هو الزمان ... ولم يكن الإنسان هو الإنسان ... فأبى قلبك النبيل إلا أن يتوقف ... لأن هذا العالم ليس أفضل عالم ممكن ... ولأن قدرَ المفكرين - دوماً - حزين ...

تلميذتك إلى الأبد ...

كلمة عميد الكلية

بقلم أ.د. أشرف أحمد فراج
عميد كلية الآداب - جامعة الإسكندرية
وأستاذ العلوم اللغوية المقارنة

فى ذكراه العطره تتابنى مشاعر الفخر والاعتزاز لكونى قد عاصرته وأنا طالب فى مرحلة الليسانس، وأفدت من أفكاره السديدة، وآرائه المستنيرة.

ويشرفنى أن أشارك بكلمتى هذه مع صفوة علماء الفكر الإسلامى والحديث فى هذا العدد التذكارى الذى أعدته الأستاذة الدكتورة صفاء عبد السلام مع نخبة من الأساتذة المتخصصين وفاءً وعرفاناً بفضل أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى": أبرز علماء العصر الحديث فى تجديد الفكر الإسلامى، وأشهر رواد فلسفة الحضارة والتاريخ. وكان موضوع رسالته للحصول على درجة الماجستير فى "نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية"، أما موضوع الدكتوراه فكان "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى بين العقلين والذوقين".

ومنذ حصول سيادته على الدكتوراه عام ١٩٦٥، أخذ نور علمه ينتشر فى آفاق مصر والعالمين العربى والإسلامى؛ فانتقل للعمل بين العواصم العربية حيث عمل سيادته فى جامعة الكويت وصنعاء وبنغازى، وتآلق الإنتاج العلمى لسيادته فى مجال الفلسفة الإسلامية؛ ولاسيما علم الكلام والتصوف حتى صار من أبرز أعلام الفكر الإسلامى المعاصر؛ فنال سيادته عضوية اللجنة العلمية للفلسفة والاجتماع وعلم النفس التابعة للمجلس الأعلى للجامعات فى مصر، وعضوية لجنة الفلسفة التابعة للمجلس الأعلى

للثقافة، وحصل سيادته على أول جائزة تشجيعية من جامعة الإسكندرية عام ١٩٧٦م عن كتابه "في فلسفة التاريخ".

ويشرفني أن ألقى الضوء على جانب من شخصيته الإنسانية، فقد كان سيادته يجمع بين شموخ العلماء، وتواضع الزاهدين، وحنو أبوي لتلاميذه ومريديه. وكان شديداً في الحق رافضاً للفساد ... محباً للخير وساعياً إليه ... مثلاً يُحتذى للخلق الرفيع في تعامله مع زملائه وطلابه.

رحمه الله وأدخله فسيح جناته، ونفعنا بعلمه إلى يوم الدين، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن ينزله منزلة النبيين والصديقين والشهداء، وحسن أولئك رفيقا.

كلمة الأسرة (*) كلمة الابن

بقلم أ.د. أسامة أحمد صبحي

أستاذ ورئيس وحدة السمع
قسم أنف وأذن وحنجرة
كلية الطب - جامعة الإسكندرية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد ،

قد يكون من العسير أن يتكلم ابن عن أبيه في مثل هذا المقام ليس فقط لما يعتمل في النفس من أحزان على فراق الأب، ولكن أيضاً لأن الأب يمثل لدى ابنه قيمة عالية لا تتكرر للمرء طيلة حياته؛ فهو المعلم الأول في حياة المرء، وهو القدوة والمثل الأول. من أجل ذلك سأقتصر في حديثي عن والدي - يرحمه الله - عن بعض جوانب شخصية والتي لمستها فيه، وأدعو الله أن أكون قد تعلمتها منه. والجوانب التي سأحدث عنها هي: التواضع، التسامح، الوفاء، الإيمان بالحرية، الالتزام والإخلاص في العمل.

كان - يرحمه الله - يتعلّى بتواضع جم، وكان كثيراً ما يقول إن الله سبحانه وتعالى قد أعطاه أكثر مما يستحق بكثير؛ فقد كان كثيراً ما يقلل من قدراته ولا يعزو أي خير يحصل عليه في دنياه لكفاءة شخصية، أو مقدرة علمية، أو قدرة على التدبير والتخطيط؛ بل كان يرجع كل شيء على أنه هبة من الله؛ تعيينه في الجامعة كعضو هيئة تدريس بعد أن كان مدرساً في التعليم الثانوي، توفيقه في مؤلفاته، عبوره الأزمات التي كانت تواجهه مع بعض

* أُلقيت هذه الكلمة في حفل تأبين الأستاذ الدكتور أحمد صبحي بالمجلس الأعلى للثقافة - لجنة الفلسفة، تحت إشراف الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقي، وبالتنسيق مع مقرر لجنة الفلسفة آنذاك الأستاذ المفكر الكبير / محمود أمين العالم - رحمه الله - وذُفك في ٢٢/٢/٢٠٠٥.

زملاء العمل، وانتقاله إلى اليسر المادي، وكان كثيراً ما يقول عن نفسه إنه لا يحسن التدبير والتخطيط لكثير من الأمور؛ من أجل ذلك كان يدع ذلك كله لله ليدبر له الأمر بأحسن مما كان يرجو ويتمنى.

يروى والدي أن تلميذاً له في المدرسة الثانوية التي كان يُدرس بها في البحرين أثناء إعارته لها من ١٩٥٦ حتى ١٩٥٩ كان له أبلغ الأثر في مسيرته العلمية؛ فقد كان والدي يدرس تاريخ صدر الإسلام وخلافة أبي بكر الصديق عقب وفاة النبي ﷺ وأنها تمت بالإجماع، فرفع تلميذ الثانوي يده معترضاً، وقدم خلاصة رأي الشيعة وما حصل في سقيفة بني ساعدة، وأن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - على حد رأي الشيعة - قد ساق الناس للبيعة سوقاً، وعلى الرغم من إيمان والدي بما يؤمن به أهل السنة، فقد قال لنفسه إن الأمر يحتاج إلى دراسة، وحينما انتهت إعارته للبحرين، وذهب للقاء أستاذه الدكتور "علي النشار" في صيف ١٩٥١، وسأله الأخير عن الموضوع الذي يجب أن يكون رسالته للمجستير، أجاب والدي على الفور: "نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية"، وظل والدي يردد أن ذلك الطالب الشيعي كان له الفضل في توجيه اهتمامه لدراسة فرق الشيعة وآرائها الكلامية.

كذلك كان - يرحمه الله - يتحلى بقدر كبير من التسامح، وربما الذي غلّى روح التسامح لديه نشأته في مدرسة ابتدائية بشارع منشأة بحرم بك بالإسكندرية تسمى مدرسة الجمعية الخيرية الشرقية، وهي مدرسة أنشأتها جمعية خيرية مسيحية لبنانية. وكانت المدرسة تمثل قمة التلاحم بين عنصرى الأمة، وتجمع بين أساتذة مسلمين ومسيحيين، وكان الاحتفال إسلامياً حيث تتم تلاوة آيات من القرآن الكريم من سورة مريم، يتبعها حديث من أحد أساتذة اللغة العربية عن قصة السيلة العذراء وولدها عليه السلام.

وقد ظلت روح التسامح وكرامية التعصب لديه في كل آرائه وكتاباته؛ ليس فقط بين الأديان المختلفة ولكن أيضاً داخل الدين الواحد، بين المذاهب

المختلفة، ولذا لم يجد غضاضة في ترديد ما سبق أن قاله الشيخ محمود شلتوت - يرحمه الله - أنه لو كان الأمر بيده لطالب باعتبار مذهب الإمام يحيى بن حمزة - وهو مذهب شيعى زيدى باليمن - خامس المذاهب الأربعة المعروفة لما فيه من تفتح وقرب من المذاهب الشيعية، وهكذا فإن من يتحلى بروح التسامح، يتحلى بالضرورة بروح الإنصاف حتى مع من يختلفون معه مذهبياً أو دينياً.

أما عن الالتزام الجامعى والإخلاص فى العمل، فقد كانتا سمتين من سمات الدكتور "أحمد صبحي"، وقد قال كثيراً لى: إنه لولا أنه قد بدأ حياته مدرساً بالتعليم العام، لما تعلم فضيلة الالتزام؛ ففى التعليم الثانوى هناك مواعيد للحضور والانصراف، ومواعيد لبدء الحصص وانتهائها، والالتزام بحضور طوابير الصباح، ولقد حبا الله المدارس الثانوية بالإسكندرية فى الخمسينيات ومطلع الستينيات بنظر مدارس أقوىاء الشخصية كان الالتزام والانضباط أهم معيار لديهم، ومنهم تشرب والذى هذه الروح، ولما دخل التعليم الجامعى فى عام ١٩٦٥ هاله وأفجعه القدر الهائل من التسيب، فوجد من لا يدخل محاضراته طوال العام، ومن يحتل زمن المحاضرة للربع، ومن لا يهتم سوى جعل مذكراته مقررأ دراسياً، ومن لا يتحرز من تسرب أسئلة الامتحان، إلى غير ذلك من السلوكيات المشينة للأداء الجامعى، وقد حاول التصدى لذلك فى بدء دخوله الجامعة، فوجد التيار أعنف من أن يقف أمامه، بل كادوا يتآمرون لفصله من الجامعة، ولذا طلب أن يكون جدول له الدراسى كله فى كلية التربية فى العام الجامعى التالى، وظل كذلك حتى أعير لليبيى فى عام ١٩٦٩، يتحلى بروح الالتزام والإخلاص فى العمل - "لا يضركم من ضل إذا اهتديتم" - فكان يدخل محاضراته فى الثامنة صباحاً بالضبط، ويغلق الباب من ورائه، ولا يسمح لأحد من الطلبة بالدخول متأخراً حتى الثامنة والربع، وعندئذ يفتح الباب لعدة دقائق إكراماً لحاظ الطلبة القادمين من الأرياف والذين يأتون بالقطار يومياً، فيدخل معهم من يدخل من السكندريين المتأخرين؛ فيقول لهم مداعباً: "لأجل الورد يسقى العليق".

وفى الامتحانات كان ملتزماً ألا يزيد عدد ما يصححه في اليوم الواحد عن مائة ورقة: خمسين في الصباح ومثلها في المساء، وكان يقول إن هذه هي طاقة المصحح إذا التزم الدقة في القراءة، وتفرغ تماماً للتصحيح.

وكان يرحمه الله يتحلى بالوفاء فقد كان وفياً لأستاذه الدكتور "على النشار" بعد وفاته في سبتمبر ١٩٨٠، فحينما أصبح "الدكتور صبحي" رئيساً للقسم في عام ١٩٨٤ اقام بإطلاق اسم "الدكتور النشار" على إحدى قاعات الدراسة بالقسم، كما قام بعمل كتاب تذكاري له سماه "المشكاة"، وربما كان أول كتاب تذكاري تكريماً لأستاذ في زمن عز فيه الوفاء حتى أصبح عمله نادرة. كان "الدكتور صبحي" وفياً لزملائه فكان وراء إصدار كتابين تذكاريين للمرحومين الدكتور "محمود زيدان" والدكتور "حبيب الشاروني"؛ بل أنه مول بمفرده إصدار الكتاب التذكاري للأخير.

على أن أجّل وأوضح صفات الدكتور "أحمد صبحي" كان حبه للحرية والديمقراطية. وبدأ بأسرته الصغيرة فقد كان يحلو له تسمية اجتماعنا الأسري "بمجلس الأسرة".

وكان يعرض كل ما يعن للأسرة من أمور تستلزم التشاور، ولأن عددنا كان خمسة - الأب والأم وثلاثة من الأبناء - فقط كان مجلس الأسرة يحسم الرأي في أي أمر من الأمور بأغلبية دون تساؤ في الرأي، وكان - وهو رب الأسرة - له صوت واحد مثل أصغر أطفاله، وكان يحلو له الامتثال لرأي الأسرة حتى وإن خالفه الرأي؛ على أن إيمانه بالحرية كان أعم وأشمل، وكان هذا الحب للحرية وراء كراهيته الشديدة للانقلابات العسكرية وما تجلبه للشعوب من دكتاتورية وبطش وقمع، وكثيراً ما عبّر عن رأيه أن حكماً ملكياً يوفر للشعوب الحياة الكريمة أفضل بكثير من أولئك العسكر الذين يأتون للسلطة زاعمين أنهم سيحمون البلاد من الفساد، فما أن

يتمكنوا من السلطة حتى يعيشوا في البلاد من الفساد بطشاً وقمعاً، ولا يكتفون بذلك بل يقومون بتزييف تاريخ البلاد لينتقصوا من قدر الملكية، وينسبوا لأنفسهم أمجاداً زائفة، والأمثلة في عالمنا العربي لا تعد ولا تحصى.

وقد أتاحت له زيارته لدول ملكية مثل الكويت والأردن أن يشهد برعاية الدول للعالم، والعلماء، وللجامعات على أرقى مستوى، وعلى النقيض أتاحت له زيارته وإعاراته لدول كانت ملكية فغدت جمهورية بانقلابات عسكرية كيف يكون الحال إذا اختلف الأستاذ الجامعي في الرأي عن الرأي الرسمي؛ إذ يكون مصيره مصادرة كتبه، واتهامه بالرجعية، والزج به في السجون إن لزم الأمر، مثل ما حدث مع الفيلسوف الكبير "عبد الرحمن بدوي" في ليبيا وهو ما عاصره والدي أثناء إعارته لليبيا، وكذلك مثل ما حدث مع والدي من مصادرة كتابه "المذهب الزيدي" في اليمن.

كانت هذه أهم سمات شخصية والدي أردت أن أوجزها ولو أسهبت لاحتاج الأمر لوقت طويل. وأخيراً لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتوجه بالشكر والتقدير لزميل وصديق والدي الأستاذ الدكتور "عاطف العراقي" والذي كان وراء إعداد هذا الحفل لتأبين "الدكتور صبحي"، وكذلك أود توجيه الشكر للدكتورة "صفاء جعفر" أستاذة الفلسفة بأداب الإسكندرية، والتي تعكف حالياً وبمجهود فردي على إصدار كتاب تذكاري للمرحوم بإذن الله د. "أحمد صبحي"، وشكراً لحسن استماعكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الأسرة كلمة الابنة

بقلم د. منال أحمد صبحي
"طبيبة أسنان"

منذ طفولتي المبكرة وأنا أرى "أبى" دائماً إما ممسكاً بكتاب يقرأه، أو يكتب ويؤلف، وكان ذلك ولعه في الحياة، فلم أجده مثل سائر الناس، بل كان كل وقته للعلم فقط حتى اعتدنا رؤية "أبى" على هذه الحال.

"أبى" - رحمه الله - كانت له الكثير من السمات والصفات الحميدة التي يشهد بها القريب قبل الغريب، ولكن ما كان يميز "أبى" الإخلاص والحب الشديد لمن حوله، ولم يكن هناك انفصال بين إخلاصه في عمله وبين حياته؛ فهو يجسد كل معاني الإخلاص والحب لطلابيه الذين كانوا يتوافدون عليه للاستعانة بخبرته حتى لو لم يكن مشرفاً عليهم في رسالة الماجستير أو الدكتوراه، وكان يشجعهم، ويغلق عليهم بالمراجع التي تعينهم على ذلك. كان - رحمه الله - شديد القلق في نهاية حياته على الرسائل التي يشرف عليها، وكان يريد أن يطمئن على أصحابها قبل أن يدركه الأجل؛ فكان يحثهم على سرعة الإنجاز. تميز "أبى" أيضاً بإخلاصه مع أقاربه وذوى رحمه، فكان دائم السؤال عنهم، وزيارتهم، إخلاصه مع زوجته التي وهبها كل الحب، ولم يتزوج بعد وفاتها برغم أنه كان آنذاك دون الستين، إخلاصه مع أساتذته؛ فالف كتاباً عن أستاذه د. "سامى النشار" بعد وفاته، إخلاصه لزملائه في إعداد كتاب تذكاري عن د. "محمود زيدان"، وعن د. "حبيب الشارونى".

وما هم محبوه قد اجتمعوا تعبيراً عن حبهم وإخلاصهم لهم؛ فالحب والإخلاص كانا من أهم سمات والدى موفور الطيبة - رحمه الله.

— أحمد صبحي ... رائد التجديد في الفكر الإسلامي —

وأني لأرجو من الله سبحانه وتعالى أن يجعل العلم الذي تركه "أبي"،
وحب الناس له في ميزان حسناته. فلم يبق له سوى الذكرى الطيبة وعلمه
النافع.

وختاماً أشكركم جميعاً على وفائكم النادر للدكتور "أحمد صبحي".

قصيدة العالم والكلمة

بقلم الأستاذ الدكتور

لطفى عبد الوهاب يحيى

الأستاذ بقسم الآثار والحضارة اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

هاتف النور وجمع ونداء
ورفيف الصبح يدعو الأوفياء
عند إشراقة يوم
حول علم
حول ذكرى عالم
عشق الكلمة حباً
حمل الكلمة رمزاً وأداء
وسنى يهفو ملياً
وترانيم احتفاء
ولقاء

★

ها هنا اليوم نداء الكلمة
وصدور بالمعاني مُفَعمة
ووجوه بالرؤى مرتسمة
ها هنا يوم التسامي والعلاء
حيث صوت الحق مرفوع اللواء
حين يسمو الراى دوماً بالحقيقة
حين يبدى كل ذى درب طريقه
ليس يخشى لوم لائم

أو نفاقاً يتراءى وافتراء
أو رؤى الباطل تدعو
للتماذي عند زهو الخيلاء

★

إنما القول بيان وصراحة
ورحاب الأفق للآراء ساحة
إن هنا أظلم ليل
أو إذا زود فجر بشذى النور صباحه
إن طغى الموج ردياً
أو إذا أبدى سماعة
إن عوى الريح أو انساب رخاء
فهمنا المنطق حكم
وهنا الكلمة ضوء حاكم
وهنا الحق دليل وحذاء

★

ها هنا الرأي سواء بسواء
كلمة الرأي وفاء عند وعد صادق
ثم عزم ومضاء
ترصد الحق وتعلي شأنه
تنصر الحق وترعى أمره
وتراعيه انتماء وفداء
كلمة الحق ضياء ليس يذوي
إن أتى اليوم بما لا نشتهيه
كلمة الإنصاف صرح ليس يهوي

إن رأى الظالم عبر القهر حقاً يدّعيه
إن مضى الأمر سويّاً ورضيّا
أو فقدنا ظلّنا
عند تيه بعد تيه
ونخلطنا بين داء ودواء
★

يا صديقي
أنت باق بيننا فكراً وإسماً
أنت باق معنا إن غبت رسماً
فيلسوفاً راح يسعى في شعاب الكلمة
يقدح الرأي فيُضحى بعدها علماً وحِكْماً
يتجلى القأ من بعد ظلّمه
عالج الكلمة نبضاً وحياء
ثم زكّاهم تقاسيم صلاه
ورعاها في حِماه

يا صديقي
عالمٌ أنت وتبقى دائماً
قيمةٌ مثلى وقمةٌ
في رحاب العلماء

من لطفى عبد الوهاب
إلى صديقه أحمد صبحي
في مناسبة الاحتفال بذكره

الباب الأول
الذكريات

المحور الأول
ذكرياتى فى حياتى:
من فضل ربى

ذكرياتى فى حياتى ... من فضل ربى سيرة ذاتية بقلم المغفور له - بإذن الله -

أ.د. أحمد محمود صبحى
أستاذ الفلسفة الإسلامية غير المتفرغ
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

ألح على بعض المحبين من زملائى أن أسمح كما فعل بعض الأساتذة بإصدار كتب تذكارية عنهم^(*) تتضمن تحليلاً ودراسة نقدية لمؤلفاتهم، ولكننى كنت أعارض ذلك إلا أن يتم بعد نهاية الأجل حتى يكون ادعى للموضوعية ودون إحراج لأحد. كنت أعارض الحديث عن نفسى عملاً بقوله تعالى ﴿ولا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾، وإن أردت أن أكون صريحاً كل الصراحة فلم أكشف نفسى بذكر مثالبى، حيث أراد الله أن يسترنى.

ومن ناحية أخرى فأنا أستاذ جامعة عادى لست مرموقاً ولا معروفاً خارج نطاق كليتى أو لدى زملائى من المشتغلين بالفلسفة فى الجامعات الأخرى، ولكن الصديق الدكتور "شوقى على عمر" ألح فى أن أكتب عن نفسى بما قد يخفى على غيرى حتى أدعه إلى ما بعد نهاية الأجل، وإنه فى زمن انهارت فيه القيم حتى فى نطاق الجامعات، فإن الحديث عن أستاذ يعد قدوة لطلابى، ومن يأتى بعدى يعد ضرورياً حسب رأيه.

وتوفيقاً بين رأيه وبين وجهة نظرى رأيت أن لا مانع من الكتابة عن ذكرياتى لى من فضل ربى علىّ قبل أن ترجع إلى جهد منى، فذلك ما أعتقده عن نفسى.

* قام زملائى فى قسم الفلسفة بالإسكندرية فى عهد رئاسة الدكتور ماهر عبد القادر بإصدار كتاب تذكارى عنى، أو بالأحرى مجموعة مقالات من زملائى مهداة إلى تسبقها سيرتى الذاتية.

- ١ -

استهل "ديكارت" كتابه "مقال في المنهج" بالقول: "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس"، وحسبما أفهم فإنه يعنى اشتراك الناس جميعاً فى ذلك القدر من العقل الذى يتميز به الإنسان عن الحيوان وتقدير قيمة العقل أمر معروف لدى العقليين و"ديكارت" من روادهم.

ولكنى كنت أتساءل لو كان ذلك حقاً بصفة مطلقة، فلم التفاوت بين عبقرى ومأفون، بين نابغة وضعيف الذكاء؟

أسوق هذا التساؤل لأن كثيراً ممن كتبوا مذكراتهم من العظماء والأساتذة يشيرون إلى نبوغهم وتفوقهم فى مراحل الدراسة، وأنا لا أشك فى صدقهم، ولكنى أتساءل: لم أكن أنا على شئ من ذلك فى معظم مراحل الدراسة؛ كنت طالباً متوسطاً، ولم أكن من الأوائل فى أى مرحلة من مراحل الدراسة؛ بل كانت شهادتى المدرسية يتحولق حول الدرجات فيها العلامات الحمراء (الكعك) كما يسميه الطلاب، ووجدت فى ذلك ما هو أكثر مدعاة لأن أتحدث عن نفسى، لا لِمَ فى ذلك من صراحة، وإنما لأنى اعتبرت أن فى حديث النابغين عن تفوقهم فى مراحل الدراسة مدعاة للإحباط؛ لأنه إذا كان النابغون قلة، وإذا كان الذكاء هبة من الله وهبها إياهم، فلا داعى لمتوسطى الذكاء من أمثالى أن يتحدثوا عن أنفسهم، إلا إن كان بلوغ درجة الأستاذية قد تم عن طريق الوصولية، أو مما يعد من الذكاء العملى، ولم أكن - بفضل الله - على شئ من ذلك.

ووجدت أنسب عبارة ما ذكره هيجل: "إذا ما قُدِّرَ لأمة أداء دورها فى التاريخ لتتصدر مسرح الأحداث، تلاشت الهوة بين الإمكانيات المعبرة عن الوجود بالقوة، وبين الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل"، واليابان خير مثال لعبارة "هيجل"؛ إذ ليس لديها شئ يُذكر من الإمكانيات المادية فى باطن الأرض أو على ظاهرها مثل ما لدى دول كثيرة من العالم النامى؛ ولكنها عوضت ذلك بالطاقات البشرية - لا من حيث الكم وإنما من حيث

الكيف؛ فطاقة الياباني على العمل وتوظيفه لإمكانياته العقلية أتاح لليابان أن تصدر مسرح الحضارات في النصف الثاني من القرن العشرين، بالرغم من هزيمتها في الحرب العالمية الثانية، وبالرغم من محاولة الولايات المتحدة إزالتها؛ ولكن ذلك شكلاً تحدياً أدى إلى استجابة ناجحة حسب نظرية توينبي.

وما يقال على الدول يصدق على الأفراد حسب نظرية "ألفرد أدلر" في المعوقات التي تصيب البعض فتؤدي بهم إلى تعريض ذلك بقبول التحدي والنبوغ.

على الإنسان أن يستثمر مواهبه وما منحه الله من طاقات فكرية حتى يتم التطابق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، ألا تجد أمّاً تقول عن ابنها: (إنه ذكي بس يا خسارة لعبي)، ومعنى ذلك أنه بدد ما وهبه الله إياه من ذكاء، فغدا في معترك الحياة وفي دراسته قبل ذلك من الضائعين.

عامل أخير لم يشر إليه الفلاسفة ولا علماء النفس، وأعني به: توفيق الله، وقد يعد الكثيرون ذلك أمراً غيبياً؛ ولكني بصدد ذكريات سيتبين من خلالها أنه لولا فضل الله على لتعثرت في منتصف الطريق.

- ٢ -

يعتبر علماء النفس أن للسنوات الأولى من العمر أثراً كبيراً في تشكيل شخصية الإنسان، وهذا صحيح، ولن أشير إلا إلى تلك المعالم التي يمكن أن تكون مفيدة للقارئ والدالة على فضل ربي على.

التحقت بمدرسة الجمعية الخيرية الشرفية التي كانت تقع في شارع منشأ(*) بمحرم بك، وكانت تتكون من مدرستين: رمسيس للبنين، ونازلي

* نسبة إلى البارون دي منشه أحد أثرياء اليهود، والذي كان مقرباً من الخديو إسماعيل.

للبنات، وكانت على بعد أمتار قليلة من المنزل الذي فيه ولدت ونشأت إلى أن تزوجت، باستثناء سنوات أربع من عام ١٩٤١ إلى عام ١٩٤٥، حيث انتقلت الأسرة إلى القاهرة بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية والغارات على الإسكندرية، وكان المنزل مملوكاً لجدي لوالدتي.

كانت المدرسة تمثل التلاحم العضوي بين عنصرى الأمة، كما كانت رمزاً للرابطة القوية بين الدول العربية؛ فهي مدرسة أنشأتها جمعية خيرية (*) مسيحية لبنانية، ولازلت أذكر الاحتفال الذي كان يقام في بداية كل عام ميلادى؛ ميلاد السيد المسيح، وكان الاحتفال إسلامياً حيث تلاوة آيات من القرآن الكريم من "سورة مريم" من أحد القراء، يعقبها حديث من أحد أساتذة اللغة العربية والدين عن قصة السيدة مريم والسيد المسيح عليهما السلام.

وتجمع المدرسة بين أساتذة مسلمين وآخرين مسيحيين، مما جعلنى أميل إلى التسامح بين الأديان وكراهية التعصب.

ومع أن مرحلة الروضة كانت سنتين، فقد رأت إدارة المدرسة أن أبقى سنة أخرى قبل الانتقال إلى المرحلة الابتدائية، وكنت قد التحقت بالمدرسة فى سن الرابعة من العمر، وخاصة أن اللغة الإنجليزية كانت تُدرس ابتداءً من السنة الأولى ابتدائى.

كنت تلميذاً متوسطاً سواء فى التحصيل أو فى الذكاء؛ بل أذكر أنى رسبت فى اللغة العربية فى السنة الثالثة، واتصل مدرس اللغة العربية بأسرتى ليخبرها أن سبب رسوبى هو ضعف درجة الإملاء، وأنه لاحظ أنى أكتب لفظاً مقارباً فى الصوت للفظ الذى يُملئ على، ونصح أسرتى بالكشف الطبى على سمعى، وتبين بالفعل أنى فى حاجة إلى عملية "لحمية" أجريتها بالفعل، إلى هذا الحد كانت متابعة الأساتذة للتلاميذاً

* كانت المصروفات فيها عشرة قروش فى الشهر.

على أن أحب الأساتذة إلى نفسى كان مدرس الرياضيات؛ كنت معجباً
بإخلاصه الشديد فى العمل، ومحبته على تلاميذه، فضلاً عن تواضعه الجسم،
وقد انعكس ذلك على رؤيا لى لن أنساها ما حييت، كنت قد عاهدت الله
على أن أؤدى الصلاة ما حييت لا أنقطع عنها أبداً، وانعكس ذلك على
منامى، فرأيت الرسول عليه الصلاة والسلام فى صورة الأستاذ محمد عبد
النبي مدرس الرياضيات، وأنا وأسرتى مصطفىون أمام جهنم، وفيها أناس
يسبحون فى النار، وإذا بالرسول أو محمد عبد النبي يأخذ بيد أسرتى وأنا
بينهم بعيداً عن النار، ومن ثم ظلت علاقتى بهذا المدرس إلى أن أصبحت
أستاذاً بالجامعة أراسله ويرد على فى أسلوب أدبى رقيق، وقد رويت هذه
الرؤيا لابنه حين قابلته فى بنك مصر حيث عمل به، وكنت عميلاً للبنك.

بقى من ذكريات مدرسة رمسيس ذكرى مؤلمة؛ فقد تهدمت من أثر
الإصابة بقنابل فى عام ١٩٤١، ويبدو أن طائرات المحور كانت تقصد كوبرى
السكة الحديد المواجه للمدرسة لقطع الإمدادات عن الإنجليز، وعن جبهة
القتال غربى مصر عن طريق السكة الحديد، ومن ثم تعرض شارع منشأ
لعدة إصابات فى مواضع متعددة منه؛ منها فناء مكتبة البلدية حيث كانت
هناك شجرة للأرز يزيد طولها عن عشرين متراً فاحترقت، ثم ملجأ سان
جوزيف الذى كان فى مواجهة مدرسة سان جوزيف، وأقيم مكان مدرستى
والملجأ محطتان للبنزين، وقد بقيت طوال حياتى، ما أن تسوقنى قدمائى إلى
شارع منشأ حتى أشعر بإنقباض حزنأ على الأطلال، لعن الله الحروب التى
أحالت مناراً للعلم وملجأً للأيتام إلى محطتين للبنزين!

وهدوء شارع منشأ آنذاك طبع نفسى بطابع محبة الهدوء وكرامية
الصخب والضجيج، ومن أهم معالم هذا الشارع مدرسة "نبوية موسى"
الإعدادية الآن، والتى كانت آنذاك إعدادية وثانوية وكان اسمها مدرسة "بنات
الأشراف"، ومع قرب المدرسة من مسكنى، فلانى لم أر هذه السيلة الفاضلة فى
حياتى، وكنت أحمل فى نفسى لها ذكريات رائعة كنموذج لأوائل السيدات

المشتغلات من أجل قضية المرأة بتعليم البنات فى الإسكندرية والقاهرة فى غير صجيج المشتغلات بالحركة النسائية، والساعيات إلى الشهرة الكاذبة من أمثال "هدى شعراوى"، والتي ترجع شهرتها إلى أنها قرينة على باشا شعراوى أحد رعماء ثورة ١٩١٩، والتي كانت تصغر زوجها بأربعين عاماً، والتي استمدت شهرتها من مظاهرة نسائية ضد الاحتلال البريطانى، وربما تسببت بتحريضها على الخروج فى المظاهرة فى طلاق بعض المشاركات فيها!! ولا "درية شفيق" التى لم تكن ترى فى قضية المرأة إلا السفور الفاضح، والسعى الدائب إلى أن تكون وزيرة أوحتى نائبة فى البرلمان، ونخاب سعيها "أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض"، وما نفع الناس ولا قضية المرأة إلا استنارة العلم الذى عملت له "نبوية موسى" التى كان لها كلمة مسموعة فى محيط التعليم فى الإسكندرية؛ بل ولدى المسئولين فى مدينة الإسكندرية كلها، فجزاها الله عما قدمته لمصر من استنارة وأخلاق قويمه، حيث كانت تأخذ البنات بشئ كبير من الجد، والاستقامة، والأدب.

ثم مدرسة "سان جوزيف" والمملجا؛ فقد كان للأجانب دور كبير فى نشر العلم وفى الرعاية الاجتماعية والصحية؛ ففى الإسكندرية مدارس أجنبية كثيرة: فرنسية وإنجليزية، أهمها على الإطلاق "مدرسة سان مارك" التى أقامها الفاتيكان، وأما أهم المدارس الإنجليزية فـ "مدرسة فيكتوريا" - وفيها تعلم الملك حسين - ملك الأردن السابق؛ على أن فرنسا كانت أشد حرصاً على نشر الثقافة الفرنسية، وإن كان الاستعمار البريطانى لمصر مكّن من أن تكون اللغة الإنجليزية هى اللغة الأجنبية الأولى؛ ومع ذلك بقيت اللغة الفرنسية لغة عليا القوم وفى النوادي، كذلك كانت اللغة الألمانية مدرسة، أما الإيطالية فكانت لها مدرسة لتعليم الصنائع.

وللأجانب دور فى إقامة المستشفيات، وأفخم مستشفى بالإسكندرية هى المستشفى اليونانى والتي أقامها "كوتسيكا" صاحب مصنع الكحول - والتي

— ذكرياتي في حياتي ... من فضل ربي: أ.د. أحمد صبحي —

سُميت كذباً وزيفاً بمستشفى جمال عبد الناصر ، وما أكثر أكاذيب العسكر
وتزييفهم لا للتاريخ فحسب، بل حتى للمؤسسات حيث ينسبون لأنفسهم مالا
فضل لهم فيه!

ودون عروج إلى السياسة أو الخوض فيها، فإن الفرق بين ما قبل عام
١٩٥٢ وما بعده ملموس حتى في الشوارع؛ وما عليك إلا أن تقارن بين شارع
فؤاد أو أبو قير حتى فيكتوريا؛ حيث جمال المباني؛ فلا تكاد تخلو عمارة من
حديقة، ولا ترتفع عن خمسة طوابق في الأغلب، ثم شارع جمال عبد الناصر
- نخطط بعد عام ١٩٥٢ - حيث قبح المباني التي تصل إلى عشرة طوابق
فضلاً عن قذارة الشارع.

- ٣ -

والتحقت بقسم الفلسفة في كلية الآداب بالإسكندرية^(*)، وأصبحت
من حيث المستوى العلمي أفضل حالاً من المرحلتين السابقتين الابتدائية
والثانوية، وحصلت في السنة الثانية على الدرجات التي أهلتني إلى
الالتحاق بالقسم الخاص ، وكنا في قسم الفلسفة بعد التخصص ابتداءً من
السنة الثالثة عشرة طلاب بيننا طالبة واحدة عراقية؛ أما في التخصص حيث
تدريس مواد إضافية فقد كنا ثلاثة فقط، وكان أنبغنا بلا منازع الزميل "عبد
السلام القفاش" الذي عُيِّن معيداً في جامعة عين شمس، ثم اختاره أستاذنا
الدكتور "مصطفى زيور" في بعثة إلى المجلترا حيث اشتغل بالتحليل
النفسي، ثم تجنَّس بالجنسية البريطانية، وتزوج بالإنجليزية ولم يعد.

ومع أني لم ألمس أي تعصب ديني في المرحلة الابتدائية أو في عامين
قضيتهما في المرحلة الثانوية في "مدرسة المرقسية"، فإن الأمر قد اختلف في

* تجاوزت عمداً عن المرحلة الثانوية لأنى كما ذكرت - لن أشير إلا إلى ما يدل على
فضل ربي على وعلى مسيرة حياتي العلمية على نحو ظاهر.

قسم الفلسفة؛ فلم أحصل على تقدير "مقبول" في أى مادة من مواد الفلسفة منذ السنة الأولى حتى الرابعة إلا في المواد التي تولى تدريسها لنا "الدكتور نجيب بلدي"، فلسفة حديثة في السنة الثالثة، ثم حديثة وفلسفة علوم^(*) ودرجة الشفوى في السنة الرابعة؛ بل كان يدرس لنا في السنة الرابعة مدرّس فرنسي وباللغة الفرنسية "كازينف" مادتي الميتافيزيقا والفلسفة المعاصرة وكان تقديرى فيهما "جيد"، لا أسوق ما ذكرت تشهيراً، وقد غدوت أستاذاً بالجامعة؛ وإنما لأذكر فضل ربي على، فأنا أكن كل تقدير بل وإعجاب بأستاذنا الدكتور "يوسف كرم"، الذي كان متديناً حقاً، وأنا أعتبر أن التعصب متعارض مع التدين الحق سواء في المسيحية حيث يقول السيد المسيح: "أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وأى فضل لكم إن أحسنتم إلى من تحبون". وقوله "شمس الله تشرق على الأبرار والفجرة"، أو في الإسلام حيث قوله تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠) وتقديرى "ليوسف كرم" جعلنى حين أصبحت رئيساً للقسم أن اقترح تسمية قاعة للدراسة باسمه إلى جانب أستاذى "أبو العلا عفيفى" و"على النشار".

وتجلى اضطهاده لى فى امتحان الشفوى - ومازلت أذكر ما حدث كأنه وقع بالأمس: كان أمامه كتابان أحدهما للدافيد هيوم بالإنجليزية، والثانى "نقد العقل النظرى" لكائط بالفرنسية، وفتح صفحة معينة كان قد وضع فيها ورقة، وطلب منى أن أقرأ، وكانت جملة فى أربعة سطور فيها عبارات اعتراضية كثيرة، ثم قال: ترجم، وما أن بدأت أقول (حينما) ترجمة لكلمة Pendant حتى قاطعنى فى حلة ليس (حينما)، فقلت: (بينما) فقال مرة أخرى: ليس (بينما)، فقلت: (لما كان) فأعاد على: ليس (لما كان) فسكتُ ليقول هو: (طالما)، ولما انتهيت من الترجمة قال: اشرح، فبدأت بالقول: فى الفقرة أربع أفكار، فقاطعنى: أريد فكرة

* كان أستاذنا الدكتور ثابت الفندى قد أنتدب إلى منظمة العمل الدولية فى جنيف عامى ٤٨، ٤٩.

— ذكرياتي في حياتي ... من فضل ربي: أ.د. أحمد صبحي —

واحدة، وكانت قد بدت على وجه "يوسف كرم" الممتحن الثانى علامات الاستغراب لهذا التعنت، وكنت أعلم مسبقاً أن النتيجة "مقبول"، مرة أخرى أسوق ذلك لا للتشهير، ولا لجرد ذكر الحقيقة، وإنما لأتذكر حديث الرسول ﷺ:

(قل إن اجتمعت الأنس والجن على أن يضروك بشئ لن يضروك إلا بشئ قد كتبه الله عليك).

ومع أن تقديرى فى اليسانس كان "جيد"، فأنا الوحيد من بين زملائي جميعاً الذى أصبحت أستاذاً بالجامعة، وهذا من فضل ربي.

واشتغلت عقب تخرجى مدرساً فى "مدرسة الجمعية المصرية" مدرساً بالابتدائي؛ حيث لم أكن مقتنعاً بكلية التربية التى كانت الدراسة فيها عاماً بعد أن كانت عامين، وكان الدكتور "إسماعيل القباني" وزير المعارف آنذاك يعتبر التربية مؤهلاً أساسياً للتدريس، ومن لم يحصل على دبلوم التربية لا يعين فى المدارس الحكومية لا فى الثانوى ولا حتى فى الابتدائي.

وكنى المدرس الوحيد الذى يحمل مؤهلاً جامعياً فى المدرسة، ومع ذلك فقد كان المدرسون فيها يعملون بجهد وهمة، فكانت نتيجة المدرسة دائماً ١٠٠٪.

وحدثت مشادة بينى وبين ناظر المدرسة، لأنه استكثر على تدريس اللغة الإنجليزية^(*) لتلاميذ السنة الرابعة الابتدائية؛ لأنه لا يجازف بنتيجة الشهادة لمدرس حديث، بينما سائر المدرسين - وإن كانوا غير مؤهلين - فإنهم عوضوا ذلك بخبرة طويلة مكنتهم من أن تحظى المدرسة بسمعة ممتازة على مستوى المدارس الابتدائية بمحافظة الإسكندرية، واعتبرت ذلك تحدياً لى

* من الطرائف أنى كنت أكمل جدول اللغة الإنجليزية بمادة العلوم، ودخل مرة على مفتش العلوم ولم أكن استخدم وسيلة إيضاح وأخطأت فى بيان الفرق بين عدد أصابع الديك وعدد أصابع الدجاجة!!

بعد أن أوكل إليّ على مضض تدريس فصل بالسنة الرابعة الابتدائية. وذلك ما جعلني - دون فخر - جاداً في عملي ملتزماً بالمواعيد طوال حياتي حتى بعد أن التحقت بالجامعة حيث لا رقيب عليّ إلا ضميري.

وبعد أن قضيت بها سنتين ونصف انتقلت إلى "مدرسة العروة الثانوية"، ومع شهرتها بشغب معظم تلاميذها، فإن صلتى بهم كانت ممتازة إلى حد أن تقديرهم لي ظلّ سنوات عديدة، إلى حد أنه كنت أن توجهت إلى مصلحة حكومية لأداء حاجة لي فيها ثم تُقضى سريعاً، كانت زوجتي تقول لي: لازم قابلت تلميذاً لك من مدرسة العروة، وحين توجهت لشراء سيارة Lada لابني عام ١٩٨٥، وجدت مدير الفرع تلميذاً لي عرفني بنفسه ويسر لي استلام السيارة مع شلة الزحام عليها إذ كان ثمنها ٥٠٠٠ جنيه فقط!

وفي "مدرسة العروة" كان من بين تلاميذي: "محمد الكردي" الذي أصبح رئيس قسم اللغة الفرنسية، وكان يميل إلى الأدب العربي، وكان ينوي الالتحاق بقسم اللغة العربية، ولكنني نصحته بقسم اللغة الفرنسية، وكنت قد كلفته بترجمة كتاب *Discours de la méthode* لـ "ديكارت"، وترجمه وهو طالب في الثانوي، وكانت له اهتمامات أدبية وفلسفية، فضلاً عن أنه ومازال شديد التواضع وعلى خلق رفيع.

- ٤ -

وكان لإعارتي إلى البحرين منذ أكتوبر ١٩٥٦ أثر بالغ على مسيرة حياتي العلمية:

١ - قمت فيها بتأليف أول كتاب لي: "البحرين ودعوى إيران"، وكان "شاه إيران" الأخير لا يخلو مؤتمر صحفي له من إدعاء أحقية إيران في البحرين، وسلّمت الكتاب بعد تأليفه إلى اللجنة الثقافية بجامعة الدول العربية، والتي أحالته للمراجعة، وكتابة المقدمة إلى الدكتور

————— ذكرياتي في حياتي ... من فضل ربي: أ.د. أحمد صبحي —————

محمود على الداودي - عراقي الجنسية^(*)، وقد أعادني تأليف هذا الكتاب إلى الجو العلمي خارج نطاق المواد التي أدرسها؛ على أن ذلك كان أدنى أثر للمسيرة العلمية.

٢ - إنني أؤمن بأن للتلميذ النجيب من الأثر على تجديد أفكار الأستاذ بمناقشاته العلمية، كما كان منهج "سقراط" في الحوار وتوليد الأفكار، ومن ثم كانت دعوة مناهج التربية إلى نبذ التلقين.

وكان أنبغ تلاميذي في البحرين "محمد جابر الأنصاري" الذي أصبح أديب البحرين الأول بعد أن حصل على الدكتوراه من الجامعة الأمريكية في بيروت.

كنت أدرس فلسفة الأخلاق، وقمت بالنقد العنيف لمذهب المنفعة العامة، فقام بمعارضتي، وقدم لي في الحصة التالية بحثاً فيه مقارنة بين مذهب المنفعة وبين فكرة المصلحة في الفقه الإسلامي، وحيث المصلحة فثم شرع الله، وتوطدت صلتى "بجابر الأنصاري"، وبخاصة طوال الفترة التي كان فيها في بعثة في بيروت حيث المراسلات المتبادلة.

على أن أبلغ من ذلك في مسيرة حياتي العلمية ما كان من تلميذ لحيل الجسم رث الهيثة - أشعث أغبر لو أقسم على الله لأبره - اسمه "سلمان المدني"، كنت أدرس تاريخ صدر الإسلام، وخلافة أبي بكر الصديق، عقب وفاة النبي ﷺ، وأنها تمت بالإجماع، فرفع أصبعه في أدب ليقول: إن ذلك ليس صحيحاً، وقدم خلاصة حجج الشيعة وما حصل في سقيفة بني ساعدة، وأن عمر قد ساق الناس إليها سوقاً، كانت أول مرة في حياتي أسمع هذا الرأي، ومع أني أبديت إصراري على رأيي أمام الطلبة، فإنني تشككت في هذا الإصرار مني، وقلت في نفسي: هذه

* اكتفت اللجنة الثقافية بجامعة الدول العربية بشراء نسخ منه ونشرته على نفقتي.

مسألة ينبغي أن تُدرس، وإن ما في الكتب المدرسية السنية يحتاج إلى إعادة النظر فيه.

وانتهت إعارتي إلى البحرين بعد ثلاث سنوات بسبب اصطدام مع رئيس البعثة التعليمية، إن بعض الرؤساء يظنون أنهم يرزقون الناس من دون الله، ويطلبون الولاء، وربما أكثر من ذلك من رؤسيتهم ولأهل يصل إلى حد المذلة، وإلا كان قطع الأرزاق!

وفي صيف عام ١٩٥٩ ذهبت إلى بيت الدكتور "علي النشار"، وكانت قد انقطعت صلتى به منذ سنوات، وكان قد تولى تدريس علم الكلام لنا في السنة الثانية، كنت أعلم صلاته الوثيقة بالرئيس جمال عبد الناصر، ذهبت من أجل تقديم الشكوى ضد رئيس البعثة، فقال لي: ما رأيك أن تدع أمر هذه الشكوى لتتقدم لإعداد رسالة الماجستير، ووافقت على الفور، وهكذا في دقائق معدودات تحول الموضوع من تقديم شكوى إلى التقدم للماجستير، ذال لي - رحمه الله - ماذا تريد أن يكون موضوع رسالتك؟ ومع أني كنت قد تركت البحث العلمي الأكاديمي منذ عشر سنوات من عام ١٩٤٩ إلى عام ١٩٥٩^(*). فإني قلت على الفور: نظرية الإمام لدى الشيعة الإثني عشرية.

ورب ضارة نافعة! فمن إلغاء إعارتي تحولت مسيرة حياتي العلمية - بفضل الله وكرمه - إلى الماجستير ثم الدكتوراه والالتحاق بالجامعة.

كنت أنصح تلاميذي بعد أن أصبحت مدرساً بالجامعة أن يخالفوني الرأي؛ فيبدو على وجوههم الدهشة، فأسوق لهم كيف أن طالباً خالفني الرأي كان له الفضل على حين دفعني إلى اختيار موضوع رسالتي للماجستير، قليل منهم كان يقتنع، ولكن الأكثرية كانت خائفة، وهم معذورون، والناس على

* استدرأك: حصلت على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية عام ١٩٥٢، ومع ذلك لم أكن أميل إلى علم الاجتماع، وإنما إلى الفلسفة.

دين ملوكهم؛ إذ مصير معارضة الحاكم الاعتقال، كما أن مصير مخالفة أستاذ
رأيه الرسوب!

والتزمت في حياتي العلمية - وفي دراسية الفرق الكلامية بالذات
بالمناهج العلمى الذى يقتضى النزاهة والحياد، ودراسة آراء المخالفين فى
المذهب من كتب أصحاب المذهب لا من كتب خصومهم.

واتصلت بجماعة "التقريب بين المذاهب الإسلامية" فى الزمالك
بالعالم الجليل "تقى الدين القمى" (*). ثانى اثنين من مؤسسى هذه الجماعة،
أما الأول فهو الشيخ "محمود شلتوت" الذى نادى بعد أن أصبح شيخاً
للأزهر بأن المذهب الجعفرى الشيعى مذهب خامس إلى جانب المذاهب
السنية الأربعة.

وعاوننى الدكتور "النشار" - رحمه الله - كعادته مع طلابه على نشر
رسالة الماجستير والدكتوراه بالتوسط لدى دار المعارف، ومع أن مبيعات
رسالة الماجستير لم تزد على ألف نسخة خلال خمس سنوات، فإنه ما إن قامت
ثورة الخمينى عام ١٩٧٩ حتى نفدت الطبعة أى ٤٠٠٠ نسخة. واستلمت
العمل بعد إلغاء إعارتى عام ١٩٥٩ فى مدرسة "رأس التين" الثانوية للبنات
فى أول إنشائها، ومن تلميذاتى فيها "سامية أحمد جابر" التى أصبحت
رئيسة قسم الاجتماع بالكلية، ووالدة "أشرف حسن منصور" المدرس
المساعد فى القسم معى.

ونُقلت بعد عامين إلى "مدرسة الرمل" الثانوية القديمة، حين كان
ناظرها رمز الصرامة والانضباط - "فهمى جبر" (**). كان يقف على باب
المدرسة منذ الساعة ٧،٣٠ صباحاً وفى يده خيرزانة طويلة، فيسرع التلاميذ من

* إيراني الجنسية، شيعى المذهب.

** كان زوج عزيزة يوسف شقيقة وزير التعليم آنذاك السيد يوسف.

محطة باكوس إلى المدرسة، ولا يجرؤ تلميذ على السير على الرصيف المواجه حيث مدرسة إعدادية للبنات.

كما لا يجرؤ طالب على "قزقة اللب" في فناء المدرسة أثناء الفسح حيث المدرسون الأوائل موزعين في أركان الفناء حسب تعليماته، وقى أقل من خمس دقائق في طابور الصباح يكون أكثر من ألف طالب في الفصول.

ومع أن بعض آباء التلاميذ كانوا من عليّة القوم، ومن أصحاب النفوذ، فإنه لا يتردد في العقاب البدني لأي طالب مهمّل أو مشاغب^(*)؛ ومن ثم فقد كان أي زائر من كبار المسئولين أو حتى من الأجانب يطلب زيارة مدرسة مصرية حتى يتجهون به إلى "مدرسة الرمل" الثانوية القديمة؛ لم يكن يجلس في مكتبه وإنما يمر على الفصول، ويفتح كراريس الطلاب للتأكد من التصحيح باستمرار.

ومع ذلك فقد كان يساعد أي مدرس يطلب الإعارة للدول العربية، وكانت له كلمة مسموعة سواء لدى المسئولين في مديرية التعليم أو حتى في القاهرة.

أسوق هذه الذكريات التي قد يعدها البعض خروجاً عن الموضوع لأؤكد أن جميع المدارس التي عملت فيها آنذاك قد طبعتنى بطابع الجدية والإخلاص، فأنا مدين ليس لمن علموني فحسب؛ بل كذلك لمن عاصرتهم من نظار في مرحلة تدريسي بالتعليم العام.

وطوال تدريسي في التعليم العام لم أسمع عن شيء اسمه تسرب الامتحانات أو شراء أسئلة الامتحان، كانت لحفظ سرية الامتحانات طقوس غريبة أشبه "بالتابو" بصلد حجرة الكنترول، أو فتح مظاريف الأسئلة قبل توزيعها.

* وقد يعترض على ذلك القائمون على التربية، ولكن حقا المثل الإنجليزي القائل: استغن عن العصا وسوف يفسد الطفل Spare the rod and spoil the child.

لا أقول ذلك لأعيب الزمان الحال؛ ولكنها الحقيقة للأسف الشديد!

وحانت ترقيتى إلى مدرس أول، وكان من المتعذر الاعتذار عنها لأتفرغ لاستكمال الدكتوراه، إذ كانت الترقية تعنى الانتقال خارج الإسكندرية فى الوجه البحرى أو حتى فى الصعيد، وانتظرت مصيرى، وإذا بالشكاوى تنهال من الذين ترقوا فى سنوات سابقة إما إلى الصعيد، وإما إلى الوجه البحرى، أما من انتقل إلى الصعيد فيعد أنه أولى بعد أن قضى فيها عامين أو أكثر، وأما من انتقل إلى الوجه البحرى فيعد نفسه أولى بالعودة إلى الإسكندرية وقد قضى خارجها ثلاث سنوات أو أكثر، وأضيف إليها شكاوى متصلة بالظروف العائلية لمرض أحد الوالدين أو نحو ذلك.

وضاق الوزير من كثرة الشكاوى، فما كان منه إلا أن قضى بأنه: "لا أنت ولا هو ولا هو! يرقى فى نفس البلد أقدم مدرس بها"، وكان فى الفلسفة هو "العبد لله"، وليس فى الإسكندرية فحسب، بل فى "مدرسة العباسية" التى أشتهرت بأنها تنتقى أعلى المجاميع من بين الحاصلين على الإعدادية، وهذا من فضل ربى، ولا راد لفضله، هكذا دون سعى أو وساطة.

من تلاميذى فى هذه المدرسة النابغين "محمد رفيق خليل" الذى توثقت صلتى به منذ عرفته، أى منذ عام ١٩٦٤ إلى الآن، ومع أن لغته الأولى هى الفرنسية، فقد نبغ وتفوق على كل زملائه فى كلية الطب حيث الدراسة فيها باللغة الإنجليزية، فكان الأول دائماً حتى أصبح معيداً ثم صار أستاذاً للجراحة فى كلية الطب^(*)، وكان إلى جانب ذلك شغوفاً بالأدب والفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب حتى غدت كلية الآداب تختاره للإشتراك فى مناقشة الرسائل فى أقسام الفلسفة والتاريخ والحضارة.

* يشغل أ.د. محمد رفيق خليل حالياً منصب أستاذ أقسام الجراحة بكلية الطب - جامعة الإسكندرية.

ولم تكن في "مدرسة العباسية" خيرة الطلاب فحسب، بل اجتمع فيها آنذاك ثلاثة من المدرسين الحاصلين على الدكتوراه؛ إذ كان معي في عام ١٩٦٥ - وقد حصلت على الدكتوراه - إثنان آخران: أحدهما من كلية العلوم - قسم علوم البحار، والآخر من الزراعة قسم الدواجن، حتى كان طلاب المدرسة يطلقون عليها "كلية العباسية" إن تهكماً أو تقديرًا.

وكلفني في هذه الفترة أستاذي الدكتور "علي النشار" بالاشتراك معه في تأليف كتاب في الفترة المبكرة من الفلسفة اليونانية من طاليس حتى سقراط، وأرشدني إلى المراجع باللغة الإنجليزية، بل واستعار لي باسمه من مكتبة الكلية كل المراجع المتعلقة بالموضوع؛ الأمر الذي أفادني من جهتين: أن أظل على صلة بالمراجع الأجنبية، لأن أغلبية المراجع والمصادر في الفلسفة الإسلامية وفي موضوع رسالتي للدكتوراه كانت بالعربية، ثم التمكن من الفلسفة اليونانية لصلتها الوثيقة بالفلسفة الإسلامية.

وقد رأى الناشر - جلال حزي - لاعتبارات تجارية - أن يضع اسم الدكتور "النشار" دون إسمي - حيث كنت مجرد مدرس أول في مدرسة ثانوية، فما كان منه - رحمه الله - إلا أن ثار ثورة عارمة، وأجبر الناشر على أن ينزع الغلاف من النسخ بعد تجليدها، ويستبدل بها أغلفة أخرى عليها إسمي.

ولم أكن الوحيد الذي اشترك في التأليف معه؛ بل تبنى مشروعاً هو تتبع كل فيلسوف من الفلاسفة اليونانيين الأوائل، وبيان أثره في الفلسفات الإسلامية، والعصور الوسطى، والفلسفة الحديثة، وأشرك المعيدتين في ذلك الوقت: "علي عبد المعطى" و"محمد عبودي" و"عبد المجيد" ثم "عباس الشربيني" موجه أول اللغة الفرنسية فيما يحتاج إلى مراجع فرنسية، وفي مجال التحقيق أشرك معه من عين شمس وكلية البنات كلا من: "فيصل عون" و"سهير مختار"، وهكذا لا نجد أستاذاً يشجع تلاميذه على التأليف قبل حصولهم على الدكتوراه مثل "علي النشار"، كان - رحمه الله - شديد

التواضع يتبسط مع الجميع؛ غير أنه كان سريع الانفعال، ينتقل من الضد إلى الضد، إذا سمع ضجة أثناء محاضراته يشير إلى أحد الطلاب: (أخرج بره يا كلب!) وقبل أن يصل إلى باب القاعة يُرَبَّت على كتفيه قائلاً: (إسمك إيه، أدخل يا "حبيبي" ولا تتكلم مرة أخرى)، وبين يا كلب ويا حبيبي ثوان معدودات مما كان يدفع الطلاب إلى الضحك، وكان مسرفاً في التدخين^(*) في المحاضرات كما كان معطاءً إلى حد التبذير، وربما اقترض من غيره ليعطى من يسأله، ولكنه كان - رحمه الله - صافى القلب، نقي السريرة، لا يضمّر ضغناً ولا عداوة لأحد، بل لا يغتاب أحداً حتى من آذاه أبلغ الأذى، ولم يكن يخفى سراً له مما جعل البعض يكيد له كيداً بلغ من نفس شريرة حد علاقته بزوجته، ومن شخص كان قد أحسن له "الدكتور النشار" كل الإحسان - وذلك موضوع آخر - ومع ذلك لم يكن يقول أكثر من He is Lucky، وهكذا ينسب ما بلغه هذا الشخص إلى الحظ لا لأفضال "الدكتور النشار" عليه.

ومع أن أسرارهِ كانت معروفة للجميع، فإن سراً واحداً حرص على كتمانهِ، واستطاع ذلك: هي تلك الفترة التي عمل فيها مستشاراً سياسياً لمجلس قيادة الثورة، فلم يكن يشير إليها من قريب أو بعيد، والحمد لله أنه نجح في ذلك وإلا للحقه أبلغ الضرر، فالقريب من السلطان - كما يقول ابن المقفع - كراكب الأسد يحسده الناس وهو لا يعرف مصيره!

- ٥ -

ويبدو أن شكاوى أرسلت إلى رئاسة الجمهورية من بعض الحاصلين على الدكتوراه، وظلوا يعملون خارج الجامعات، وكان الدكتور "حسن البغدادي" رئيس جامعة الإسكندرية آنذاك يعدمهم - لاعتيادهم التدريس في مرحلة التعليم العام - غير جديرين بالتدريس في الجامعة .

* وقد أدى إسرافه في التدخين إلى سرطان الرئة الذي توفي به في سبتمبر عام ١٩٨٠. رحمه الله .

وقد لا يكون هناك مبرر لعبارة عبد الناصر في إحدى خطبه، حين قال العبارة المشهورة: "الرجل المناسب في المكان المناسب" (*)، فما كان من رئيس جامعة الإسكندرية إلا أن عدل عن رأيه السابق.

توقيت غريب بين عبارة عبد الناصر وعدول رئيس الجامعة عن رأيه وبين مسيرة حياتي؛ إذ كان عقب حصولي على الدكتوراه، ومن ثم فتح الباب أمام التحاقى بالجامعة، ولكن كان لابد من موافقة القسم، ثم الكلية على طلبى، ولكن حدثت مشكلة ما كنت لأحب الإشارة إليها لولا أنها تعبر عن قمة أفضال الله على، وما أكثر أفضاله! خلاف بين عميد الكلية الدكتور "ثابت الفندى" وبين "الدكتور النشار"، وباعتبارى تلميذاً للأخير، فقد رفض حين عرض طلبى على مجلس القسم، وانقسمت الأصوات بين مؤيد لعميد الكلية والأستاذ بالقسم، وبين مؤيد للدكتور النشار، وبين من وقف على الحياد إما لعدم إقحام نفسه فى موضوع هو مصدر خلاف بين الاثنين، وإما لأنه لا يعرفنى، وأرجى الموضوع.

ثم مشكلة فى قسم الجغرافيا بين أستاذين أحيلوا فيها إلى التحقيق الذى حكم بفصلهما معاً، ثم إشارة عتاب إلى عميد الكلية لأنه لم يحل دون وقوع ما وقع بين أستاذى الجغرافيا.

ويستقبل الدكتور "ثابت الفندى" (***) أو بالأحرى رأت الجامعة تقديراً لفضله أن يعار إلى جامعة بيروت عميداً.

وفى أول جلسة لمجلس قسم الفلسفة بالإسكندرية، تصدر الموافقة بالإجماع على تعيينى، إن القول بالمصادفة إنما هو تستر على الجهل بمعرفة العلة

* ترجع شهرة العبارة إلى أن الشعب المصرى كعادته فى التهكم على بعض الحكام حرقها إلى: الرجل المناسب.

** ولا أحل للدكتور ثابت الفندى إلا كل تقدير وإجلال، وقد كان له الفضل على بعد ذلك سواء فى حصولى على جائزة الجامعة التشجيعية، أو فى ترقيتى إلى درجة أستاذ، كما كنت أزوره فى بيته.

كما يقول أرسطو، وهل لابد أن تكون العلة ملموسة، ولم لا تكون «فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (الجمعة: ٤) علة لم تمر لي؟

وأقول في حق التعليم العام الذي ودعته بعد سبعة عشر عاماً قضيتها بين الابتدائي والثانوي: لا يرجع الفضل علىّ إلى من علمني في مرحلة التلمذة فحسب، وإنما الفضل كذلك علىّ إلى من عملت معهم مدرساً من نظار وموجهين؛ أما النظار فقد عودوني على الالتزام بالمواعيد دون أدنى تأخير، وأما الموجهون فبتقييمهم وتقويمهم لأدائي في التدريس.

على أن ذلك لا يعنى إطلاقاً انتقاص قدر من أسعدهم الحظ، وكانوا من المثابرة والذكاء ما أهلم للنبوغ، ومن ثم التعيين معيدين، وإنما مجرد الإشارة إلى أنه فاتك ذلك، فلا يعنى أنه قد فاتك القطار إلى السلك الجامعي.

والفرق بين الاثنين في رأيي هو الفرق بين أن يكون الوازع خارجياً من سلطة الناظر أو الموجه وبين أن يكون الوازع داخلياً من الضمير.

ولا أكتف سرّاً إن قلت إن الأمور في الكلية أو بالأحرى في قسم الفلسفة قد أصابتنى من البعض، وأركز على كلمة (من البعض)، بالإحباط. ولكن الخطورة تكمن في أن يكون هذا البعض في السلطة، وهذا ما أصابني بصدمة لم أستطع التكيف معها؛ لأن السلطة كانت مقترنة فيما سبق بالانضباط والالتزام.

وحين تجد أمام عينيك أكثر من ألف ورقة تصحح في اليوم الواحد، ويقع ذلك علناً دون اعتبار للقول المأثور: "وإذا بليت فاستتروا"، أما التدريس فقل ما شئت في التسبب فيه، من محاضرة المفروض أنها تستغرق ساعة تتم في ربع ساعة هذا إذا تمت، فذلك ما عجزت عن أن أتكيف معه؛ بل ولا حتى أن أجاوره ولا شأن لي به عملاً بقوله تعالى: «لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»، ذلك أن هزيمة ١٩٦٧ كانت قد وقعت. وأنا لا أراها نتيجة خلل

أو فساد في السلطة السياسية أو العسكرية فحسب، ولكنها راجعة إلى خلل أو فساد في المجتمع كله بما في ذلك الجامعة.

وأردت أن اعترض، وقدمت شكوى عن تسريب امتحان إلى نائب رئيس الجامعة آنذاك، ضد عميد الكلية الذي هو أستاذ في الوقت نفسه في قسم الفلسفة، وكان قد طلب الإطلاع على الأسئلة في جميع المواد خارج نطاق تخصصه، مع أن هناك توزيعاً للجان وضع الأسئلة في كل مادة، وقد روعي فيها التخصص.

وحُوِّلَت الشكوى إلى عميد الكلية الذي هو المشكو في حقه، وعُقد مجلس القسم على أثر هذه الشكوى، ولم أحضره، ولأن "المياه لا تجري في العالي" كما يقولون فقد قرر المجلس حرمانى من جميع أعمال الامتحان بما في ذلك التصحيح، وأتهم "الدكتور النشار" ظلماً وبهتاناً على أنه المحرض لى على هذه الشكوى، مع أنه لم يكن يعلم بها إلا مع من عرف من سائر الأعضاء، أى فى مجلس القسم.

واعتزلت القسم والكلية طوال الصيف، ثم اتصل بى صديق لم أره من مدة طويلة وهو أستاذ اجتماع فى بنات عين شمس، وطلب أن يلقانى على عجل، وذهبت إليه، فاحسست قلقه، ولم يكن يعلم بما حدث فى القسم والكلية؛ فإذا به يخبرنى أن كان فى مكتب عميد الكلية آنذاك، وكان فى المكتب (س) عضو القسم الذى ظل يحرض العميد طوال الوقت على إحالتى إلى التحقيق تمهيداً لفصلى أو حسب تصوره لإعادتى مدرساً بالثانوى، وطلب منى أن ألزم الحذر من المدعو (س). فشكرته، وفوضت أمري إلى الله.

ولكن الشهادة لله وهذه حقيقة ينبغى أن أذكرها أن العميد آنذاك لم يكن يحب ولا يميل إلى إلحاق الأذى بأحد حتى لو كان شاكياً له، ولم يقع منه طوال عملى معه ومعرفتى به أى إيذاء لأحد، لا لعضو هيئة تدريس وربما

ولا طالب، كانت تجاوزاته في رأي لا تتجاوز التهاون في التصحيح، وتسريب الامتحانات لا من أجل مصلحة أو منفعة أو أجر، وإنما مجرد "مجاملة".

وبقيت طوال الصيف وأنا في حالة نفسية سيئة لهذه القطيعة بيني وبين زملائي في القسم حتى من كانت علاقتي بهم ممتازة مثل المرحوم "الدكتور زيدان"، ولم يكن يخفف على هذه الحالة طول وجودي في المنزل إلا شلة تعلق ابنتي الصغرى "منال" بي، وسنها آنذاك ست سنوات، دون أن تدرك شيئاً. ومن الغريب أني كنت ألقى كل تقدير بل وإعجاب ممن ألقاه من الزملاء خارج قسمي!

وفي بداية العام الجديد طلبت أن يكون جدول تدريسي كله في كلية التربية^(*) حتى لا ألتقي بأحد في القسم، ووافق المجلس على الفور، وفي غير محاضراتي أذهب إلى المكتبة محاولاً أن أجمع مادة علمية لأعد بحثاً أو كتاباً عن الحارث المحاسبي.

وفي ديسمبر من عام ١٩٦٩ تقع المفاجأة التي هي قهم فضل الله عليّ حيث الانتقال من الشلة إلى الفرج ومن الكرب إلى السعادة.

- ٦ -

ويقع الانقلاب العسكري - المسمى بثورة الفاتح - في أول سبتمبر عام ١٩٦٩ في ليبيا، وعلى عادة العسكريين في الحكم، يستغنى بل ويطرد ثلاثة من أساتذة الجامعة الأجانب، بعد بدء العام الدراسي، أحدهما أستاذ كيمياء، والثاني في الاقتصاد، والثالث من قسم الفلسفة، ويتصل معمر القذافي بالرئيس جمال عبد الناصر لينتدب له بديلاً عنهم، ويقوم رئيس مكتبه بتوزيعهم: الكيمياء من جامعة القاهرة، والاقتصاد من جامعة عين شمس، والفلسفة من جامعة الإسكندرية، ويتصل "الدكتور حسن البغدادي"

* كان تدريس المواد الأكاديمية موكلاً إلى أستاذ الآداب؛ حيث لم يكن بها أساتذة إلا في المواد التربوية

تليفونيا "بالدكتور على النشار" ويطلب منه الاستعداد للسفر معاراً إلى ليبيا، ويعتذر، ويطلب منه البديل، ويقول له "الدكتور النشار" إسمي - فيطلب منه رئيس الجامعة حضوري فوراً إلى الجامعة لاستلام قرار رئيس الجامعة بإعارتى إلى ليبيا لأقوم بالإجراءات المتعلقة بالسفر على الفور، على أن تتم إجراءات موافقة مجلس القسم، ثم مجلس الكلية بعد ذلك، هكذا لأول مرة فى تاريخ الجامعات تتم موافقة رئيس الجامعة قبل موافقتى مجلس القسم والكلية، ولكنها إرادة الله!

وغادرت مصر فى ٢٦ ديسمبر ١٩٦٩، وفى يوم المغادرة كان اجتماع مجلس القسم للنظر فى إعارتى! ويعترض المدعو (س) قائلاً: يشتكى عميد الكلية ثم توافقون له على الإعارة، هل تكافئونه أم تعاقبون؟ ويفاجئهم "الدكتور النشار": "إنه على الطائرة الآن إن لم يكن قد وصل ليبيا بالفعل"، ويسقط فى أيديهم!

وفور وصولى إلى ليبيا ذهبت لمقابلة مدير الجامعة الليبية فى بنغازى: الدكتور "عمر التومى الشيبانى"، فيقول لى: إننا لم نطلبك، وقلت له: كنت أظن أنكم ستقولون لى لماذا تأخرت؟ وذهبت فى اليوم التالى إلى القنصلية المصرية فى بنغازى التى أخطرت النقيب "مصطفى الخروبي" المسئول عن شئون الجامعة فى مجلس الثورة، والذى أصدر أمره إلى رئيس الجامعة بأن استلم العمل فوراً.

ولم تكن هذه وحدها هى المفاجأة، إذ لم يكن المطلوب أستاذ فلسفة، وإنما أستاذ اجتماع، ونظراً لأن الاجتماع كان يتبع الفلسفة فى الجامعة الليبية، فقد طلبوا أستاذ فلسفة، وتبين أن الذى استغنى عنه مجلس قيادة الثورة ليغادر ليبيا فى خلال ٤٨ ساعة أستاذ المجلزى فى علم الاجتماع كان يقوم بأبحاث ميدانية فى ليبيا أدت إلى شكوك القيادة الليبية بأنه يقوم بالتجسس، واستلمت عملى فى الفلسفة بديلاً عن أستاذ الاجتماع..

مصادفات غريبة ولكنها مشيئة الله !

وذهبت لمقابلة "الأستاذ الدكتور على عيسى" رئيس القسم الذى كان أستاذاً للاجتماع والأنتروبولوجيا فى جامعة الإسكندرية، والذى أعرفه ويعرفنى منذ اشتغلت بأبحاث عقلية تحت إشرافه حين كنت طالباً فى معهد العلوم الاجتماعية لإعلاء تخطيط مناطق عشوائية فى منطقة القبارى عام ١٩٥٦، وأحالنى بدوره باعتبار أن تخصصى هو الفلسفة إلى "الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى"، وكانت أول مرة فى حياتى ألتقى فيها بهذا الأستاذ العظيم، ومع ما يشاع عنه من تجهم، فقد لقينى لقاءً كريماً، ويصلافاً أن جاء سكنى^(*) طوال إقامتى فى ليبيا فى الشقة التى تقع أسفل مسكنه فى العمارة نفسها، وقد كلفنى بتدريس كل من علم الكلام، وفلاسفة الإسلام، فضلاً عن فلسفة التاريخ.

ما أكرمك يا إلهى! من الحقد الجسد فى (س) فى الإسكندرية إلى أعظم أستاذ للفلسفة فى العالم العربى! بل ما أكرمك حين سخرت لى الحكام من أجل أن أنتقل من الضنك والكرب إلى ذروة السعادة، دون أن يقصدون أو يدركون!.

كانت إقامتى فى ليبيا من أسعد أيام حياتى كلها بالرغم من أن المرتب أدنى بكثير من مرتبات المعارين إلى دول الخليج، وترجع سعادتى إلى اعتبارات معيشية وأخرى علمية.

أما الإعتبارات المعيشية فتتلخص فى الآتى:

- ١ - كان قد سبقنى إليها شقيق لزوجتى، ثم عمل فيها بعلبى شقيق لى، وآخر لزوجتى، فضلاً عن شقيقة زوجتى وزوجها؛ فلم أشعر أنا ولا زوجتى بالغربة فى أى لحظة من اللحظات، إلى حد أنى لم أجد داعياً إلى العودة فى أول صيف إلى الإسكندرية، وجميعهم يعمل فى مجال العمارة.

* وهى الشقة نفسها التى كان يسكنها أستاذ الاجتماع الانجليزى الذى استغنوا عن خدماته فى ٤٨ ساعة، ومن ثم اشترى نفس أثاث مسكنه، وكانت الجامعة الليبية برود مساكن الأساتذة بالتقسيط عليه أثاثاً فخراً مستورداً من إيطاليا.

٢ - إن الأثاث كان فخراً إلى حد أني احتفظت بأكثره عند عودتي النهائية إلى مصر؛ بل مازال بعضه في حوزتي بعد أكثر من ثلاثين عاماً.

٣ - إنه مع صغر ما ادخرته من مرتبي، فقد مكنتني من شراء شقة في العمورة^(*) ولم أتمكن من شئ من ذلك من أية إعارة أخرى بعدها.

أما الإعتبارات العلمية فهي:

١ - قيامي بتأليف كتابي "في فلسفة التاريخ"؛ ذلك أنه كما يقول "هيجل": "إن بومه مينرًا لا تخلق إلا عند الغسق"، أي أن أحكم الأقوال لا تصدر إلا في أحلك الأوقات، وقد ألفت تحت تأثير الأسى والمهانة لهزيمة ١٩٦٧، وهو - في رأيي - أفضل كتاب لي خارج نطاق تخصصي، وقد حصلت به على جائزة الجامعة التشجيعية في أول عام لها عام ١٩٧٦، فضلاً عن أنه بداية معرفتي بشانين من أعظم أساتذة الفلسفة في العالم العربي: "الدكتور زكي نجيب محمود".

هذا وقد كانت المراجع التي استندت إليها ميسرة في مكتبة الجامعة الليبية بفضل "الدكتور عبد الرحمن بدوي"، إذ كانت من أفضل مكتبات الجامعات في العالم العربي.

٢ - الاستفادة العلمية من صحبة "الدكتور عبد الرحمن بدوي"، الذي يعد موسوعة لا في مجال الفلسفة فحسب؛ بل كان يقصده أساتذة اللغة العربية يسألونه في دقائق الأمور في اللغة والنحو، وقد كان هؤلاء الأساتذة من فطاحل الأساتذة في دار العلوم مثل "الدكتور عبد الله درويش" محقق كتاب "العين" للخليل بن أحمد.

ومع ما يظن عن "عبد الرحمن بدوي" أنه كان من الكلية إلى المكتبة لا يعرف غيرهما؛ فإنه قد زار معظم أرجاء ليبيا، كما كان المشتغلون بالشعر

* وكان المبلغ الذي ادخرته ٥٠٠٠ جـ قيمتها الآن ٢٥٠,٠٠٠ جنيه

من الليبيين يدعونه إلى مجالسهم ليقوم لهم ما يقرضونه من شعر من حيث الوزن والعروض والقافية.

وعليك إن التقيت "بالدكتور عبد الرحمن بدوي" ألا تجادله، وإنما أن تقف منه موقف التلميذ من الأستاذ، كما كنت أ فعل، حينئذ سيفيض عليك من علمه ما يتعذر أن تجده لدى أستاذ آخر.

وبما استفدته منه أنه نصحتني بشراء كتابين:

أما الأول؛ فهو تفسير "مجمع البيان في تفسير القرآن" في أربعة مجلدات للطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) من علماء القرن السادس؛ ومع أنه تفسير شيعي معتدل، فإنه فضلاً عن أنك تجد به أقوالاً لكبار أئمة الشيعة والمعتزلة، فإن تصنيفه الفذ لا تجده في أي تفسير آخر؛ إذ يشير إلى اللغة، والإعراب، والمعنى، والقراءات المختلفة للآيات، وأما الكتاب الآخر فهو: *History of Muslim Philosophy*، وهو يشتمل على مقالات تغطي كل فروع الفلسفة الإسلامية ومفكراتها حتى العصر الحديث بقلم عدد من كبار أساتذة الفلسفة الإسلامية في العالم الإسلامي كله، وقد ظهر في عام ١٩٦١، وحرره الباكتاني Sharif "شريف".

ومع أن عمل "الدكتور عبد الرحمن بدوي" في الجامعة الليبية كان فخراً لليبيا، فإنه قد ناله من الأذى ما يتوقع في ظل حكم العسكر الذين لا يعرفون قيمة عالم أو مفكر، ويسيثون إلى بلدهم بأكثر من أساءتهم له؛ ذلك إنه بسبب وشاية من طالب مغرور أو موتور مقرب من أمين اللجان الشعبية، ومع أن أذى اللجان الشعبية كان مقصوراً على الليبيين، فقد أعتقل "الدكتور عبد الرحمن بدوي" لمدة سبعة عشر يوماً، وقد كان يمكن أن يمتد اعتقاله لولا أن تصادف أن حضر لزيارته ابن أخته فلم يجده، فأخبرته بما كان من اعتقاله، فسافر إلى مصر على الفور ليخطر خاله شقيق الدكتور

عبد الرحمن: "ثروت بدوي" الأستاذ بكلية الحقوق، وصديق أمين اللجنة المركزية في مصر^(*)، والذي كان مقرباً من الرئيس السادات، والذي أصدر أمره بوصفه رئيساً لدولة الوحدة بين مصر وليبيا والسودان آنذاك في إبريل من عام ١٩٧٣ بالإفراج فوراً عن "عبد الرحمن بدوي"، ومن المأسى - وشر المأسى ما يضحك - وكما علمت أنه لا "معمر القذافي" ولا حتى وزير الداخلية "بشير هوارى" كان يعلم بأمر اعتقال "عبد الرحمن بدوي" - ومن ثم فإنه حين التقى القذافي بالثقفين في مصر - حسب طلبه - ولا أدري ما قصده من لقاء المثقفين؟ وأثار بعضهم ومنهم "لويس عوض" أمر اعتقال "عبد الرحمن بدوي"، فإنه لم يستطع الرد، وربما فوجئ بالموضوع كله، وهكذا العسكر لا يعرفون لعلم أو لفكر قيمة؛ إذ قد تفقد حريتك وربما حياتك كلها بسبب وشاية من مورتور.

ويغادر "الدكتور بدوي" ليبيا في إبريل ١٩٧٣، وأغادرها أنا بعده بعدة شهور بعد أن كان لي شرف العمل معه، ثم شرف توديعه إلى المطار.

ولقد سبعت حقاً طوال إقامتي في ليبيا إبان حكم العقيد معمر القذافي، ولكن ذلك شيء ورأيت في نظامه شيء آخر: إنها الدكتاتورية العسكرية المستترة خلف ستار من الغوغائية المسماة "اللجان الشعبية"، والغوغائية أو الديماغوجية شيء، والديمقراطية شيء آخر مختلف تماماً.

- ٧ -

وأعود لأستلم عملي في كلية الآداب بالإسكندرية، وأتقدم للترقية إلى درجة أستاذ مساعد في عام ١٩٧٣ أي بعد سبع سنوات من تعييني مدرساً، وتحظى أبحاثي من لجنة الترقيات بالتقدير، وبخاصة كتابي "في فلسفة التاريخ" ثم كتابي "في علم الكلام".

* الدكتور محمد حافظ غانم.

وأقدم في عام ١٩٧٦ لجائزة الجامعة التشجيعية لأول إنشائها في جامعة الإسكندرية، وتشكل اللجنة من كل من أ.د. "زكى نجيب محمود"، أ.د. "ثابت الفندى"، و أ.د. "محمد على أبو ريان"، وحين نخاب أمل (س) في أن أحصل على تقرير سلبى يجرمنى منها، فإنه سعى إلى تعطيل صدور التقرير المشترك، ثم قرار اللجنة لتفويت الفرصة على فى الحصول على الجائزة، وينجح فى ذلك؛ غير أن الأستاذ الدكتور "زكى العشماوى" نائب رئيس الجامعة يطلب من مجلس الجامعة مد المهلة المطلوبة، ويحث عميد الكلية آنذاك الدكتور "أحمد أبو زيد" على سرعة إرسال التقرير؛ إذ لا يليق بكلية الأدب فى أول إنشاء الجائزة أن يُحرم منها عضو بالكلية، وأن يفوت على الكلية شرف حصول عضو بها على الجائزة، ونخب الدسائس بفضل مروءة المخلصين من أمثال الدكتور "زكى العشماوى"، وهكذا يسخر الله للإنسان أحد أهل الخير ليبطل كيد الحائقين !

وكان كتابى هذا فرصة ذهبية لى للتعرف على واحد من اثنين من أعظم أساتذة الفلسفة فى العالم العربى، وكان قد كتب فى تقريره عن كتاب "فى فلسفة التاريخ": "هذا كتاب ممتاز بآى معيار تختاره للحكم؛ فهو ممتاز من حيث المنهج؛ لأن كل فصل من فصوله قد جُمع فى سياق متماسك ترتبط حلقاته بروابط منطقية ... وهو ممتاز من حيث المنهج كذلك إذا حكمنا عليه من زاوية المراجع التى استند إليها.. وامتياز المنهج لا بد أن يشتمل على صفة رأيناها واضحة فى هذا الكتاب، وهو الأسلوب العلمى الرصين المشرق؛ فلا حشو فيه ولا اقتضاب ... وهو ممتاز من حيث الموضوع ومادته، فقد تحكم المؤلف فى ميدانه تحكماً لم يجعل طرفاً من أطرافه يفلت من نظرتة .. والكتاب ممتاز فى أهدافه الثقافية".

وسعيت إلى لقاء "الدكتور زكى نجيب"، وقد كان الدكتور "محمود زيدان" تلميذاً له فى جامعة القاهرة، وهو الذى رشح "الدكتور زكى"

ليكون عضواً في لجنة الحكم، وظلت صلتى "بالدكتور نجيب" ممتدة منذ ذلك الحين إلى يوم وفاته عام ١٩٩٤ رحمه الله.

وهكذا أعد نفسي سعيد الحظ بالتعرف على أعظم أستاذين في الفلسفة، لا في مصر وحدها وإنما في العالم العربي: "عبد الرحمن بدوي" و"زكي نجيب".

وبحصولي على الأستاذية المساعلة عام ١٩٧٣ بدأ إشرافى على طلبة الدراسات العليا في مجال الفلسفة الإسلامية، وكان "الدكتور النشار" قد غادر جامعة الإسكندرية إلى المغرب بعد أن طفع الكيل وزادت المكائد ضده، غادرها إلى الرباط، حيث لقي كل تقدير وإجلال من ملك المغرب الملك الحسن، وحقاً لا كرامة لنبي في قومه!، فقد كان "الدكتور النشار" ثانياً اثنين من أهل الفكر والعلم المقربين من الملك الحسن، أما الأول - أو الأولى فهي "عائشة عبد الرحمن" المشهورة بلقب "بنت الشاطئ". ولم أره بعدها إلى أن توفاه الله في سبتمبر من عام ١٩٨٠، وقد قمت بحمد الله تقديرأ له حين أصبحت رئيس القسم في عام ١٩٨٤ بتكريمه في مظهرين: الأول إطلاق اسمه على إحدى قاعات الدراسة بالقسم، والثاني في عمل كتاب تذكاري له، وربما كان أول كتاب تذكاري تكريماً لأستاذ، وينبغي على أن أذكر بالفضل عميد الكلية آنذاك - الدكتور "عاطف غيث" الذي كان يحبه ويقدره.

قمت بالتدريس لمرحلتى الليسانس والدراسات العليا؛ أما في مرحلة الليسانس ربما بتأثير أنى كنت مدرساً بالتعليم العام، كنت ملتزماً غاية الالتزام بمواعيد المحاضرات، ولا أسمح لطالب أن يدخل بعد دخولى، فإن كانت المحاضرة الأولى في الساعة الثامنة، فإنى أسمح بالدخول بعد تجمع المتأخرين بعد بداية المحاضرة بربع ساعة من أجل القادمين من خارج الإسكندرية، ومعهم الإسكندريون بطبيعة الحال بعد أن أقول لهم مداعباً: "لأجل الورد يسقى العليق"، كما كانت الصفوف الثلاثة الأولى - إن كانت المحاضرة في

مدرج العبادي أو مدرج أحمد فكري - مخصصة للطالبات، وأذكر أن طالباً قد كتب لي ورقة يقول إن ذلك مخالف لفعل الرسول ﷺ؛ حيث النساء يؤدين الصلاة في آخر المسجد، فرددت عليه بأنني أحقق نفس هدف الرسول نفسه وهو درء الفتنة؛ إذ أنها ستقع لو تجاوز الطلبة مع الطالبات في الصفوف الأخيرة، وبخاصة بعد أن بلغ عدد طلبة القسم في بعض السنوات إلى ما يقرب من ألف طالب في الدفعة الواحدة.

وفي الامتحانات كنت ملتزماً ألا يزيد عدد ما أصححه في اليوم الواحد عن مائة ورقة، خمسين في الصباح ومثلها في المساء، وأعتقد أن هذه هي طاقة المصحح إن التزم الدقة في القراءة، وتفرغ تماماً للتصحيح عقب الامتحانات .

أما في الدراسات العليا، فقد أشرفت على عدد من الرسائل، وكان من بين رسائل الدكتوراه رسالة متميزة "لعبد الفتاح فؤاد"، وكان قد حصل على الماجستير تحت إشراف الدكتور "علي النشار" في موضوع: "الأصول الرواقية في الآراء الكلامية"، ثم سجل تحت إشرافي موضوع "متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجري، مسكويه - السجستاني - التوحيدي".

وجاء (س) من بيروت، وأصبح رئيساً للقسم، فسأه أن تكون رسالة للدكتوراه تحت إشرافي، وتشكلت لجنة الحكم مني ومن (س) والدكتور "عاطف العراقي"، الأستاذ المساعد بآداب القاهرة - وكان أول لقاء لي به، وكتب (س) تقريراً سلبياً كله تهجُّم على الرسالة، ولا يخلو من أخطاء فنية^(*)، وكتب الدكتور "عاطف العراقي" تقريراً ممتازاً عن الرسالة، وحلاً للإشكال فقد أراد "الدكتور العشماوي" حين كان عميداً للكلية أن أسلمه الرسالة، وأن اقترح عليه أسماء ثلاثة من أساتذة

* منها قوله في التقرير إن الحشوية فرقة من الحنابلة ظهرت في القرن الثاني للهجرة، مع أن الإمام أحمد بن حنبل قد توفي عام ٢٤١هـ

الفلسفة الإسلامية في مصر ليعث لأحدهم من دون أن أعرف، ليطلب منه تقريراً بالصلاحية أو عدمها عنها، ووجدته حلاً رائعاً، ولكن للأسف الشديد رُقى "الدكتور عشاوي" ليصبح نائباً لرئيس الجامعة، وحل محله الدكتور "أحمد أبو زيد".

وعرض (س) على مجلس القسم - وقد أصبح رئيساً - أن يبعث بالرسالة إلى د. إبراهيم بيومي مذكور، ومع أن اللائحة تقضى بتشكيل لجنة المناقشة باقتراح من المشرف، وبالرغم من معارضتي، فإن مجلس القسم خذلني، وفرض على اقتراح رئيسه.

أروى بعد ذلك ما حدث بالتفصيل، أرسل لي الدكتور "مذكور" يطلبني، وقال لي: حلاً للخلاف بينك وبين زميلك فسأقترح أنا إجراء بعض التعديلات على الرسالة ولم يكن بعد قد قرأها، ثم تأتيني الرسالة بعد التعديل، لأكتب تقريراً بالصلاحية ووافقت، وطلب مني أن أخطر (س) بالحضور لمقابلته - وكما ظننت - ليبلغه بالحل؛ ولكني فوجئت بالدكتور "مذكور" يطلبني لمقابلته للمرة الثانية ليسلم لي تقريراً كله انتقاص للرسالة، وأن ما فيها كلام "دشت"، وهذا تعبير سمعته من (س) عدة مرات، فقلت "للدكتور مذكور": ليس هذا ما اتفقنا عليه! فاحمر وجهه واستلمت منه تقريره السلبي الذي طالبني أن أسلمه لعميد الكلية، وكانت محنة لي بأشد مما هي محنة للطالب، واعتبر "الدكتور مذكور" أن مهمته قد انتهت بكتابة تقرير يكرر فيه ما كتبه (س).

ولكن الإنسان لا يعدم في أشد الحن أن يجد من يفعل الخير، ونادى "الدكتور العشاوي" (س)، وطلب منه أن يكتب التعديلات التي يطلبها على الرسالة إن بطلب الإضافة أو الإلغاء، ثم يكتب تقريره بالصلاحية، وقد كان، ونوقشت الرسالة ونالت مرتبة الشرف الأولى بعد أن فقدت تماسكها بسبب الإلغاء على حد تعبير المناقش المحايد الدكتور "عاطف العراقي".

ومنذ ذلك الحين من عام ١٩٧٦م، توطدت صداقتى الحميمة، أنا و"الدكتور عبد الفتاح" بصديق العمر الذي بدأت صداقتى له من محنة أمتحنت بها أنا و"الدكتور عبد الفتاح"، أزوره فى منزله، بل وأبيت عنده، أشاركه فى مناقشة الرسائل التى يشرف عليها، ومن أفضلها رسالتى الماجستير والدكتوراه للدكتورة "زينب عفيقى" عميلة كلية الآداب فى المنوفية، ثم رسالة الدكتوراه للدكتور "أحمد الجزار"، والتقيت من اشتراكى فى مناقشة الرسائل التى يشرف عليها "الدكتور عاطف" بالعالم الجليل المرحوم الدكتور "أبو الوفا التفتازانى".

كما أشركنى فى مناقشة الرسائل التى يشرف عليها المرحوم الأستاذ الدكتور "كمال جعفر" رئيس قسم الفلسفة الإسلامية فى كلية دار العلوم، والذي سيرجع إليه الفضل فى إنقاذى من محنة تسبب فيها الدكتور إبراهيم مذكور والتي تتعلق بترقيتى إلى درجة أستاذ، ولذلك حديث آخر.

هكذا لا يعدم الإنسان ما دام على الحق أن يسخر الله له من يقف إلى جانبه مهما كان حقد الحاقدين، وذلك من فضل الله، ولنا فى قصة سيدنا يوسف عبرة.

وكانت سعادتى فى مناقشة رسائل خارج الإسكندرية، أكثر من سعادتى فيها^(*)، إذ توقف إشرافى على الرسائل إلى أن رحل (س) فى إغارة إلى بيروت.

ولم يضايقنى فى مناقشة رسائل مع الأستاذ الدكتور "محمد على أبو ريان" إلا عدم التزامه بمواعيد بدء المناقشة، وأذكر أنى اشتركت فى مناقشة رسالة فى شهر رمضان، كان موعد بدئها فى الساعة التاسعة مساءً، ولكنه ذهب إلى ندوة لدى المحافظ فى قصره، وقد كان صديقه - الدكتور "نعيم

* استدراك: على أنى سعدت بالإشراف ومناقشة رسالة الدكتور محمد أحمد عبد القادر، وقد حصل على الليسانس عام ١٩٧٤، وعين معيداً وترجع فى الوظائف الأكاديمية حتى درجة أستاذ بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية

أبو طالب"، ولم تبدأ المناقشة إلا في الساعة الثانية صباحاً بعد أن ذهب لصديقه الطالب، وكاد يضيع علينا السحور؛ إذ انتهت المناقشة قبيل الفجر، هذا وقد اشترك الدكتور "أبو ريان" معي في مناقشة رسالة الدكتوراه "لشادية أنور الصفتي" المدرس المساعد آنذاك بتربية الإسكندرية.

أما في القاهرة فقد سعدت حقاً بالاشتراك في مناقشة رسائل سواء تحت إشراف الدكتور "عاطف العراقي" في آداب القاهرة، أو في دار العلوم تحت إشراف الدكتور "كمال جعفر"، وفي صحبة "الدكتور عاطف" الذي كان يستضيفني في بيته كنت ألتقي بالأستاذ الدكتور "أبو الوفا المتفتازاني"، كما ألتقي في صحبة الدكتور "كمال جعفر" بكل من الدكتور "عبد الرحمن بيصار" وكيل الأزهر، والدكتور "حمدي زقزوق" - وزير الأوقاف بعد ذلك.

وقد أتاح هذا الاشتراك في عدد من الرسائل أن يعرفني معظم الدارسين في حقل الفلسفة الإسلامية في معظم جامعات مصر، وكنت أحظى - بحمد الله وفضله - بينهم جميعاً بسمعة طيبة؛ أما في الإسكندرية فقد كانت سعادتي الحقة في التدريس سواء في مرحلة الليسانس أو في الدراسات العليا، كانت هذه هي الحال في الأعوام من ١٩٧٣ - ١٩٧٧ حيث أُتيحت لي فرصة الإعارة إلى الجامعة اليمنية في صنعاء.

أما عن مؤلفاتي في هذه الفترة، فقد أعدت طبع كتابي "في علم الكلام" بعد إضافات هامة إليه، وأعتبر أن بين كتابي وكتابي الدكتور "النشار" والدكتور "عبد الفتاح فؤاد" اتصال؛ أما "الدكتور النشار" فقد كان يركز على دور النشأة ويستفيض في الحديث فيها بالنسبة لأي مذهب من المذاهب، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة، وأما أنا فقد كنت أتبع أهم الشخصيات حتى مرحلة نهاية المذهب، وأما "الدكتور عبد الفتاح" فقد استكمل ما كنت أود أن أكتب فيه وهو الاهتمام بمذاهب أخرى غير المعتزلة

والأشاعرة، ومن ثم فإن كتابة العقائد الإيمانية قد اشتمل على ثلاثة مذاهب أخرى وهى مذهب السلف، ثم الماتريدية، والظاهرية.

أما عن مؤلفاتي الأخرى فى هذه الفترة، فقد كتبت الجزء الأول من كتابى "فى فلسفة الحضارة" عن الحضارة الإغريقية، ثم توقفت، وقد كنت أود أن أتبع كل حضارة من الحضارات الثلاث فى أطوارها الثلاثة: النشأة والازدهار ثم الانهيار، ولكن اهتمامات أخرى حالت دون هذا، وأعرضت عنه فترة طويلة من عام ١٩٧٦، فضلاً عن أنى كنت أعتبر أن الحديث عن الحضارة الأوروبية يحتاج إلى متخصص فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة إلى أن عرضت الفكرة أخيراً على الزميلة الدكتورة صفاء عبد السلام، واشتركتنا سوياً فى كتاب "فى فلسفة الحضارة"، وقد كتبت أنا عن الحضارة الإغريقية ثم الإسلامية، وكتبت هى عن الحضارة الأوروبية باقتدار، بل واشتمل الكتاب على إرهابات عن كل من الصهيونية والعولمة والتنبؤ العلمى بانهارها وفقاً لاعتقد من قوله تعالى: "وتلك الأيام نداؤها بين الناس"

- ٨ -

كانت فترة إعارتى إلى اليمن من عام ١٩٧٦ - ١٩٨٠ فترة خصبة حقاً، لا من الناحية العلمية فحسب بل من نواح أخرى؛ فقلد أحببت شعب اليمن وما فى شبابه من نهم فى طلب العلم بالرغم من فقره، وكانت من أحب الأماكن إلى منطقة "باب اليمن" بالرغم مما فى ظاهرها من تخلف، إن زيارة عابرة لها تنقلك عبر التاريخ إلى الوراثة ستة قرون على الأقل، وتكاد تكون معظم المساكن فى هذه المنطقة أثرية، ومن ثم كان يقصدها السياح، وكان يشاركنى فى حب اليمن وباب اليمن الصديق الذى تعرفت عليه فى هذه الإعارة الدكتور "عبد الغفار مكاوى" والذى دامت صداقتى ومحبتى له.

على أن تعلقى باليمن لا يقف عند الاعتبار السابقة، وإنما لنظرى إلى التدخل المصرى العسكرى فى اليمن فى عام ١٩٦٢؛ هذا التدخل الذى

كان من أهم عوامل هزيمة ١٩٦٧، فلقد أستنزفت فيه عسكرياً واقتصادياً بل وأخلاقياً، وأما بالنسبة لليمن، فقد أدى بها إلى سلسلة من الانقلابات العسكرية.

وكما ذكرت في كتابي "هاؤم اقرأوا كتابيه" أن رسالة مصر هي الدفاع عن العرب والإسلام؛ ومن ثم فإن أزهى عصورها عصران، حين واجهت كلا من الصليبيين والتتار، ومن ثم فإن أبطالها الحقيقيين هما صلاح الدين وقطز مع أنهما غير مصريين، وأسوأ عصور مصر حين تحارب مصر - مدفوعة بقوى أجنبية - عرباً أو مسلمين، وذلك ما كان من حرب المهديين في السودان لصالح بريطانيا، وقد أعقب ذلك الاحتلال البريطاني لمصر على مدى سبعين عاماً، ثم التدخل المصري في اليمن ومنازلة المملكة العربية السعودية فيها.

ومع أن "محمد حسين هيكل" كان ناصرياً، فإنه اعترف بالحقيقة حين سمى حرب اليمن بصيد الديك الرومي؛ حيث دفعت الولايات المتحدة إسرائيل عبد الناصر إلى التورط في حرب اليمن على جهل منه بحقائق التاريخ والجغرافيا، أما حقيقة التاريخ، فإن اليمن قد دوخت كل من حاول احتلالها بدءاً من الدولة العثمانية - أقوى دولة وقتئذ - إلى المملكة العربية السعودية حين حاولت احتلالها في الثلاثينيات من القرن العشرين، حتى اضطر الجيش السعودي إلى الانسحاب بعد أن فرض عليه اليمنيون نزع سلاحه بعد أن كان قد وصل إلى الحديدة في أقصى الجنوب، وذلك كله بسبب الطبيعة الوعرة للجبال اليمنية، وكانت بريطانيا هي الدولة الوحيدة التي أدركت هذه الحقيقة؛ فمع أنها استولت على كل العالم الإسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإنها تحاشت كلا من أفغانستان واليمن مكتفية باحتلال "عدن".

أقول إن أسوأ عهود مصر حين حاربت المهديين، وقد أعقب ذلك الاحتلال البريطاني لمصر ثم هزيمة ١٩٦٧، التي تعد أبشع هزائم مصر طوال

تاريخها كله، كانت مصر نظراً لموقعها الجغرافي معرضة للهزيمة من القوى الكبرى في التاريخ: الإسكندر - الرومان ثم العرب - العثمانيون - الإنجليز، ولكنها في حرب ١٩٦٧ كانت الهزيمة من دولة صغيرة حديثة - وفي خلال ساعات - وإن قيل عنها ستة أيام، وهي هزيمة دفع وما زال يدفع ثمنها العالم كله إلى يوم الناس هذا وربما لعقود قادمة؛ فالانقلاب العسكري في مصر هو المستول عن ضياع فلسطين فضلاً عن تهويد القدس.

لا أريد أن أخوض في السياسة؛ ولكن حين ذهبت إلى اليمن، شعرت أن على كل مصري هناك مسئولية تجاه اليمن التي حاربنا فيها منساقين إلى ما خططته لنا الولايات المتحدة وإسرائيل.

هذا ومن عادة الانقلابات العسكرية - لكي تقيم لنفسها مجداً زائفاً - أن تشوه التاريخ كله قبلها، ذلك ما فعلته "حركة أتاتورك" تجاه الدولة العثمانية؛ مع أن تركيا لم تدخل التاريخ إلا في عصر العثمانيين، وذلك ما فعله انقلاب ١٩٥٢ حين شوه تاريخ الدولة العلوية؛ مع أن مصر لم تدخل العصر الحديث إلا على يدى محمد على.

ولاحظت أن المخطط نفسه بالنسبة لليمن من تشويه للزيدية^(*)، وللمذهب الزيدى؛ فشعرت أنه يقع على عاتقى "إعادة الاعتبار" لمذهب من أجل المذاهب، وأكثرها تفتحاً وتحراً، وإعادة الاعتبار هذه ليست من عندى، وإنما قالها لي مفتى اليمن الشيخ "أحمد زبارة"؛ إذ بعد تأليفى كتاب "الزيدية"، قال لى: كنا متشوقين إلى من يعيد الاعتبار إلى المذهب بعد الهجوم العنيف عليه، وكنت أتوقع أن يقوم بذلك يبنى مخلص لبلده ولمذهبه، ولم أكن أتوقع أن يأتى ذلك من "مصرى".

* أما دعوى التخلص من الرجعية ممثلة فى حكم الأئمة، فقد تخلصت عُمان من حكم السلاطين، ودخلت العصر الحديث دون حاجة إلى انقلاب عسكري، بل على يدى قابوس ابن السلطان تيمور.

ولكن بعد هذه "الهوجة" من طمس الحقائق، انتشر كتابي "الزيدية" وكان من أكثر كتبي انتشاراً، وإن كان هذا قد ضايق بعض "البعثيين" الذين كانت لهم السيطرة فترة ما على وزارة الثقافة في اليمن، ومن ثم كتب أحدهم قائلاً: إن بعض الأساتذة المبعوثين يأتون إلى اليمن للتجار في الكتب، ولم يكن كتابي "الزيدية" مقررًا إطلاقاً في الجامعة، ومن ثم كان ردى عليه أن وكيل الثقافة لا يميز بين نشر تراث وبين المتاجرة، وكيف يعرف ذلك من أخطأ في خطابه إلى الجامعة، والذي لا يتعدى خمسة سطور ثلاثة أخطاء نحوية!

واعتبر نائب رئيس الجامعة ردى شديد اللهجة، ولكنى كنت مُصراً ألا أغير فيه حرفاً، بعد أن أشرت إلى أن كتاب "الزيدية" قد استغرق منى جهد أربع سنوات متصلة، ولو كنت أسعى إلى الربح لكتبت مقالات في المجالات الثقافية في دول الخليج.

ومع أن كتاب "المذهب الزيدي" قد صدرته وزارة الثقافة في اليمن^(*)، فإنه نظراً لأنه ليس للدولة السيطرة على مناطق القبائل، فإن الكتاب كان يباع على الأرصفة في مدينة "صعلة" في شمال اليمن، حيث مقبرة الإمام "يحيى بن الحسين"، المؤسس الثاني للمذهب الزيدي، والذي يرجع إليه الفضل في انتشار المذهب واستقراره في اليمن، وكتاب "المذهب الزيدي" هو خلاصة لأراء الإمام "القاسم بن محمد".

ولقد انتشر "كتاب الزيدية" بعد مغادرتي اليمن بأكثر مما كان حين كنت فيها إلى حد أن الناشر الأخير للكتاب "حسان كريديه" طلب منى أن أكتب عن "الإباضية" بمثل ما كتبت عن "الزيدية"، فكان ردى: لا بد أن

* وقد أدت مصادرة الكتاب إلى شكوى من بعض علماء المذهب إلى رئيس الجمهورية أنه في الوقت الذي تسمح فيه الدولة بدخول كتب جنسية تصدر كتاباً علمياً، الأمر الذي أدى إلى صدور قانون جديد للمطبوعات، وكان ذلك قبيل مغادرتي اليمن نهائياً في عام ١٩٨١.

أذهب إلى "عمان"، وأن أقيم فيها ثم أن يتيح لي "الإباضيون" ما أتلقه لي "الزيود" من إطلاع على مخطوطاتهم.

هذه هي خلاصة تجربتي في اليمن، أحببت اليمنيين؛ ومن ثم كان إهداء كتابي "الزيدية" إلى من قل تعالى فيها: "بلدة طيبة ورب غفور" إلى البلد الطيب والشعب العريق، لقد خرجت منها بتأليف كتابي "الزيدية"، فضلاً عن تعرفي بزميل لي في الإعارة الصديق العزيز نادر المثل خلقاً وعلماً "عبد الغفار مكاوي".

ولما كان الإمام "يحيى بن حمزة" من أكثر الشخصيات التي جذبتني من مفكري الزيدية، فقد أفردت له كتاباً خاصاً؛ مع أنني لم أفرد كتاباً عن أي شخصية من المتكلمين؛ فكان كتابي: "الإمام يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية"، وكان لتلميذي الدكتور "سيد مختار محمد حشاد" الفضل في أن صور لي مخطوطة كتاب "الشامل" أهم كتب الإمام يحيى بن حمزة.

- ٩ -

ويدوم فضل الله عليّ بالرغم من كيد الكائدين وحنق الحانقين، فلقد تقدمت أثناء إعارتي لليمن للترقية إلى درجة أستاذ، وطلبت من الصديق الدكتور "محمود زيدان" أن يطلب من الأستاذ الدكتور "إبراهيم بيومي" مذكور "ألا يكون (س) ضمن لجنة ترقيتي، وتشكل اللجنة من الأساتذة الدكتور مذكور والدكتور ثابت الفنلدي، والدكتور كمال جعفر، فإذا بالدكتور مذكور يكلف (س) أن يكتب تقريره بدلاً منه، ثم يوقع عليه هو بإمضائه، وهذا ما تبينته عن يقين؛ إذ أستطيع أن أعرف أي تقرير يكتبه (س) من بين مائة تقرير، إذ هو كالطبل الأجوف في نقله العنيف دون حيثيات، بل ولا يخلو من أكاذيب، ففي بحث لي عن مقارنة بين منهج التحديث ومنهج التاريخ، يزعم كذباً أنني كتبت عن منهج المؤرخين دون إشارة إلى ابن خلدون، مطمئناً إلى أنه ليس هناك من يراجع.

وعرضت التقارير على لجنة الفلسفة، وكعادة الدكتور مذكور فرض تقريره على اللجنة حتى دون أن يُطلع الأعضاء عليه؛ إذ ليس من حق أحد أن يراجع، بل حتى أن يطلع عليه، يكفي أن يقول تقريرى إيجابى مثل التقريرين الآخرين، وتعتمد اللجنة تقريره مجرد أنه تقرير الدكتور مذكور.

ويصل التقرير إلى الكلية، وحسب تعبير العميد الدكتور "أحمد أبو زيد": أعجب تقرير قرأته فى حياتى، إذ المقدمات لا تفضى إطلاقاً إلى النتيجة، فالمقدمات نقد عنيف ثم النتيجة أنه "يرقى"، واستصدر العميد قراراً من مجلس الكلية برد التقدير إلى مقرر اللجنة، واستشاط الدكتور مذكور غضباً، وحين اتصلت به تليفونياً لأطلب منه حل الإشكال، قال بالحرف الواحد: مجلس كلية الآداب يعبث، إن أحداً لا يرد له كلمة، وإنه لن يكتب حرفاً واحداً لتعديل التقرير أو تغييره، وتعقدت المسألة.

وحين تبين عناد الدكتور مذكور تدخل الدكتور "كمال جعفر" أثابه الله خبراً، وكتب سطرين إثنين: (هناك ثلاثة تقارير: الأول للدكتور ثابت الفندى وكله ثناء ومدح فى الإنتاج المقدم من ... والثانى تقرير الدكتور كمال جعفر ولا يقل ثناء عن تقرير الدكتور الفندى، أما تقرير الدكتور مذكور فيبلى بعض ملاحظات، ولا يخلو إنتاج علمى من ملاحظات علمية، والعبرة بالنتيجة، وهى إجماع الآراء على استحقاق ... للترقية)، ووقع الدكتور مذكور.

واستلم الدكتور "محمود زيدان" التقرير من الدكتور "كمال جعفر"، ومنه إلى منزل الدكتور "زكى نجيب" ليتعرف من زوجته الدكتورة "منيرة حلمى" على عناوين أعضاء اللجنة، وبخاصة أن أغلبهم زميلات لها فى كلية البنات، وبقي الدكتور "زيدان" ثلاثة أيام فى القاهرة، حيث طاف على بيوت الأعضاء جميعاً من أجل الحصول على توقيعاتهم، دون انتظار لجلسة قادمة للجنة الترقيات، وهكذا سخر الله لى من أهل الخير من الأصدقاء من ربه كيد الكائدين).

ويسلم الدكتور "زيدان" التقرير إلى العميد الدكتور "أحمد أبو زيد"، وفي جلسة مجلس الكلية يقرأ الدكتور "أبو زيد" السطرين، فيصيح (س) ولكن هذا ليس تقريراً، ويرد عليه الدكتور "أبو زيد" في عنف: أسكت يا (س) ويعتمد المجلس التقرير، وفي ملفى حول ترقيتى تقريران: أحدهما كله نقد أجوف على إنتاجى ينتهى باستحقاقى الترقية، والثانى يشير إلى أن تقريرين عن إنتاجى كليهما مدح وثناء.

ويشاء الله أن يمثل موضوعى نهاية علاقة الدكتور مذكور بلجنة الترقيات؛ ذلك أن المقرر الأسمى الدكتور "حسن الساعاتى" أحيل إلى التقاعد، وحل محله الدكتور "عبد المنعم شوقى" عميد كلية آداب المنيا وأستاذ الاجتماع، وكتب تقريراً عن تجاوزات، الدكتور مذكور، وأولها اجتماع لجنة الترقيات فى مكتبه بمجمع اللغة العربية؛ مع أن اللائحة تنص على أن يكون الاجتماع فى إحدى الكليات وبالقاهرة، أو حيث يقيم المقرر، وقواعد أخرى كان يتجاوزها الدكتور مذكور متعلقة بعدم مراعاة أقلمية من يُنتدب لفحص إنتاج من يتقدم للترقية إلى درجة أستاذ مساعد أو إلى أستاذ (٣ سنوات أو ٥ سنوات على التوالى).

وفى الجلسة التالية اجتمعت اللجنة فى كلية الآداب بجامعة القاهرة، فلم يحضر الدكتور مذكور الجلسة ولا أى جلسة بعدها إلى أن توفاه الله (*)،

* وحقيقة الدكتور مذكور أنه لم يقم بالتدريس فى الجامعة إلا عامين مؤثراً الاهتمام بأملأه وأطيانه إلى أن اتخذه طه حسين أميناً مساعداً لمجمع اللغة العربية ليكون رئيساً له من بعده فيهيمن على الترقيات، ويتحكم فى توزيع الجوائز سواء فى وزارة الثقافة أو التعليم العالى، يقول عنه عبد الرحمن بدوى فى كتابه: سيرة حياتى ج١ ص ١١٤ (كان يلقي درساً واحداً فى الأسبوع فى مادة الأخلاق، وكان قد درس لنا فى العام السابق مادة "فلاسفة الإسلام" وكان فى دروسه كما هو الشأن فى محاضراته العامة وأبحاثه فى المؤتمرات - يميل إلى اللهجة الخطابية، ويتناول العموميات دون التفاصيل الدقيقة، وأما الدكتور ثابت الفنلدى إنه حين اشترك معه فى ترقية الدكتور عبد الرحمن بيصار - الذى أصبح وكيل الأزهر فيما بعد - كتب تقريراً بعدم صلاحية إنتاجه، وطلب من كل من الدكتور عبد الحليم محمود وثابت الفنلدى اعتماده، فرفضاً، وغادر الدكتور "ثابت" القاهرة إلى أن -

لأنه إما أن يكون مقررًا ورئيسًا للجنة وإما أن لا يحضر، فضلاً عن أنه كان يعد نفسه لا يُسأل عما يقوله، وذلك لأنه "باشا" ابن "باشا" ورث الباشاوية، كما ورث عضوية مجلس الشيوخ، ومعذرة لبعض الباشوات من أمثال طلعت حرب.

- ١٠ -

وتتوالى أفضال الله عليّ بعد حصولي على الأستاذية، وأذكر من ذلك أمرين:
الأول حضور عدد من طلال جامعة مدينة نيويورك New York City State.

- يأتيه تقرير بصلاحيّة الرسالة، أما الدكتور "علي النشار" فراه فيه أسوأ، إنه يحكم نفوذ وسلطانه يحتجز كل الدعوات إلى المؤتمرات الفلسفية لنفسه ويحجّجها عن الجامعات، وإن الأب "جورج قناتى" كان يكتب له ما يلقيه من أبحاث في المؤتمرات، وكنت أعتبر الدكتور "النشار" متحاملاً عليه إلى أن تبين لي ما يدعيه لنفسه من مراجعة لكل الكتب محققة أو مؤلفة في الفلسفة الإسلامية أو حتى علم الاجتماع كمعجم مصطلحات علم الاجتماع، حيث أسقط تماماً أسماء كل من بذل جهداً في الترجمة، فليس على الغلاف إلا اسمه كمراجع، وقل مثل ذلك في الكتب التذكارية التي هي مجموعة أبحاث لمفكرين على مستوى العالم كله، كما ادعى لنفسه مراجعة كل مجلدات "الفتوحات المكية" لابن عربي في التصوف إلى جانب كل مجلدات كتاب "المغنى" للقاضي عبد الجبار، وأدع للقارئ التعليق حين يجد الجزء ١٣ من "المغنى" الخاص باللفظ واسم المراجع قبل اسم المحقق الدكتور أبو العلا عفيفي، وما ذلك إلا لأن المجلس الأعلى للجامعات انتدب "الدكتور عفيفي" مقررًا للجنة الترقّيات دونه، فامتنع عن حضور جميع الجلسات إلى أن توفى "الدكتور عفيفي"، ثم عين الدكتور "حسن الساعاتي" ففوض إليه ترقية أساتذة الفلسفة ليختص هو بأساتذة الاجتماع، وليكون اجتماع اللجنة في مكتب الدكتور مذكور بمجمع اللغة العربية على خلاف ما تقضى به اللائحة، وحقيقة الأمر أنه ليس للدكتور إلا مؤلف واحد، فضلاً عن الاشتراك في تأليف كتاب مدرسي مع "يوسف كرم" لطلبة الثانوية العامة، أما الكتاب فهو: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق من جزئين، أما الجزء الأول فكتاب جيد يحكم تخصصه في فلسفة الإسلام، حيث اتبع فيه المنهج التاريخي وتتبع الأصول اليونانية لمشكلتين فلسفتين، وأما الجزء الثاني ففي علم الكلام فهو دون المتوسط، بل لا يخلو من أخطاء فنية، وهو بعد ذلك يزعم عن نفسه أنه ثالث ثلاثة طه حسين وأحمد أمين وهو الثالث!!

لتلقى محاضرات في عدة مواد في الإسلاميات منها الفلسفة الإسلامية باللغة الإنجليزية لفصل دراسي كامل، واختارني الزميل "الدكتور عبده الراحجي" المشرف على مركز اللغة العربية للأجانب لأتولى تدريس علم الكلام مع (س) الذي اختار تدريس فلاسفة الإسلام، وكان على الطلاب أن يؤدوا امتحاناً في نهاية الفصل الدراسي، فضلاً عن أن يكتبوا تقريراً أو بالأحرى استطلاع رأي عن كل من درس لهم، ومدى ما استفادوه، وقد علمت أنهم كتبوا عني أنهم فهموا كل ما درّسته لهم، وقد كان أقرب إلى علم الأديان المقارن منه إلى علم الكلام، وعلى غير عادة الطلبة المصريين كانت لديهم الجرأة على الحوار والنقاش، وقد استفدت أنا من حيث التدريب على التدريس باللغة الإنجليزية.

أما الأمر الثاني فهو انتدابی لتدريس فصل دراسي في جامعة اليرموك بالأردن في عام ١٩٨٣، وكانت من أسعد أيام حياتي، وقد صاحبت فيها الزميل الدكتور "جوزيف نسيم" في تخصص تاريخ العصور الوسطى، وكان معروفاً من بعض الأساتذة بجامعة اليرموك، لقد لقيت من التكريم والتبجيل ما لم ألقه في أي جامعة أخرى وبخاصة من الأساتذة، ولم أكن أعرف أن شعب الأردن مضياف إلى هذا الحد؛ أما تقديرهم للعلم فهو ما لم أتصوره في أي جامعة عربية، لا على المستوى الشخصي وإنما على مستوى القوانين واللوائح؛ إذ أن نسبة ٥% من جميع الصادرات والواردات مخصصة للجامعات، ومن ثم كانت المباني الجامعية سواء في الجامعة الأردنية أو جامعة اليرموك تفوق مثيلاتها في جامعات دول البترول من حيث الفخامة والتجهيزات.

أما التدريس فقد كان على النظام الأمريكي أي الساعات المعتمدة؛ حيث يختار الطالب بعض المواد الدراسية ويسمون المقرر "مساق" Course من بين عدة مقررات أو مساقات، ولا يعيب هذا النظام إلا سوء اختيار الطالب؛ إذ كان بعض الطلبة من تخصص التربية الرياضية، فكان إقبالهم واستيعابهم للفلسفة منخفضاً وضعيفاً.

وشعب الأردن خليط من أبناء الضفة الشرقية، وهؤلاء أغلبهم من البدو، ثم الضفة الغربية وهؤلاء من الفلسطينيين، وربما كان الفلسطينيون أكثر إقبالاً على العلم، وقد كان يمكن أن تنشأ حزازات بين الطرفين؛ إلا أن الملك حسين - رحمه الله - استطاع أن يحكم بلده في مقدرة فائقة وحزم دون بطش أو طغيان كما فعل غيره، فلم يلجأ إلى الشدة إلا في أحداث "أيلول الأسود"؛ حين أراد بعض المتطرفين من الجبهة الشعبية من الفلسطينيين أن يخطفوا الطائرات، وأن يجعلوا من أنفسهم دولة داخل الدولة في عام ١٩٧٠.

لقد جعل من وطنه دولة حديثة، وفي رحلة إلى منطقة الأغوار دهشت من جمال ونظافة القرى على شاطئ نهر الأردن حتى ظننت أنها فيلات لبعض الملوك؛ فإذا هي قرى للفلاحين، ولن أنسى حين استمعت ذات مرة إلى نداء في الإذاعة إلى أصحاب معامل الألبان بالإسراع بلخذ الألبان من الفلاحين وإلا تخلصوا منها! إلى هذا الحد كان الرخاء في دولة كانت قبل "الملك حسين" تتقاضى معونة سنوية من بريطانيا قدرها ٥ ملايين جنيه استرليني مع أنه كان يجابه إسرائيل من ناحية، ومكائد مؤامرات الحكام العرب المجاورين، فلم يقع في الأردن انقلابات عسكرية كما وقع في كل من ليبيا والسودان(*).

وأما الناحية الثقافية في الأردن فقد كان يتعهدا بالرعاية الأمير الحسن. ولي العهد آنذاك - والحاصل على الماجستير في الاقتصاد، وكان يحضر بعض الندوات، وتشعر بوجوده حين تعلقو ضحكاته حين يتبسط في الحديث.

* أشار الأستاذ "أحمد أبو الفتوح" في مقال له بجريدة الوفد إلى محاولة فاشلة قام بها أحد الضباط، فما كان من الملك حسين إلا أن طرده إلى مصر، فلم يمض وقت طويل حتى استجار الضابط واستسمح الملك أن يعود إلى الأردن، وأن تُوقع عليه أية عقوبة، فاكتفى الملك بطرده من الخدمة، هذا وقد كان الجيش الأردني مكوناً من عرب البلدية الذين يكونون ولاء تاماً للملك، لا غرو أن تشهد جنازته أكبر حشد من الملوك ورؤساء الدول ما لم يحدث لزعيم عربي وربما أجنبي.

وخلاصة القول: كانت إعارتي إلى الأردن من أمتع أيام حياتي من شعب كريم مضياف، وحكومة ترعى العلم، وتقدر أساتذة الجامعات.

على أن السعادة لا تدوم؛ فما أن وصلت مصر حتى فوجئت بوجود زوجتي في المستشفى بعد إصابتها بسرطان الثدي الذي انتقل إلى عظمة الحوض فأصابها بكسر، وأجريت لها عملية تثبيت مسمار في الحوض ظلت فيه إلى أن توفاهما الله بعد ذلك بأربع سنوات كانت تسير فيها على عكاز، واستمر علاجها طوال هذه المدة من ١٩٨٣ إلى ١٩٨٧، ومن لطف الله أن "إبنى أسامة" الذي كان طالباً في كلية الطب ظل معها، وأحضر لها كلا من الدكتور "عبد الرازق" رئيس قسم العظام والدكتور "عادل رمضان" وكيل كلية الطب آنذاك وأستاذ الجراحة، ومع خطورة المرض، وخاصة أنه لم يُكتشف إلا في مرحلة متأخرة، فإنها تقبلته بصبر وإيمان إلى حد اندهش له "الدكتور عادل" أن بقيت على قيد الحياة طوال هذه المدة، وباستثناء الفترة الأخيرة قبيل وفاتها فإنها كانت تحيا حياة عادية، وتصر على القيام بكل عمل، وأذكر أنه في صيف عام ١٩٨٤ سافرنا إلى معسكر بالجوش، وقد عرفها جميع أفراد المعسكر حيث كانت تشارك كل الخيام فيما يُطلب منهم من تحضير لإعداد الغداء كتقشير البصل والبطاطس حتى اختارها الجميع أما مثالية للمعسكر، وقد كان "محمد الفيومي" قائد الفوج وهو الآن عميد كلية التجارة.

وفي عام ١٩٨٥ أعرت إلى جامعة الكويت، ومع أنى كنت مرشحاً احتياطياً حيث كان الدكتور "حسام الألوسى" هو المرشح الأصلي، ومع أنه كان مرضياً عنه في حزب البعث، فإنه حسب نظام العراق كان لابد أن تُعرض الأسماء على مجلس قيادة الثورة الذي اعترض لسبب لا أعرفه، مما أتاح لى باعتبارى المرشح الاحتياطى أن يقع الاختيار على من جامعة الكويت، ولم يكن ذلك فضلاً لله على لارتفاع مرتبات المعارين في جامعة الكويت فحسب، وإنما لأن بها أعلى مستوى من علاج مرض السرطان يضاهى أعلى

المستويات في أوروبا والولايات المتحدة وذلك في مركز حسين مكى - أحد الأثرياء من رجال الخير - وذلك بالمجان سواء العلاج الكيميائي أو العلاج بالراديوم أو المسح الذرى.

وكان قسم الفلسفة يتمتع بسمعة طيبة بفضل رئاسة الدكتور "فؤاد زكريا"، كما كانت العلاقة بين أعضاء القسم ممتازة، وقد سعدت فيه بصحبة كل من "الدكتور زيدان" و"الدكتور عبد الغفار مكاوى" و"الدكتور إمام عبد الفتاح"، فضلاً عن كل من الدكتور "عبد الله العمر" و"أحمد الربيعي" من الكويتيين، ثم بعض الإخوة السوريين واللبنانيين.

أما العلاقة بالطلبة فكانت ممتازة بفضل صرامة النظام الكويتي فيما يتعلق بالحضور والغياب، إلى حد أن حُرمت ابنة أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الصباح لعدم استيفائها نسبة الحضور من دخول الامتحان.

ومع إن إعارتي كانت تنتهى فى عام ١٩٨٨ - عام بلوغى لسن التقاعد - واستيفائى السنوات العشر المقررة للإعارة، فلانى اضطررت إلى الاستقالة والتعاقد مع الكويت بعد أن رفضت كلية الطب أن تتولى الإنفاق على بعثة ابنى أسامة فى الولايات المتحدة والتي كانت تكلفنى ٢٠ ألف دولار سنوياً - عشرة آلاف للمصروفات، وعشرة آلاف نفقات إقامته حيث يدرس السمعيات، ولم يشفع له تفوقه أو التقارير الممتازة عنه من إدارة البعثات.

ووقع العدوان العراقى على الكويت فى أغسطس عام ١٩٩٠، وعدت فى الصيف، ولكن ما أن تم التحرير، حتى اتصل بى زميل كويتى هو الدكتور "عبد الله العمر" ليطلب منى العودة فوراً إلى الكويت، ومن فضل الله علىّ فى عودتى أنى تعرضت لازمة قلبية حادة فى عام ١٩٩٥، ومن فضل الله أن ابنتى منال كانت تقيم معى هى وأسرتها، فاصطحبني زوجها إلى مستشفى الصباح التى تقع على بعد ثلاث دقائق من المنزل، وأدخلت قسم العناية

المركزة لتجرى لى عملية استبدال ثلاثة شرايين، يا إلهى ماذا تكون الحال لو حدثت لى هذه الأزمة فى مصر وليلاً، إن الذهاب للمستشفى وحده يستغرق ليس أقل من نصف ساعة، ومرة أخرى العلاج على أعلى مستوى وبالمجان، ثم يتحدثون فى مصر عن الاشتراكية والتأميم، بينما الكويت دولة رأسمالية، ولكنها الشعارات!

ومع أن إدارة جامعة الكويت ومنها العميلة الدكتور "سهام الفريح" ألحت علىّ لتجديد عقدى، فقد رأيت أنه لا بد أن أعود، لأن عطائي العلمى لا بد أن يقل بعد العملية الجراحية، وبعد أن تجاوزت الخامسة والستين، وعدت إلى مصر عام ١٩٩٤، بعد أن لقيت كل حفاوة وتكريم من الكويتيين: إدارة الجامعة، والأساتذة، والطلبة والطالبات، يتمثل فى المراسلات فى الأعياد، فضلاً عن طلبى لتقييم الأبحاث المقدمة للترقية أو لتحكيم الأبحاث، وهذا كله من فضل الله علىّ.

وتقدمت بطلب لإعادة التعيين فى كليتى بجامعة الإسكندرية كأستاذ متفرغ أو غير متفرغ، ولكن عميد الكلية آنذاك لم يعرض الطلب لمدة عام كامل، بالرغم من حسن اللقاء ظاهراً، وكذلك كان تصرفه مع كل من سبق له الاستقالة فى قسمه بصرف النظر عن مدى حاجة القسم لهم حتى اضطر أحدهم إلى العمل فى جامعة طنطا، والآخر فى جامعة بنها، مع أنهما من خيرة الأساتذة علماً بدعوى أنهما سيأخذان رزق صغار المدرسين!

ويعرض على مجلس الكلية موضوع إعادة تعيين الدكتور "رشيد الناصورى" الأستاذ بقسم التاريخ وعميد الكلية الأسبق، وكان للعميد آنذاك رغبة فى تعيينه على خلاف ما اتبعه مع المتقدمين حتى من قسمه، وهنا يصبح الدكتور "على عبد المعطى": لقد طلبنا تعيين الدكتور "أحمد صبحي" منذ أكثر من عام، وما أن نطق باسمى حتى تتعالى الأصوات فى مجلس الكلية طالبة الموافقة على تعيينى، ويضطر العميد أن يطلب من أمين

الكلية أن يحضر طلبى - الذى لم يكن معروضاً فى جلسة المجلس -
للموافقة عليه وبذلك تم تعيينى أستاذاً غير متفرغ عام ١٩٩٥.

ولست أعرف هل هى المصلافات أم إرادة الله التى هى فوق إرادة
البشر أن الدكتور رشيد الناضورى الذى أراد العميد تعيينه والذى صدرت
الموافقة من مجلس الكلية على تعيينه معى، والذى لولاه لما عرض موضوعى
أصلاً لا يستلم عمله فى قسم التاريخ؛ إذ يسبق ذلك قضاء الله فيه، وهكذا
وما تشاءون إلا أن يشاء الله، واستلم عملى فى مايو ١٩٩٥، وكنت أود أن
أسعد بصحبة صديق العمر الدكتور "محمود زيدان"، ولكنه بدوره لا أسعد
بصحبه؛ إذ تعجله المنية فى الشهر نفسه.

ولكن الله كان قد ادخر لى مهمة أخرى وهى التدريس لطلبة
الدراسات العليا فى تخصص الفلسفة الإسلامية الذين شعرت بحاجتهم
الملحة لى، وبفضل الله وتوفيقه أنى الآن عام ٢٠٠٢ وقد ألجأت الإشراف
ومناقشة ثلاث رسائل للدكتوراه، وخمس للمجستير منذ ١٩٩٥ بصرف النظر
عن المرتب الهزيل الذى يتقاضاه الأستاذ غير المتفرغ.

وفى اتصال تليفونى مع الصديق "إمام عبد الفتاح" يخبرنى أن اسمى
قد ورد فى جريدة "النبا" بالكويت ضمن من لهم الحق فى التعويض عن
الأضرار المترتبة على العدوان العراقى على الكويت، وحينما أقول له
ولكنى لم أتقدم بطلب للتعويض^(*) يرد بذكر اسمى رباعياً، وأنه لم يكن
يعرف من قبل اسمى الرابع "خليل"، وإن هذا التعويض يزيد على مرتب
عام فى الكويت، ومع ما لقيه المتضررون من عننت فى الحصول على
التعويضات، فإن الأمر كان ميسراً لأخى الذى وكلته للحصول بدلاً منى على

* تبين أن عميد كلية الآداب بالكويت الدكتور عبد الله المهنا قد بعث باسمى مع
بعض الأساتذة إلى السفارة المصرية بالكويت لأحقيتنا فى التعويض عن الأضرار
حين الانقطاع عام ١٩٩٠ - ١٩٩١ - عام الغزو - عن العمل بالجامعة.

الشيخ، وهو تعويض يزيد كثيراً على الفرق بين أستاذ متفرغ وأستاذ غير متفرغ، والذي تعنت عميد الكلية آنذاك في حرمانى منه؛ مع أن اللائحة تقضى بأنه إذا وجد أستاذ غير متفرغ من تخصص معين، فإنه يحال إلى متفرغ حتى تكون جميع التخصصات ممثلة في مجلس القسم، أفضال الله لا تعد ولا تحصى، "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها" صدق الله العظيم.

وقد حفزنى مرض زوجتى - حيث الأصل فيه استخدام حبوب منع الحمل - إلى نقد منهج إجراء التجارب على الحيوانات، وبخاصة الفئران، ثم تطبيق ذلك في حالة النجاح على الإنسان دون مراعاة لفارق العمر بين الإنسان والحيوان، حفزنى ذلك إلى تأليف الكتاب المشترك بينى وبين الدكتور "محمود زيدان": "في فلسفة الطب"، فضلاً عن تعلقه بأخلاقيات مهنة الطب التى لم تجد ما تستحقه من اهتمام فى مناهج علم الأخلاق التى مازالت فى جامعاتنا تقف عند النظريات الفلسفية التقليدية فى فلسفة الأخلاق؛ بينما أصبحت منهجاً فى كليات الطب فى الدول الأوروبية والولايات المتحدة.

ثم أردت أن أقدم خلاصة آرائى ومعتقداتى، وما أردت أن ألقى به ربي فكان كتابى: "وحملها الإنسان" مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية.

فإن حققت هذه المؤلفات جميعاً نفعاً للقارئ العربى فى مجال الفلسفة الإسلامية، أكون قد أدت ما على تجاه مواطنى.

والله ولى التوفيق،

أحمد محمود صبحي

٤ ذو القعدة ١٤٢٢هـ

أستاذ الفلسفة الإسلامية غير المتفرغ

١٨ يناير ٢٠٠٢م

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

المحور الثاني
ذكریات أحيائه ومريديه

الدكتور أحمد صبحى: الرجل والموقف (انطباعات شخصية)

بقلم الأستاذ الدكتور

حسن محمود الشافعى

الأستاذ بكلية دار العلوم - قسم الفلسفة الإسلامية
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
ورئيس الجامعة الإسلامية العالمية بـ"إسلام آباد" سابقاً

فاتحة البحث :

بعد حمد الله - تعالى - ، والصلاة والسلام على رسله الكرام، أودّ أن أعبر فى مفتتح هذه الكلمة العجلى - عن حفاوتى واعتزازى بهذا التقليد النبيل فى جامعاتنا المصرية، المتمثل فى إحياء ذكرى كبار الأساتذة الراحلين بإلقاء الضوء على ما تركوه فى عقولنا، وفى حياتنا الفكرية بوجه عام من آثار، يحق للأجيال اللاحقة أن تتذكروها وتثرى بها واقعنا العلمى والعملى. وليس غريباً على جامعة الثغر الثقافى لمصر وكلية الآداب فيها أن يحرصوا على هذا التقليد، ويخصوا أستاذنا الكبير "أحمد محمود صبحى" بهذا العمل المشكور الذى تشرفت بالمشاركة فيه بهذه الانطباعات عن الرجل، وعن موقفه الفكرى، فى فقرتين متتابعتين.

- ١ -

فجعت الأوساط الفكرية والفلسفية فى مصر، خلال السنوات الأخيرة، فى علّمين كبيرين كانا فى مقدمة المشتغلين بالفكر الفلسفى الإسلامى فى مصر والعالم العربى، وبالفكر الفلسفى بوجه عام؛ بل كانا رائدين من رواد هذا الفكر طوّالَ قرابة نصف قرن من الزمان، إن لم يكونا هما أبرز الرواد - بعد طبقة الرواد الأوائل - فى العقود الأخيرة؛ ذاك هما الأستاذان الكبيران: الدكتور "يحيى هويدى"، والدكتور "أحمد صبحى" - تغمدهما الله بواسع رحمته ورضوانه.

أما أولهما فقد كان شيخى وأستاذى فى دار العلوم أوائل الستينيات من القرن الماضى، الذى تفضل بمناقشة رسالتى للماجستير وأخبرها، وكان عندئذ عميداً لأداب القاهرة، وكان بينى وبينه بعد ذلك تواصل فكرى ونفسى فى تأملى لإنتاجه العلمى، ولقاءاتى القليلة به، وبخاصة حين أثر الاعتكاف فى سنيه الأخيرة.

وأما أستاذنا الدكتور "صبحي" - بركة الإسكندرية - فلم أسعد بالتلمذ المباشر له، ولكن الظروف هيات لى علاقة حميمة على الصعيدين الفكرى والشخصى، به وبأعماله فى مجالات التحقيق، والترجمة، والتأليف الفلسفى، الأمر الذى جعلنى أشعر بفجوعة شخصية خاصة فى افتقاد هذين الرجلين الكبيرين.

لقيت الدكتور "أحمد صبحي" لأول مرة - وجهاً لوجه بعد أن لقيته فى أعماله فكراً لفكر - فى هذا القسم العتيد، قسم الفلسفة بأداب الإسكندرية، أواسط الثمانينيات من القرن الماضى، وكنت فى صحبة وزير التربية والتعليم بدولة باكستان الإسلامية، حيث كنت أعمل معاراً عن جامعة القاهرة. وبعد حوار بينهما - بالإنجليزية - عن أحوال باكستان وشؤونها التربوية، وعن جامعة الإسكندرية وكلية الآداب فيها، وعن قسم الفلسفة بها، شرع الأستاذ الكبير يتحدث عن شخصى الضعيف - ولعله استباح ذلك، وهو المعروف بدقته وتحديد كلماته، لأنه رأى فيه تقدماً لى عند ضيفه الوزير - وعما قرأه لى من كتب محققة أو مؤلفة، وعما راقه من تنوع موضوعاتها، وتعدد اللغات التى كتبت بها؛ بل تجاوز ذلك إلى أن دعانى لمشاركته فى تحقيق بعض النصوص الزيدية التى أصدرها بعد ذلك وكان معنياً بها حينذاك، واعتبرت ذلك تشجيعاً كبيراً من أستاذ كبير، التقى به لأول مرة، وإن لم تكن الأخيرة بحمد الله، وأدركتُ بعض مقاصده عندما قال لى الوزير الضيف وأنا أودعه عائداً إلى بلده: لقد عرفت مكانتك فى بلدك ممن لقيتهم فى مصر.

كان من الطبيعي أن تتعمق صلتى بالأستاذ قرابة عقدين من الزمان بعد هذا اللقاء في زيارته للقاهرة، ومشاركاته في مناقشة بعض الرسائل العلمية بدار العلوم، وغيرها من الشؤون الجامعية، وكنت أحرص كل عام أن ألقاه وأجلس بين يديه، وأستمع إليه، في صحبة زميلي الدكتور "شوقي عمر" - وهو أحد تلاميذه الأوفياء - في مكتبه الهادئ بالكلية، أو في مسكنه بجانكليس بالإسكندرية، وبخاصة في السنين الأخيرة، حين كنت أذهب مع أخى الدكتور شوقي إلى المسجد المقابل لبيته يوم الجمعة، فيدعونا إلى مصاحبته إلى المنزل بعد الصلاة، وكان يقيم وحيداً بعد فقد زوجته الكريمة، ولم أنقطع عن ذلك حتى عندما عدت مضطراً إلى العمل في باكستان بضع سنين، انتهت برحيل أستاذنا - والأمر لله من قبل ومن بعد - إلى جوار ربه وأنا غائب عن مصر.

نشعر نحو بعض شيوخنا ومعارفنا - قارئى العزيز - بعاطفة سائلة من المحبة والولاء، ونحو بعض آخر منهم بمشاعر الاحترام والتقدير، وكان شعورى نحو هذا الأستاذ العظيم مزيجاً من المحبة والاحترام البالغين، عمقهما ما كنت أستشقه من إحساس بالوحدة يغلف مشاعره بعد رحيل شريكة حياته - رحمهما الله وأسكنهما فسيح جناته - وما كنت ألمسه من صادق رعايته لتلاميذه في صمت وهدوء، وما استمعت إليه من آرائه النافذة ونظراته العميقة في تاريخ أمتنا العقلية، وأحوالها الراهنة، ومستقبلها المنشود، ولكن هذا الأمر الأخير ينقلنا إلى الفقرة الثانية من هذه الانطباعات.

- ٢ -

ينتسب "الدكتور صبحي" أو يرتبط بتلك المدرسة التي رادها أستاذ الفلسفة الكبير والمتميز في آداب الإسكندرية، الذي كان يباهى بأنه شيخ "الأشاعرة" المعاصرين، الدكتور "على سامى النشار" رحمه الله - والتي تنتمى أساساً إلى أول أستاذ عربى للفلسفة الإسلامية، الأستاذ الأكبر

"مصطفى عبد الرازق"، وتنتهج - حسب تصنيف أستاذنا الراحل الدكتور "محمود قاسم" منهجاً تاريخياً في الجملة، وحسب التصنيف نفسه فقد نمت إلى جانبها مدرسة أخرى تنتهج منهجاً موضوعياً، أسسها أستاذنا الدكتور "إبراهيم بيومي مذكور" بأعماله القليلة المؤثرة التي أوضحت نظرياً وتطبيقياً جوانب هذا المنهج الموضوعي الذي ينسب إليه أستاذنا "محمود قاسم" نفسه. ويمكن أن يقال: وإنه قد نما إلى جانبهما - خلال النصف الثاني من القرن الماضي - منهج حدائي ذو توجهات متنوعة: ما بين جدلي مادي، وظاهراتي ممزوج بالمادية، وعلمي وضعي، تُمارس من خلاله دراسة الفلسفة عموماً والفلسفة الإسلامية كذلك.

وإن كانت نظرتي إلى أعمال "الدكتور صبحي" تدعوني إلى تسمية منهج رابع - مع كراهتي للتصنيفات النمطية - هو المنهج التكاملي الجامع بين النظرتين التاريخية والموضوعية، وإن كان ينأى بنفسه عن التوجهات الحدائية المذكورة. وبيان ذلك يتطلب دراسة أعمق وأشمل من هذه النظرات أو الانطباعات الذاتية.

لقد قال "أستاذنا" كلمته ومضى، وحّد موقفه الفكري في شجاعة ووضوح، في العمل الذي توج به إنتاجه الفكري، ونزع فيه إلى البوح والمصارحة والحسم والشمول، في شئ غير قليل من الحماسة والروح الرسالية، واختار له عنواناً ختام الآية التاسعة عشر من سورة الحاقة "﴿هاؤم اقرأوا كتابيه﴾"، مع لاحقة متواضعة "محاولة لتجديد الفكر الإسلامي" واعتذر فيه عما جره إليه الشمول: "إنني تجاسرت على الخوض في علوم كثيرة لا أحسنها... وأرجو أن تتضافر الجهود للنهوض بامتنا بدلاً من الخوض في جدل لا يُجدي حول مختلف الأيديولوجيات، فهذه من أسباب نكستنا وتخلفنا^(١)" حض "شيخنا" في تمهيدته للعمل المذكور: "كل عالم في تخصصه.. سواء أكانت علوماً دينية أم وضعية - يبذر بذرة من تراثنا في

تربة من عصرنا ... وليس عليه من حرج، ما دام في جهله غير مُستعلٍ على التراث أو متهم لكل ما يأتي من الغرب .. أو منبهر به^(٢)، إنها عبارة كاشفة عن روح هذا العمل، وعن المنهج الذي يؤثره "أستاذنا" بوجه عام.

وبرغم تميز هذا العمل وشموله لخلاصة النظرات ورحيق الأبحاث المتنوعة التي تضمنتها أعمال "الدكتور صبحي" على امتداد قرابة نصف قرن كما أشرنا، فلاني على ثقة أن قارئ الفلسفة لن يغفل العودة إلى تلك الأعمال ذاتها، ومنها عمله البديع عن فلسفة التاريخ والمنهج التاريخي والفلسفة الخلقية نظراً وذوقاً، وترجماته التي أثر بها تاريخ العلم والمنهج العلمي، ودراساته الضافية عن الفرق الكلامية الأساسية، وتحقيقاتها التي أضافت إلى معلوماتنا الكثير عن هذه الفرق وبخاصة الفرقة الزيدية، ومقالاته وأبحاثه العميقة المنشورة في مصر والبلاد العربية والإسلامية ... بما يزخر به كل أولئك من آراء وتقديرات وأحكام وتوجيهات، يتفق معها أو يختلف كلياً أو جزئياً؛ ولكن لا يسعه إلا الاحترام والتقدير لهذا السياق الفكري المتواصل، وللروح الموضوعية المخلصة للحقيقة والباحثة عنها في تواضع وشغف.

وأبادر فأقول إنني - وأنا تلميذه - أتفق معه في الأساس الذي يقوم عليه عمله التجديدي، والمنهج الذي يسلكه، وأكثر النتائج التي ينتهي إليها ويلح عليها في مجالات التجديد المختلفة، ولكني أختلف معه في بعضها ولا حرج على - كما قال رحمه الله - فقد خالف هو شيخه "النشار، في المنهج كما أسلفنا، وفي موقفه من المذهب الأشعري وشيخه الأول: "وما زلت أقول: إن المذهب الأشعري قد نشأ في زمن بداية الوهن في حضارة الإسلام، فعبر عن هذا الضعف"^(٣)، وفي نزوعه الاعتزالي في بعض المسائل، ودعوته إلى "الانفتاح على سائر المذاهب الكلامية، وبخاصة المعتزلة"^(٤)، فمع موافقتي على الانفتاح أرى أنه في آرائه عن الأشعري والأشعرية كان متحاملاً إلى حد كبير^(٥)، وليس ما ذكره من دليل تاريخي بمؤيد

حتماً إلى النتيجة التي انتهى إليها وألح عليها بشأن هذا المذهب وشيخه. وهو أيضاً - مع تقديره للشيخ "محمد عبده" ودوره التجديدي، ودفاعه الحار عنه^(٦) - يقول بشأن اتجاهه العقلي وتأثره بالعلم الحديث: "ويبلغ الشطط درجة محاولة تطويع القرآن لنظرية علمية في تفسيره للآيات الأولى من سورة النساء، فينفى أن في الآيات ما يدل على أصل واحد لجميع الناس.. كى يتسق المعنى مع نظرية دارون^(٧)، إلى غير ذلك من مواقف التي يمارس فيها النقد على نحو مكثف، وبحرية بالغة، فالحق أن دارس الفلسفة لا ينبغي له أن يعيش في جلاباب أبيه وإن التحف بعباءته أو خرج منها - كما يقال.

إن المحاولة التجديدية "لأستاذنا الكبير" تقوم على أساس أصيل، وعلى تأمل طويل في قضايا الإصلاح والتجديد، يعتمد على التجربة المصرية وإن كان يستشرف أوضاع الأمة الإسلامية في الوقت نفسه، ولا تخلو من نظرات مستقبلية وتحذيرات مغلصة^(٨)، وتحليل لأوضاع مصر وموقعها الخاص المتميز من الجغرافيا والتاريخ^(٩)، وإفادة من الدراسة المنهجية وبخاصة فلسفة التاريخ^(١٠).

والأساس الذي تقوم عليه ينطلق من مبدأ "الفطرة الإنسانية" كما يصوره القرآن؛ وهذا المبدأ يتضمن: البراءة الأصلية للإنسان لا الخطيئة، والتوحيد المغروس في نفسه، والتهيئة للعلم والتعلم ومعرفة الأسماء، والاستخلاف في الكون، والتكريم الخاص، وتسخير الكائنات له في الأرض والسماوات، والتكليف وحمل الأمانة التي أشفقت منها السماوات والأرض والجبل^(١١).

ثم ينطلق التحليل في مجالات التجديد المختلفة، بادئاً بالقرآن الكريم ومشكلة التفسير، برود التشابه إلى الحكم، واستخلاص الحكمة القرآنية بالإفادة من التجربة الإنسانية المتجددة. وقد أسلفنا بعض نتائج تحليله لدور الشيخ "محمد عبده" في هذا الصدد، فقد "يفتح الله على قلوب أوليائه من معاني كتابه ما لا يُحصى من التجليات، على أنه ذلك لا يميز الشطط في

التفسير .. ويمكن أن يستفاد من العلوم الحديثة في التفسير دون أن يعنى ذلك تطويع كتاب الله لنظريات العلم المتغيرة" ^(١٢).

يعرض "الأستاذ" رأياً في مجال الحديث والفقه يقوم على نزعة التقريب، وتشجيع "المزيد من التقريب" ^(١٣)، لكن يبدو أن "شيخنا" كانت بضاعته - كما قيل عن "الغزالي" في فن الحديث - كانت بضاعة مزجاة، فلئن كان التقريب ممكناً في بعض الجوانب ومطلوباً أيضاً، فإن أهل السنة لم يستبعدوا أحاديث القوم لمجرد أنها تنتمي للإمام على وأئمة آل البيت ^(١٤). وليست نسبة بعض الأحاديث إلى هؤلاء الأئمة بكافية لإثبات الوثاقة أو الصحة، وقد كان "شيخنا" أدنى إلى الصواب حين انتقل إلى مجال أصول الفقه فقال: "ينبغي فتح باب الاجتهاد في الفقه وأصوله، وأن يكون ذلك لأهل الاختصاص أو بالأحرى لأهل الذكر" (ص ٣٥٣).

أما مجال علم الكلام فقد أوردنا فيما سبق بعض معالم محاولته التجديدية وانفتاحه على سائر المذاهب، ونزوعه الاعتزالي مع ازدياد بالأشاعرة ^(١٥). وتقييمه الموضوعي لدور الشيخ "محمد عبده" في هذا الصدد ^(١٦). ونود أن نضيف هنا أن حكمه - اعتماداً على دليله التاريخي المعتسف، كما أسلفنا - بأن المنهج الأشعري "لا يتلاءم مع زمن نطلب فيه النهضة" (ص ٣٥٣) يخالفه مفكر في حجم إقبال.

وفي معرفته بالفكر المعاصر، إذ يرى في تحليله لنظرية "العادة" الأشعرية، التي أشبعها "شيخنا" نقداً، أساساً صالحاً للتوافق مع المنهج العلمي لبناء النهضة، وإعادة توطين الروح العلمية في عقل المسلم المعاصر ^(١٧). ثم يعرض "شيخنا" لمجالات العلوم الإنسانية التي يرى - بحق - أنها "محك الأصالة والمعاصرة" ^(١٨): "الأخلاق" حديث الخبير؛ فقد درسها وأبدع في عرضها في مطلع حياته العلمية، لينتقل منها إلى "السياسة" مقررًا أن مبدأ سيادة الأمة الذي تنادي به الشريعة هو "لب

الديمقراطية"^(١٩)، ويفند في قوة وحرارة مباحثات المعارضين للديموقراطية لاعتبارات شكلية و موهومة، وقد تنتهى إلى مناصرة الديكتاتورية والحكم المطلق^(٢٠)، مما يذكرنا بكتابات شيخنا "محمد الغزالي" الشهيرة في هذا الصدد، ويتعرض "الأستاذ" للاقتصاد والمشكلة الاجتماعية، والدور التربوي للأسرة مبيناً خطورتها في التأسيس للنهضة، مُقيماً ما تم من اجتهادات نظرية وتطبيقات عملية في هذا المجال، وبخاصة في نطاق الاقتصاد^(٢١) ويضمن هذه النظرات - في مجال العلوم الإنسانية - التعرض لفلسفة التاريخ، وهو أحد الفروع الفلسفية التي نالت منه عناية ملحوظة، وخلف فيها عمله الرائع الذي أشرنا إليه من قبل، فيحلل النظريات المختلفة في هذا المجال شرقية وغربية^(٢٢)، ويترك النظريات إلى التطبيق، فيعرض رأيه في واقع أمتنا وإمكان إسهامها في حركة الحضارة الإنسانية من جديد، مستدعياً التاريخ ودور مصر فيه، ليضع مسئولية المستقبل على عاتق المثقفين في روح تفاؤلية يدعمها بالآية الكريمة في مفتتح "سورة القصص" ﴿وَوَئِيدُ أَنْ نُؤْمِنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾^(٢٣).

يختتم "أستاذنا" محاولته التجديدية بالتعرض لإسهام أمتنا في الماضي والحاضر في ميدان فلسفة الجمال والإبداع في فنون القول والإيقاع والتشكيل والعمارة، وما يتسم به الفن الإسلامي من خصائص التجريد والقرب من الطبيعة، والارتباط بالقيم الخلقية، لاقتراح الجمال بالخير، ويحلل النظريات الغربية في هذا الصدد منذ "أفلاطون"، ليلتفت إلى تاريخ أمتنا وكيف تطورت فنون القول وبخاصة الشعر، وفنون العمارة بوجه خاص من جيل إلى جيل، ليؤكد مرة أخرى أن "جوهر الجمال في جُل مظاهره في الحضارة الإسلامية في الالتزام بالأخلاق، أما القول (الفن للفن) فمفهوم غريب عن حضارة الإسلام"^(٢٤)، متحفظاً من أن يغدو الفن خطباً ومواعظ من ناحية، أو إسفافاً وابتذالاً من ناحية أخرى.

إنه جهد رائع يتصف بالعمق والشمول والحيوية، على امتداد حياته وتتابع أعماله لا في هذا العمل وحده الذي يختمه بقوله: "وحيث تسألني يا إلهي: ماذا قدمت؟ فسأقول: هاؤم اقرأوا كتابيه".

رحم الله هذا "الأستاذ الجاد" في كل ما يأتي وما يدع، وجزاه الله عنا نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية من بعده خير الجزاء، ووفقنا لسلوك طريقه في العمل وإثراء الواقع المصري والعربي والمسلم بالعمل الفكري النافع في تأسيس النهضة، وتجديد الفكر الإسلامي طبقاً لمنهج مشتق من طبيعته وأصوله.

هل يُسمح لي أن أختم هذه الانطباعات عن "الرجل والموقف" بواقعة عابرة لكنها معبرة، وشخصية لكنها موحية بمدى الجدية والالتزام في حياة فقيدنا العزيز - رحمه الله -؛ فقد أهديته ضمن عدد من أساتذتي وأصدقائي، نسخة من كتابي "في فكرنا الحديث والمعاصر" مع رجاء بالتعليق والتوجيه، وكان الرد الوحيد الذي تلقيته، متضمناً تقييم هذا العمل وجوانب قوته وضعفه، من أستاذي الدكتور "أحمد محمود صبحي".

عليك سلام الله حيث أنت من جوار ربك، وحقق على أيدي تلاميذك وقرائك ما حملتهم من أمانة تاريخية في بعث هذه الأمة، وتجديد فكرها الحضاري.

الهوامش

- (١) ص ٣٥٢ من العمل المذكور، حسب الطبعة الأولى التي أصدرتها بالقاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٦م.
- (٢) المرجع السابق، ص ٣.
- (٣) المرجع السابق، ص ٣٥٣.
- (٤) المرجع السابق.
- (٥) انظر المرجع السابق، ص ٩٩، ٩٣ - ١٠٠.
- (٦) انظر المرجع السابق، ص ٢٠.
- (٧) المرجع السابق، ص ٢٥.
- (٨) المرجع السابق، ص ٣٠.
- (٩) المرجع السابق، ص ١٨ - ٢٩.
- (١٠) انظر المرجع السابق، ص ٩ - ١٢، ٣٣٥، ٣٤٥.
- (١١) انظر المرجع السابق ص ١٩ - ١٢، وراجع سورة الجاثية حتى الآية ١٣.
- (١٢) المرجع السابق، وانظر ص ١٧ - ٤٧.
- (١٣) المرجع السابق، ص ٣٥٣.
- (١٤) المرجع السابق، ص ٣٥٣، وانظر ص ٥٢ - ٧٤.
- (١٥) انظر المرجع السابق، ص ٩٥ - ١٠٠.
- (١٦) المرجع السابق، ص ١٢٢.
- (١٧) انظر الفصل الخامس من عمله المترجم إلى العربية بعنوان "تجديد الفكر الديني في الإسلام"
- (١٨) هاؤم إقرأوا كتابيه، ص ٣٥٣.
- (١٩) المرجع السابق، ص ٢٤٧.
- (٢٠) انظر المرجع السابق، ص ٣٥٤.
- (٢١) المرجع السابق.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣٣٤.

(٢٣) سورة القصص، الآية ٥.

(٢٤) انظر المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢٥) انظر المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢٦) المرجع السابق.

ورحل ملاك الفلسفة ... (*)

بقلم المفكر الكبير الأستاذ الدكتور

عبد الغفار مكاوى

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
بجامعات القاهرة والكويت وصنعاء سابقاً

إلى "أحمد محمود صبحي"، الملاك الحنون الطاهر الذى غادرنا فجأة إلى مسكنه السماوى بين الشهداء، والأولياء، والقديسين، وكل العاملين العابدين فى صمت لوجه الله والحقيقة وحدها ... تحية لروحه المضيئة، وقلبه الطيب النبيل من إنسان تعلم منه وزامله لأكثر من ثماني سنوات فى جامعتي صنعاء والكويت.

كم كنت أرجو - كما قال شوقي عن حافظ - أن يقول رثائي،
وَألا يمتد بي العمر حتى أنعاه وأنعى نفسى معه ...

وكم هو قاسٍ على النفس أن تتحدث بفعل الماضى كان عن توأم
الروح التى امتلأت بحضوره ونوره طوال أكثر من ربع قرن، والذى كان على
الدوام محل لحبها وسرها، وملاذها الطيب الأمين.

وكم كانت صدمة أليمة ولطمه مزلزلة أن أسمع بالنبا الحزين بمحض
الصدفة - لكن ماذا نملك إلا التسليم بمشيئة الله الذى رأت حكمته أن
يسترد ملاكه الطاهر؟

أجل قضت المشيئة العالية أن يرحل عنا "أحمد محمود صبحي" أستاذ
علم الكلام والفلسفة الإسلامية بآداب الإسكندرية، وأعز أخ وصديق زاملته
ما لا يقل عن عشر سنوات فى جامعتي صنعاء والكويت، وأصفى نبع نهلت
منه درر العلم الراسخ الغزير، والتواضع الجرم الصالح..

* الأهرام، العدد ٤٣٠٤٩، ٣ رمضان - ٢٠٠٤/١٠/١٧.

هل يُجدي الآن أن أتحدث عن آثار "أحمد صبحي" ومآثره؟ فلاكتف بتذكير القارئ الذي لم يعرفه، ولم يقرأه بعناوين بعض روائعه: كتابه عن "علم الكلام" الذي يعتبر المرجع الأساسي والعذب - إلى حد السهل الممتنع - في مشكلات هذا العلم، وأهم مذاهبه ومسائله، وكتابيه الأصيل والفريد عن "الزيدية"، وكتابيه "في فلسفة التاريخ" الذي يُعد - في تقديري - أهم كتاب مؤلف في بابيه.

وهل يتسع المجال للحدود للحديث الخاطف عن كتابه عن "فلسفة الحضارة الإغريقية" الذي وقف فيه وقفه حاسمة وشجاعة في صف الحرية والديموقراطية وكرامة الإنسان وحقوقه؟ أم عن كتابه "في فلسفة الطب" عند الإغريق والمسلمين بالاشتراك مع زميلنا العزيز الكريم المرحوم الدكتور "محمود فهمي زيدان"؟

أم عن الكتابين التذكاريين اللذين أشرف على تحريرهما وفاء منه لأستاذة الكبير "على سامي النشار" رحمه الله، ولزميله وصديقه المأسوف عليه الدكتور "حبيب الشاروني" بحيث خرج الكتاب الأخير تحفة فلسفية حقيقية بأقلام زملائه وتلاميذه المخلصين تحت شعار "وما يبقى يؤمسه الفلاسفة" ..

هكذا ترى - أيها القارئ الكريم - أن من أعسر العسر أن أتحدث في كلمات سريعة عن حياة خصبة صابرة راضية ومكافحة، في سبيل المعرفة الخالصة والإنسانية الحققة.

ورحل أحمد صبحى الإنسان ... رحل صديق العمر

بقلم الأستاذ
فؤاد نجم
موجه أول الفلسفة
بوزارة التربية والتعليم سابقاً

وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها فى صيف العام الخامس والأربعين من القرن الماضى. وفى العام ذاته التحق بكلية الآداب جامعة فاروق الأول ثلاثة طلاب تآلفوا معاً وهم: عبد السلام القفاش، وأحمد صبحى، وأنا. كانت الإسكندرية آنذاك مدينة كوزموبوليتانية عروس البحر المتوسط بحق تضم بين جنباتها وأحيائها الراقية والشعبية نسيجاً متشابكاً من المصريين، والشوام، وذوى الأصول التركية، والمغاربة، إضافة إلى الجاليات اليونانية، والإيطالية، والفرنسية وغيرهم. كما كانت تموج بمختلف التيارات السياسية، والثقافية، والفنية. ووفدت إليها بعد انتهاء الحرب الفرق المسرحية، والعروض الفولكلورية، وفرق الباليه، والموسيقى العالمية، وتدفقت الكتب والمجلات الفرنسية والإنجليزية. أما الأحزاب السياسية التى كانت سائدة فهى الوفد، والسعديين، والأحرار الدستوريين، والكتلة، ومصر الفتاة، والحزب الوطنى، وجماعة الإخوان المسلمين.

كان لابد لنا من أن نتأثر بهذا التنوع الفكرى، والثقافى، والفنى والسياسى خاصة بالنسبة للصديق "أحمد صبحى" الذى وفد من الزقازيق، فانتقل من بيئة مغلقة إلى عالم رحب. وكان مسرح محمد على ومسرح المهديرا قبلة الأجانب والمصريين تطلعا إلى الفنون المختلفة. وكان مكاننا أعلى التياترو ليتناسب مع دخولنا والأسعار المخفضة للطلاب.

كان "أحمد صبحى" يقطن فى شارع "منشا" أمام مكتبة البلدية والتى صارت فيما بعد "متحف الفنون الجميلة" غير بعيد عن شارع فؤاد حيث

الأتيليه مركز الإبداع الثقافي والفني. وكنا عبد السلام وأنا نسكن الحى نفسه محرم بك، ولذلك كنا لمجتمع سوياً فى بيت "أحمد صبحي"، أو فى مقهى الميرامار.

لم يكن لأحد منا انتماء سياسى فى ذلك الوقت. وكان "أحمد صبحي" متعاطفاً مع الإخوان المسلمين؛ لكنه لم ينخرط فى الجماعة لحسن الحظ وإلا ما كان ليحتمل العذاب الذى لقيه بعض الإخوان فيما بعد.

كان قسم الفلسفة فى الأربعينيات يضم فى صفوفه الأربعة عشرين طالباً: ثلاثة فى الصف الرابع أبرزهم الدكتور فيما بعد "سامى محمد على" والفنان الراحل "محمود مرسى"، والصف الثالث ثلاثة أيضاً أبرزهم "عبد الحميد صبرة" أستاذ المنطق ومناهج البحث فى بريطانيا وأمريكا. والصف الثانى أربعة لكن لم يبرز منهم أحد، والصف الأول نحن الثلاثة ومعنا ستة طلاب مصريين وطالبة عراقية كانت معلمة فى المرحلة الابتدائية، وحصلت على منحة دراسية بقسم الفلسفة.

وكان أساتذة القسم فى ذلك الوقت هم الدكاترة "أبو العلا عفيفي" و"يوسف كرم"، و"توفيق الطويل"، و"ثابت الفندى"، و"نجيب بلدى"، و"إبراهيم اللبان"، و"مصطفى زيوار"، و"على النشار"، و"مستر ويزدم"، و"مسيو" "جرانييه"، وانضم إليهم مسيو "كازنيف" و"راد كليف براون" مؤسس معهد العلوم الاجتماعية.

نسيت أن أذكر أنه قبل أن نلتحق بالقسم كان قد تخرج فى العام الخامس والأربعين إثنان لهما قيمة كبرى "مصطفى صفوان" المحلل النفسى الشهير بباريس و"أحمد أبو زيد" عالم الأنثروبولوجى، وهو غنى عن التعريف ومازال يثرى بإنتاجه، متعه الله بالصحة.

كان "إبراهيم اللبان" أقرب الأساتذة إلى قلوبنا، كان يدعونا إلى القفلا التى يسكنها. بشارع الحمودية بفيكتوريا، ويقدم إلينا الشاي

بنفسه؛ لكن الأهم أنه كان يفتح لنا خزائن كتبه لا لكى يعيرها إلينا، وإنما لكى يهدينا إياها، ويناقشنا فيما حصلناه من معارف، وأفكار، ومذاهب.

الدكتور "ثابت الفندى" كان محبوباً من جميع طلبة الكلية على اختلاف أقسامهم، وكان يمتلك مقدرة فائقة على هضم المادة العلمية أياً كانت صعوبتها، ويعرضها فى أسلوب بسيط وسهل، وقد تولى الإشراف على اتحاد الطلبة. وكان رئيس اتحاد الطلبة "فريد صبحى قسطنطين" إذ كان الأكثر فهماً للوائح المنظمة للنشاط الطلابى، والأقدر على تنظيم النشاط؛ ولكننا لم نوفق فى تكوين اتحاد يضم طلاب جامعة فاروق الأول.

الدكتور "النشار" كان منظماً فى كتاباته؛ لكنه لم يكن يملك قدرة "ثابت الفندى" ولذلك واجهنا صعوبة فى تتبع محاضراته. غير أنه أراد أن يحتفى بنا قبل تخرجنا، فدعانا إلى وليمة غداء بمطعم درويش الأصى بشارع محطة مصر القديمة مطلاً على السنترال الرئيس. ورحب بنا الحاج مصطفى بنفسه فقد كان صديقاً للدكتور "النشار" والدكتور "طريح" مدرس الجغرافيا. وبعد ما تناولنا ما لذ وطاب جاء وقت الحساب فكلفته هذه الوليمة جنيهاً وستون قرشاً.

الدكتور "لجيب بلدى" لم يكن يبتسم أبداً، جاد رصين يتدفق فى محاضراته؛ لكن كان له موقف لا يُنسى: قبل نهاية العام الدراسى، وكنا فى المبنى الإيطالى الجميل (إداره الجامعة الآن)؛ إذ طلب من أحد الزملاء أن يغلق باب الحجرة لدهشتنا. فلما أخذ يشرح فى استفاضة الماركسية: عوامل نشأتها، وأثرها فى أوروبا بصفة عامة، وروسيا بصفة خاصة، وكان الحديث عن الماركسية والشيوعية من المحظورات فى العهد الملكى؛ ورغم ذلك كان الدكتور "بلدى" أميناً فى عرضه للمذهب وإن لم يتعرض لنقده.

الدكتور "أبو العلا عفيفى" كان يحاضرنا فى المنطق بالصف الثانى، والفلسفة الإسلامية بالصف الثالث، والتصوف الإسلامى بالصف الرابع. أما الأستاذ "يوسف كرم" فحاضرنا فى الفلسفة اليونانية، ثم الفلسفة الحديثة. وكان لهما مهابة خاصة، ولم يجرؤ أحد منا على التقدم بسؤال أو مداخلة.

فى أحد الأيام من عام ١٩٤٧ توفى الأستاذ "مصطفى عبد الرازق"، فأصاب الحزن هيئة التدريس، وامتنعوا عن حضور المحاضرات، وكان الدكتور "ثابت الفندى" والدكتور "على النشار" وربما "توفيق الطويل" قد تتلمذوا على يديه؛ فقمنا بتعزيتهم فى الحجرة التى كانوا مجتمعين بها.

وقد شهد عام ١٩٤٧ حادثين كان لهما أثر كبير فى انتظام الدراسة: الأول وباء الكوليرا الذى زحف من الشرقية إلى أنحاء مصر كلها، وتعطلت الدراسة، ثم مقتل أحد ضباط البوليس أمام كلية العلوم بحى محرم بك (مدرسة العباسية الثانوية سابقاً) فى مظاهرات كانت تندد بمعاهدة صدقى بيقن؛ فكان العقاب جماعياً؛ أغلقت الجامعة أبوابها، وتحدثت لنا المقررات الدراسية على أن نؤدى الامتحان فى نهاية العام دون السماح لنا بحضور محاضرات.

كانت الأوضاع السياسية غير مستقرة، وكتابات "إحسان عبد القدوس" فى روز اليوسف تلهب الشباب، والصراع بين الوفد والأحزاب الأخرى يمزق وحدة الوطن. ومظاهرات الطلاب ضد الاحتلال البريطانى لا تنتهى.

وفى عام ١٩٤٧ أعلنت الأمم المتحدة قرار التقسيم الذى رفضه العرب، وأعلنت الحرب بعد ذلك، ولم نكن نعلم نتائجها إلا بعد إعلان الهدنة وانسحاب القوات المصرية. وكان لنا زميل فى العباسية الثانوية تخرج فى الكلية الحربية عام ١٩٤٨، وكان يقوم بزيارتنا فى الكلية هو الملازم "أحمد بدوى" الذى صار فيما بعد "المشير أحمد بدوى" وزير الحربية الذى

أستشهد في حادث الطائرة. كان يأتي لزيارة "أحمد شفيق" و"عبد الفتاح خضر" الأول كان الأمين العام لجامعة الأزهر أطل الله في عمرهما.

أنهينا دراستنا الجامعية الأولى في صيف عام ١٩٤٩. وبدأ كل منا يفكر في المستقبل المهني والدراسي. كان "عبد السلام" الأول كما كان متوقعا؛ إذ كان أغزرنا اطلاعا، وأقدرنا على متابعة النصوص والكتب الفرنسية والانجليزية، وقد تملكه الحزن لعدم تعيينه معيدا، فأتجه إلى العمل مترجما في مكتب كاتسفليس للبراءات والاختراعات، والحمامة، وكان شقيقه الأكبر يعمل به. أما "أحمد" فقد رأى أن يقبل بالتدريس بالمدارس الابتدائية ليلتحق بمعهد العلوم الاجتماعية الذي أسسه "راد كليف براون"، وكان المعهد يضم نخبة متميزة من الأساتذة المصريين والأجانب. والتحقت بمعهد التربية العالي صباحا، ومعهد العلوم الاجتماعية مساء، وقد كانت الدراسة في المعهدين تستغرق عامين. إلا أن الدكتور "طه حسين" تولى وزارة المعارف عام ١٩٥٠ فأصدر قرارا يجعل الدراسة في معهد التربية عاما واحدا. وكنا في نهاية العام الدراسي الأول، فاستكملنا نحن دراستنا طوال الصيف، وتقدمنا للامتحان في سبتمبر، وتم تعييننا في أكتوبر من العام نفسه. ولذلك لم أتمكن من مواصلة الدراسة بمعهد العلوم الاجتماعية بعد تعييني مدرسا للفلسفة بالزقازيق الثانوية.

سبقت الإشارة إلى مقهى "الميرamar" الذي كنا نرتاده بصورة شبه يومية خلال الدراسة وما بعدها. هذا المقهى كان يمتلكه شريكان يونانيان ويتميز بالرحابة، والسعة، والهدوء، وملحق به حديقة فسيحة منسقة، كما كانت موائده متناثرة بعيدة عن بعضها البعض بشكل يسمح بدرجة من الخصوصية لروادها، وكنا نجلس خلال الدراسة في الحديقة نتدارس محاضراتنا، وما نحمله من كتب أو مذكرات، وعندما ننتهي ندلف إلى المقهى. وداومنا على الجلوس وارتداد المقهى بعد تخرجنا.

كان مقهى الميرامار بعيداً عن صخب المدينة بعيداً عن سلسلة مقاهي محطة الرمل التي تبدأ "بكاليثيا" وتنتهي بالمونسنيير وقريبة من اللسان الممتد وسط البحر، وكان يضم نادي الصيد، وقد استولت القوات المسلحة على هذا اللسان الجميل بحجة الأمن القومي. في الصيف كان "فؤاد سراج الدين" يتوسط مائدة على يسار الداخل إلى المقهى، وحوله عدد كبير من النواب وأعضاء الحزب، و مائدة أخرى يتحلق حولها عدد من المستشارين ورجال القضاء، ومائدة ثالثة تضم مديري مدارس جمعية "العروة الوثقى" على رأسهم "محمود شهاب" والد الدكتور مفيد شهاب، ومائدة أخرى كان يجلس إليها أصحاب المدارس الخاصة بالقاهرة ويفقدون إلى الإسكندرية صيفاً. وهؤلاء تبدو عليهم آثار الغنى الفاحش، وكل منهم له سيارته الخاصة وسائقه، ومن الأساتذة كان الدكتور "ثابت الفندي" والدكتور "علي النشار" يجلسان عليها لقربها من مسكنهما. وبعد فترة طويلة هاجر اليونانيون من مصر عندما ازدهرت السياحة في اليونان، ورودس، وكريت، وقبرص، فغادر صاحبا المقهى، واندثرت الحديقة، وتحول المقهى إلى مطعم للأسماك، تارة، وملهى ليلي مرة أخرى، وقاعة للأفراح. وكلما مرت به بعد ذلك شعرت بغصة في حلقى فقد تحول الجمال إلى قبح رذيل!

استقر "أحمد صبحي" في الإسكندرية، ونال دبلوم معهد العلوم الاجتماعية، وتزوج من سيدة فاضلة كانت عوناً له، وسوف يأتي ذكرها فيما بعد. أغير بعد ذلك إلى البحرين فاستقر مع أسرته هناك لمدة ثلاث سنوات عاد بعدها عازماً على مواصلة دراسته في الفلسفة الإسلامية، متجاهلاً ما حصله من علوم اجتماعية. وقد كنت منتدباً للمدرسة المصرية بالرباط إلى نهاية عام ١٩٦١، وخلال هذه الفترة كنا نتبادل الرسائل، ويطلعتني على ما يدور في مصر، لأنني كنت أقوم بزيارة إسبانيا وفرنسا خلال العطلات؛ إذ كانت أعياد رأس السنة والربيع إجبارية في المغرب، والسفر من المغرب إلى أوروبا يكلفني جنيهاً إسترلينياً واحداً بالعبارة.

عند عودتي إلى الإسكندرية عُينت مدرساً أول بالإسكندرية الثانوية، وكان "أحمد صبحي" مدرساً أول بالعباسية الثانوية؛ فكنا نلتقى يومياً لأن شارعاً واحداً كان يفصل بين المدرستين. نال الدكتور "أحمد صبحي" الدكتوراه في أوائل الستينيات واستقال من وزارة التعليم، والتحق بكلية الآداب. ولكنه لم يكن سعيداً فقد كانت الصراعات قائمة، وصادف كثيراً من العقبات والصعاب، وإن مضى في أسلوبه المعتاد؛ فقد كان نقياً رقيق المشاعر، متسامحاً. وجاءت فرصة إعارته إلى ليبيا لتبعده - ولو إلى حين - عن هذه الصراعات. كان الدكتور "أحمد صبحي" سعيداً طوال إقامته بليبيا، وقد عاصر محنة الدكتور "عبد الرحمن بدوي"؛ إذ كان يقطن المنزل نفسه، ويبدو أنه أبلغ شقيق الدكتور عبد الرحمن، فتحركت السلطات المصرية، وأُفرج عنه، فاتجه بعدها إلى باريس ولم يغادرها إلا قبل وفاته بقليل.

عاد الدكتور "أحمد صبحي" إلى الإسكندرية، واستقر بشارع بورسعيد بكليوباترا، وكنا نتبادل الزيارة معاً، وأبنائي يحتفلون بأعياد ميلاد أبنائه. وبقي هذا المكان الذي تحول إلى عيادة طبية لنجله "الدكتور أسامة" مكاناً يذكّرنا بفترة من أجمل فترات حياتنا.

عند عودته كان الدكتور "محمود فهمي زيدان" قد استقر بالإسكندرية، وتوطدت الصلة بيني وبينه، واستعنت به في إلقاء المحاضرات ببرامج تدريب مدرّس الفلسفة، وكنت قد انتقلت إلى التوجيه الفني، وقد لاحظت تدهور مستوى المدرسين؛ خاصة من خريجي كلية التربية؛ لأن الدراسة الأكاديمية للعلوم الفلسفية كانت تطفئ عليها العلوم التربوية.

استكملت زوجة الدكتور "أحمد صبحي" دراستها وحصلت على الثانوية العامة من جديد، والتحقّت بكلية الآداب زميلة لكرّمة الدكتور "محمود زيدان"، ونالّا درجة الليسانس معاً عام ١٩٧٥ أو ١٩٧٦. بعد ذلك أعير

الدكتور "صبحي" إلى اليمن وهناك وجد ضالته من المخطوطات والكتب النادرة التي مكنته على حد قوله من التعرف على حقيقة أفكار المعتزلة.

خلال هذه الفترة كان الدكتور "حبيب الشاروني" قد التحق بركب هيئة التدريس بأداب الإسكندرية بعد المعاناة التي صадفها في السفر إلى الخرطوم، وكان ضحية التعصب المقيت الذي أبعدته عن المكان الذي كان أولى به، وهدأت نفسه وإن لم ينس ما حدث له.

كان الدكتور "أحمد صبحي" أستاذاً زائراً بالأردن عندما أصيبت زوجته بمرض مفاجئ تحملت خلاله آلاماً مضمنية؛ لكنها كافحته ببطولة نادرة. وكان الكل يعجب بقدرتها على احتمال الآلام، فكانت تظهر بصورة مشرقة في مناسبات سعيدة كخطبة ابنتي الصغيرة دون أن يبدو عليها إرهاق أو تعب. وقد صاحب زوجها عندما أعير إلى الكويت، لم تفارقه، وكانت تتلقى علاجها هناك، وخلال سنوات الإعارة قرر الدكتور "صبحي" أن يرسل لجله "أسامة" إلى أمريكا على حسابه الخاص رغم كونه عضو هيئة التدريس بكلية الطب، لكنه فضل أن يتيح له فرصة الانتهاء من دراسته العليا بدلاً من الانتظار. وقد كان الدكتور "أسامة" متفرقاً طوال دراسته، وعرضت عليه "جامعة ممفيس" البقاء بها مع توفير كل ما يطلبه لكنه عاد إلى بلده.

توفيت زوجة الدكتور "أحمد صبحي" بعد طول معاناة، وتأثر الإنسان الرقيق بفقدان شريكة حياته، فاقترحت عليه أن يشترك في "نادي السعادة" للمسنين، وهو نادٍ كنا لمجتمع فيه يوماً في الأسبوع في حديقة جميلة برشدي، بجوار القنصلية الألمانية، وفي مواجهة القنصلية الإنجليزية، ونقوم بيلة رحلات إلى مطروح ورأس البر، وبالفعل اقتنع، وكنا لمجتمع في هذا اليوم ثم نعود به إلى منزله في جناقليس، كما اصططحبته إلى مطروح وقضينا أسبوعاً رائعاً.

عدة سمات وظواهر كان يتميز بها "أحمد صبحي" منذ أن عرفتة قبل ستين عاماً: "الأولى": النقاء فقد كان طوال حياته نقياً، رقيق المشاعر، عطوفاً، محباً للإنسانية، لا يحمل في نفسه حقداً لأحد مهما أساء إليه.

"الثانية": احترام المرأة وتقديرها، وبدت هذه السمة في تعامله مع زميلتنا العراقية، وبقية الزميلات خلال دراسته الجامعية، ثم في سلوكياته وتعامله في الحياة العامة بعد ذلك.

"الثالثة": فهمه لصحيح الدين والنأي بنفسه عن التعصب البغيض؛ فكان أحرص ما يكون على مشاركة الإخوة الأقباط أعيادهم، وتهنئتهم في كنائسهم وبيوتهم، وعندما عجز عن ذلك كان يحرص على أن يهاتفهم؛ فكان بحق في سلوكه تجسيدا لمعنى المواطنة، والتعايش مع الآخرين.

عندما اشتد عليه المرض ولزم الدار قمت بزيارته في بيت ابنته الكبرى بسموحة، وبادرني بعبارة هزتني من الأعماق: "قد يثاب المرء رغم أنفه"، وقبل أن أتحدث قال: "الآن أتيت لي فرصة المواظبة على قراءة القرآن، فأدركت أن النهاية اقتربت" ...

ورحل "أحمد صبحي" الإنسان،

رحل صديق العمر ...

صديقى الفيلسوف ...

بقلم الأستاذ الدكتور

مصطفى عبد الحميد العبادى (*)

الأستاذ بقسم الآثار والحضارة اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أخى وصديق العمر "أحمد صبحى"، لم ألتق به فى سنوات الدراسة؛ فهو درس الفلسفة فى القاهرة، بينما درست أنا التاريخ فى الإسكندرية. ولكن جمعت بيننا مرحلة العمل فى جامعة الإسكندرية؛ فكان هو يقوم بتدريس الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة، وأقوم أنا بتدريس التاريخ اليونانى والرومانى بقسم الحضارة. وما إن التقينا فى رحاب كلية الآداب بالإسكندرية منذ بداية الستينيات من القرن الماضى، حتى توثقت بيننا الصداقة والمودة؛ فقد أنست فيه دماثة الخُلُق وهُدوء النفس، مع رجاحة العقل وغزارة العلم. وكان يغلب عليه هدوء الطبع، والميل إلى التأمل وإعمال الفكر. وبما زاد هذه الرابطة بيننا قوة وثناء، هو أن احترفت دراسة التاريخ والحضارة، مع ميل شديد لقراءة الفلسفة ومعالجة قضاياها. فى حين أن "أحمد صبحى" احترف دراسة الفلسفة، والمجذب إلى الاهتمام بقضايا التاريخ والحضارة. وفى عام ١٩٧٧.

وجدته ذات يوم يقدم لى كتاباً من تأليفه، يحمل عنوان "فى فلسفة التاريخ"، الذى جعله الجزء الأول وخصصه للحضارة اليونانية. فسارعت إلى قراءته، وأدركت من البداية، أن فكرة الكتاب نشأت فى عقله على أثر الصدمة التى زلزلت نفوس جميع المصريين بعد نكسة ١٩٦٧. وما إن مضيت

* الأستاذ الدكتور مصطفى عبد الحميد العبادى أستاذ بقسم الآثار والحضارة اليونانية والرومانية بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية، وصاحب فكرة إحياء مكتبة الإسكندرية.

في القراءة حتى وجدته يتناول عبارة "هيجل" المشهورة، وهي قوله الساخر: "إن الدرس الوحيد الذي نستفيد من التاريخ، هو أن أحداً لم يتعلم من التاريخ". ويتصدي "أحمد صبحي" لعبارة هيجل، ويتساءل تساؤلاً ساخرًا أيضاً، فيقول: "هل يخيب ظن هيجل مرة واحدة، فنتعلم من التاريخ"، فأدركت على الفور أن "أحمد صبحي" مدرك ومتابع لحركة الفكر التاريخي المعاصرة، حين نشأت في فرنسا أولاً، ثم في سائر أرجاء أوربا معركة فكرية إبستمولوجية حول قيمة الدراسة التاريخية وجدواها. تلك المعركة التي أطلق عليها "أزمة التاريخ"، وذلك في أعقاب الحرب العالمية الثانية في الخمسينيات من القرن الماضي. ثم المجلت الأزمة بظهور حركة "التاريخ الجديد" التي دعت إلى تطوير منهج "البحث التاريخي"، ليكون أكثر علمية حسب مناهج علوم الاقتصاد والاجتماع والإحصاء ... وغيرها.

وهكذا اندفعت في قراءة كتاب "في فلسفة التاريخ" الذي وجدت فيه أول صدى عربي لحركة الفكر التاريخي المعاصر في الغرب. وكانت لنا محاورات ومناقشات حول بعض جوانب الكتاب، حين كنت أجد غلبة النزعة الفلسفية على المنهجية التاريخية. وكنت أنكر على "الفيلسوف" إخضاع "علم التاريخ" للتنظير الفلسفي. وكان يتحمس في الرد على بأن الفلسفة كامنة في التجربة الإنسانية، ومن ثم في التجربة التاريخية.

ومن الطريف أنه بعد مضي نحو عشر سنوات على صدور الكتاب، التقينا ذات يوم في جامعة الكويت، حيث كان أستاذاً بقسم الفلسفة، وكنت أعمل بقسم التاريخ، وكان في حالة من الضجر وضيق النفس. فسألته عن السبب، فقال إنه زار معرض الكتاب في ذلك الصباح، وفوجئ بكتاب "في فلسفة التاريخ" لأحد الأساتذة في مصر. فأنخذه بين يديه وراح في شغف يُقلب صفحاته، وإذا به يقرأ في معظم صفحاته كلاماً معاداً من كتابه، بنصها وهوامشها دون إشارة أو ذكر صريح لكتابه. فسألني رأيي فيما يفعل. فقلت

له على الفور، أولاً - حفاظاً على صحتك - حاول قدر المستطاع أن تخفف من انفعالك وتأثيرك بهذا الجرم؛ وأن تنظر للأمر نظره فلسفية نوعاً ما، وأن لعله من الخير أن ينتشر بين الناس صحيح العلم، ولو انتحله غير صاحبه. وثانياً ألا يفكر فى اللجوء إلى القضاء؛ لأن القانون المصرى حتى ذلك الوقت لم يكن يتضمن مادة تُجرّم السرقة العلمية أو الفكرية. ورويت له قصة عميد لكلية الحقوق فى القاهرة، حين وجد رسالته للماجستير منشورة بغير اسم للمؤلف، فلجأ إلى القضاء الذى حكم له تعويضاً بقيمة ورق الكتاب! فهدأت نفسه السمحة بطبيعته، واكتفى بتوجيه خطاب إلى رئيس الجامعة التى كان ينتمى لها مُنتحل الكتاب. ولم يحدث شئ، وهو هادئ النفس، متعال على الصغائر، منصرف إلى الفلسفة والبحث والتأمل. وبذلك كان مثلاً حياً لقول الشاعر الحكيم:

ولا خير فى حلم إذا لم تكن له

بوادراً تحمى صفوه أن يُكدرَ

ولا خير فى جهل إذا لم يكن له

حليم، إذا ما أورد الأمر أضدرَ

تحضرنى هذه الذكريات العطرة، كلما تذكرت الصديق الفيلسوف "أحمد صبحى"، كما أتذكر قول مفكر قديم يسمى "سينيسيوس"، أشهر تلاميذ "هيباتيا الفيلسوفة"، فكتب إلى صديق: "إننا أضعف من أن نصبح فلاسفة، أنا على الأقل".

لقد عاش بيننا قدوة فى العلم، ومثالاً فى الأخلاق، ونموذجاً فى التسامح. رحم الله "أحمد صبحى" بقدر ما أعطى من علم، وبقدر ما تسامح وصفح.

الأستاذ الدكتور أحمد صبحي المفكر الإنسان كما عرفته

بقلم الأستاذ الدكتور

أحمد محمود الجزار

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف وعميد الكلية
كلية الآداب - جامعة المنيا

لهم أشرف بالتلمذة المباشرة على يد الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" في سني دراستي الجامعية؛ إذ قد تخرجت في كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٧١م. بيد أني قد تعرفت مبكراً على عالمه الفكري لما طالعت سيره القيم والدقيق: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - العقليون والذوقيون ١٩٦٩. وما أن بدأت في التعرف على دقائق الكتاب وإشاراته اللطيفة تولدت لدي رغبة عارمة في التعرف على مزيد من أفكاره من خلال مؤلفاته المتعددة في مجال الفلسفة الإسلامية، وبخاصة كتابه الرائع عن الزيدية.

وحين شاء الله أن انتهى من أطروحتي لنيل درجة الماجستير في الفلسفة (١٩٨٠م)، أبديت رغبة لأستاذي الدكتور "عاطف العراقي" في أن يحقق لي لقاء الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" ليكون واحداً في لجنة المناقشة والحكم على رسالتي، وكنت قد رأيت قبلها يناقش زميلة لي بذات القسم في بحثها عن صدر الدين الشيرازي (١٩٨٠م)^(١) وفي أثنائها ظهرت لي غزارة علمه ودقة أفكاره وعمق آرائه، وموضوعيته في تقويم الآراء المخالفة له، ورحابة صدره في احترامه وتقديره للرأي الآخر. وبالإضافة إلى هذا كله أدب جم، وتواضع وإنسانية رائعة لا تعرف حدوداً طيلة الفترة التي استغرقها في مناقشة الباحثة.

(١) الرسالة عن الإلهيات عن صدر الدين الشيرازي - للباحثة نبيلة زكري - كلية الآداب - جامعة المنيا - تحت إشراف أستاذي الدكتور عاطف العراقي.

لكن الإعجاب والشوق في أن يحقق أستاذي لي رغبة دفينية في القلب في أن يناقشني "الدكتور صبحي" في رسالتي للملجستير^(١) لم تتحقق لظروف خارجة عن إرادته إلى أن شاء الله أن تتحقق أمنيته في حضوره كعضو في لجنة الحكم على رسالتي للدكتوراه (١٩٨٤م).

ولما كانت الأفكار التي جلادت بها قرائح الأساتذة العظام لا تمحى من العقول التي تشربتها مهما توالى السنين، ولما كانت شمائل الأخلاق الرفيعة التي تلازم أفكارهم كذلك تحتزنها القلوب وترسخ في النفوس، فقد توالى الذكريات والمواقف التي تجلت فيها معالم شخصية "أحمد صبحي" المفكر الإنسان كما عرفته.

وإذ أتناول في هذا المقال بعضاً منها، فلأن المقام لا يسمح لي بالمزيد كي يكون في الكتاب متسعاً لغيري من أساتذة عظام يمثلون جيله أو بعضاً من أبناء جيلي. ففي أوائل شهر مايو ١٩٨٤م - إن لم تخنى الذاكرة - عقدت كلية الدراسة العربية^(٢) بجامعة المنيا مؤتمراً علمياً عن التراث والتجديد. وكان من بين الحضور لفيف من شوامخ الأساتذة الذين أسهموا في تكويني العلمي أذكر منهم الأستاذ الدكتور "أبو الوفا التفتازاني"، والأستاذ الدكتور "عاطف العراقي" الأستاذ الدكتور "يحيى حامد هويدي"، والأستاذ الدكتور "أحمد صبحي".

إن حضور هذه الكوكبة الرائعة يرتبط عندي - بحكم مجل تخصصي - ارتباطاً وثيقاً بمواقف إنسانية رائعة، وبصفة خاصة لثلاثة منهم في آن واحد العراقي/ التفتازاني/ أحمد صبحي والقبلية والبعدية في إيرادى للأسماء لا شأن لها بالمكانة التي يحتلها كل منهم في مجل تخصصه.

(١) عن منهج الكشف عند صولية الإسلام - كلية الآداب - جامعة المنيا - والرسالة غير منشورة.

(٢) حالياً تغير اسمها ليما ليكون كلية دار العلوم - جامعة المنيا. وهى الثانية التي تحمل هذا الاسم بعد الكلية الأم بجامعة القاهرة.

ففي نهاية إحدى جلسات المؤتمر توجه السيد الأستاذ الدكتور عبد الهادي الجوهري - رحمه الله - وكان مشرفاً في تلك الفترة على كلية الدراسات العربية جنبا إلى جنب عمادته لكلية الآداب التي أعمل بها، واعتز بالانتساب إليها ليستفسر من أستاذي الدكتور "عاطف العراقي" - وكان ذلك قبل بدء تناول الغذاء في أول يوم من أيام المؤتمر - عن آخر ما وصلت إليه في رسالتي للدكتوراه^(١)، فرد عليه بأني قد انتهيت من الرسالة، ولكنني قد طلبت مزيداً من الوقت لأطلع على أكبر قدر من مؤلفات ابن عربي المخطوطة، رغبة في أن أقدم ما أرتضيه لنفسي ولأستاذي وللجامعة التي تخرجت فيها، والكلية والجامعة التي أعمل فيها الآن - جامعة المنيا.

وحينئذ بادر الأستاذ الدكتور "التفتازاني" بأن قال لأستاذي الدكتور "عاطف العراقي"، إن البحث العلمي لا نهاية لكماله، وإذا كنا بصدد ابن عربي فإن الكمال والبحث فيه لا نهاية له كذلك، وفي تلك اللحظة وبذكاء ولحظة حب طلب الأستاذ الدكتور "عبد الهادي الجوهري" من أستاذي الدكتور "العراقي" أن يقدم تشكيلاً للجنة الحكم على الرسالة ما دام الدكتور "التفتازاني" - الشيخ الأكبر قد قال ما قاله في حق ابن عربي والباحثين فيه.

ولما انتهى الأساتذة وضيوف المؤتمر من تناول الغذاء، توجهت في المساء إلى الأستاذ الدكتور "عبد الهادي الجوهري" لأتابع تكليفاته لي ولبقية زملائي بشأن جلسات المؤتمر، وما أن رأني إلا واحتضنني قائلاً: معي تشكيل المناقشة الخاصة بك يا أحمد، وتضم الأستاذ الدكتور "أبو الوفا التفتازاني" والأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" والأستاذ الدكتور "عاطف العراقي"؛ فحمدت الله كثيراً أن حقق لي أمنية طال انتظارها في مسيرتي العلمية لتكون في رسالتي للدكتوراه، فقد كنت مبهوراً بكتابات الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"،

(١) عنوان الرسالة: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - وهي أول رسالة دكتوراه في الفلسفة تمنحها جامعة المنيا (١٩٨٤م) والرسالة نشرت في طبعتين.

ومنهجيته في البحث، ودقته وعقلانيته. وإن كنت أرى في منهجيته بالذات منط
الاستاذية الحقّة التي تختط لنفسها منهجاً دقيقاً تلتزم به، ومنه تنطلق لتشكيل
رؤاها وبنائها الفكري، مع تقديره للرأي المخالف، واحترام وإكبار لصاحبه، وآية
ذلك ما ورد في إهدائه كتاب "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" إلى
أستاذه الدكتور "على سامي النشار" قائلاً في حقه: "لقد تحليت بتواضع
العلماء وسعة تفكيرهم حين أجزت هذه الرسالة للمناقشة، ثم رحبت بنشرها
مع ما فيها من اتجاهات وآراء تخالف اتجاهاتك وآراءك وما أعلنته في كتبك".

لكن هذه الرغبة العارمة التي ملأت جوانح نفسي مبكراً أظهرت لي
جانباً إنسانياً رائعاً في تواجد الأساتذة أعضاء المؤتمر، ومن بينهم أعضاء
اللجنة المقترحة، وأثناء إقامتهم بمدينة المنيا للمشاركة في أعمال المؤتمر. فكان
أن طلبت من أستاذه الدكتور "عاطف العراقي" أن يشرفني بحضوره إلى
منزلي، وبصحبه الأساتذة الذين تتلمذت على أيديهم، وهم الأستاذ الدكتور
"يحيى هويدي"، والأستاذ الدكتور "التفتازاني"، والأستاذ الدكتور "أحمد
صبحي"، وكنت أتصور أن طليبي سيتحقق على الفور؛ فقد كنت فيما اعتقد
أول (معيد) يشرف عليه في الجامعات المصرية (١٩٧٨م) من ناحية، ولارتباطي
الوثيق بأستاذه من ناحية أخرى. لكن شيئاً مما كنت آمله لم يتحقق فيما
أجاب عنه أستاذه. ويبدو أن الموقف ترك أثراً على الفور على تعبيرات
وجهي النحيل، وبللمحة ذكاء وطيبة قلب حنون، وبعد وقت قليل وأثناء
مشيتي مع أستاذه الدكتور "أحمد صبحي" وبقية الأساتذة ليتوجهوا إلى مقر
الإقامة بالفندق أحسست أنه شعر بما بداخلي؛ إذ وجدته يقول لي لا تغضب
من رفض أستاذك يا أحمد - فهكذا الدكتور "عاطف العراقي" كما أعرفه في
صراحته، ووضوحه، وعلاقاته مع زملائه وتلاميذه. والدليل أنه قال لك حين
تنتهي من رسالتك للدكتوراه ستكون بعدها زميلاً لي ولنا جميعاً. وأنا
شخصياً أقول يا أحمد لك ولا خير بعد ذلك أن نزورك وأن تزورنا فكلنا
زملاء بل وأصدقاء.

وإن أنسى فلن أنسى من المواقف والذكريات لأستاذنا الدكتور "أحمد صبحي" بعض دقائق من مناقشته لرسالتي للدرجة الدكتوراه، فقد كانت فيما أعتقد في إحدى أيام شهر أكتوبر ١٩٨٤م بمقر جامعة المنيا - بالقاهرة. وبعد أن انتهى الأستاذ الدكتور "أبو الوفا التفتازاني" من مناقشتي في البحث، قدم أستاذي الدكتور "عاطف العراقي"، الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" قائلاً ضمن ما قاله: وأتوقع أن تأخذ المناقشة اتجاهها مغايراً؛ فلما بدأ الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" يعدد مزايا البحث وربما لا يكون في ذلك جديداً إذ يعد من أدبيات المناقشات العلمية، فالأصل أن تبدأ المناقشة بأن يبرز المناقش جهد الطالب، ثم بعد ذلك له أن يصبوب له ما قد يراه من ثغرات جاءت في ثنايا بحثه. لكن صنيع الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" بعد ذلك كان مفاجئاً لي وللحضور، بل وبما فيهم أعضاء اللجنة؛ إذ قل الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي": رسالتك يا أحمد منذ الفصل الأول بالتحديد ومروراً بأغلب فصولها تحمل فكرة تقرر فيها أن الحب أمر علمي تارة، وما تعلق الحب إلا بمعدوم تارة أخرى، مع أن الحب فيما أرى أمراً وجودياً؛ لهذا أريدك أولاً أن تقف معي شارحاً لي هذه المقولة، حتى يمكن أن أتابع معك فصول البحث وما ترتب عليها من أفكار لازمت ابن عربي موضوع بحثك. وما أن انتهى الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" بما قاله حتى ضجت القاعة بالتصفيق.

وسرعان ما توجهت عيناى صوب أستاذي الدكتور "عاطف العراقي"، فلمحت الفرحة تطل من أسارير وجهه، ونظرت صوب أسرتي وكان من بينهم زوجتي ووالدي - رحمة الله عليه - فشهدت الفرحة في بريق عينيه.

إن تصفيق الحضور لاشك هو للأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" وليس للطالب؛ إذ أيقن الحضور وقتها مدى تواضع الأستاذ والعالم "أحمد صبحي"، وهو من هو، وقد توفر على مؤلفات المتكلمين والصوفية وغيرهم من طوائف مفكري الإسلام. ويطلب من الباحث أن يشرح الفكرة الأم التي تشكلت منها بقية فصول رسالته.

ولقد تجلّى تواضع الأستاذ واستقلالية تفكيره لما ذكر أمام الحضور أيضاً وأنا أوافق "أحمد الجزار" في نقله اللاذع للمستشرق الإسباني آسين بلاسيوس، ولا أتفق مع أستاذنا الدكتور "التفتازاني" فيما أخذه على أحمد بصلد موقفه. فأين هذا! مما نشهده الآن في المناقشات العلمية مقارنة بما فعله الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"، وبما كان يفعله الدكتور "التفتازاني" الذي تبسم - رحمة الله عليه - مما قاله عنه زميله في لجنة الحكم على الرسالة.

بل إن تواضع المفكر الإنسان "أحمد صبحي" جعله لم يتردد في الإشادة بما قلته في حديث خلق الله آدم على صورته الذي عول عليه ابن عربي، وقد خرجته بما لا يجعله على صورته التي اعتمدها الصوفية من بعده، وكذلك في حديث كنت كنزاً مخفياً، وكنت قد أتيت بنصه من مؤلفات ابن عربي المخطوطة، وأنه كما يقول هو نفسه كما جاء في الإسرائيليات، فقال الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي": هذا الحديث وما قبله لم أقرأه على هذه الصيغة، وكما تعلمناه وعرفناه جميعاً من أستاذنا الدكتور "أبو العلا عفيفي".

هذه هي أخلاق الأستاذية "علم وخلق، اعتداد بالرأي واستقلالية في التفكير، وإنسانية في ذات الوقت مع الآخرين، ولا بأس أيضاً من الإشادة بكل قوة بما قد يكون للتلميذ وهو لم يزل في أول مدارج الطريق! ليس هذا شهوداً لنفسي، وإنما هو عرفان بأستاذية الدكتور "أحمد صبحي" وإنسانيته، ولن أنسى أيضاً من دقائق المناقشة وفيها ما فيها من اشادات "أحمد صبحي" ولطائف علمه وغزارته لما قال بصلد حديث الولاية - يا أحمد - ليتك تعود إليه كما هو موجود بنصه لدى أهل السنة، بل لدى غيرهم من الشيعة الزيدية، وذكر لي منهم واحداً هو الإمام الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، ففي نهاية الحديث القدسي، وكما يحجى في مصنفات أهل السنة والمحدثين ما يكشف عن ثنائية بين الخالق والمخلوق/ والرب والعبد/ والمستول والسائل. بخلاف ما هو

عليه كنت سمعته وبصره ويده كما يقول بعض غلاة الصوفية، ويرتبون بناء على هذه الصيغة كلامهم في الاتحاد والفناء وغيرهما مما يحاكم به التصوف والصوفية.

وثمة موقف لا أنساه كذلك لأستاذي الدكتور "أحمد صبحي" لما ذهبت إليه لاستكمال إجراءات توقيعه على تقرير تعييني في درجة مدرس للفلسفة الإسلامية. فلما توجهت إلى مدينة الإسكندرية، وكان ذلك في أواخر شهر أكتوبر ١٩٨٤م فيما أتذكر، وقابلت سيادته في مكتبه، وكان يشغل حينئذ رئيس مجلس قسم الفلسفة، وما أن دخلت عليه حتى وجدته يتحرك بضع خطوات بعيداً عن مكتبه وأساير وجهه تنطق بمحبة صادقة، وإنسانية نادرة تجلت في ترحيبه بي. وسرعان ما قدمني للأساتذة الحضور، وأذكر أن كان من بينهم الأستاذ الدكتور على عبد المعطى رحمه الله أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والأستاذ الدكتور حسن الشرقاوي أستاذ التصوف والفلسفة الإسلامية بالقسم، قائلًا أحمد الجزار الذي ناقشته منذ أسبوعين تلميذ الأستاذ الدكتور "عاطف العراقي"، وقد لقيت تشجيعاً وترحيباً كبيرين لم ولن أنساه من الأستاذين الكريمين، وسعدت بما قاله الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" في حقّي أمامهم، وفي حق صاحب الفضل الأول بعد الله في تكويني العلمي الأستاذ الدكتور "عاطف العراقي" الذي يحب الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" حباً جماً ومشهوداً ومعروفاً بين أواسط المشتغلين بالفلسفة في الجامعات المصرية؛ بل إن كلا منهما توأم للآخر، وصداقتهما ومواقفهما معاً بكل دقائقها أعرف عنها الكثير، وتحتاج إلى صفحات طوال للابانة عن إنسانيته وملامح شخصيته الفريدة النبيلة، وعقليته المبدعة.

لكن اللقاء بالأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" لم يتوقف عند حد استكمال كتابة التقرير، فقد تجلت إنسانيته وكرم ضيافته كذلك في إصراره على أن أتناول الغداء معه والسيلة الفاضلة زوجته - رحمها الله - بل إنه أصر

إصراراً على توصيلي بسيارته إلى محطة القطار وكأنني لا أعرف من معالم الإسكندرية شيئاً، أو أزورها للمرة الأولى.

لن أنسى ما حييت كرم اللقاء ولا حفاوته، ولا ما دار فيه بيني وبينه من حديث علمي عميق، وجو أبوي إنساني رائع. ومنذ ذلك الحين وصلتي تزدد وثاقة بالأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" أداوم على الاتصال به، واستشيريه فيما أكتب وأرسل له بعضاً مما كتبت، وخاصة أبحاثي التي قدمتها للحصول على درجة الأستاذية بصفة خاصة، ولازلت أحتفظ وأطالع بعضاً مما كتبه وأرسله بشأنها، وبصفة خاصة ملاحظاته وانطباعاته عن كتابي "المعرفة عن أبي سعيد بن أبي الخير" وكذلك كتابي "فخر الدين الرازي والتصوف".

ومرت الأيام وتوالت السنون ثم دعاني الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" لناقش رسالة للدكتوراه، وضمت اللجنة تلميذه الأستاذ الدكتور "مصطفى حلمي" - أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة - أمد الله تعالى في عمره - وقبل أن تبدأ المناقشة رحّب بكل منا قائلاً للحضور: لقد شئت أن تضم اللجنة أستاذاً في العقيدة لنثبت لغير المشتغلين بالفلسفة أن لأهلها قدماً راسخة في مسائل الدين؛ فقد حصل على جائزة الملك فيصل لإسهاماته في هذا المجال. ثم قدمني للحضور قائلاً: وأقدم لكم "أحمد الجزار"، وأستحي أن أذكر بعضاً مما قاله في حقي، لأن المقام يلزمني بالحديث عن "أحمد صبحي" لا عن نفسي حتى لو كان ثناءً، وإذا أذكر هذه الواقعة فلأن كبار الأساتذة وكبار النفوس يفرحون ولا شك حين يرون تلاميذهم وقد شقوا الطريق، وبلغوا فيه مبلغاً، وتادبوا بأداب الأستاذية علماً وخلقاً، وهما معاً لا ينفكان عند "أحمد صبحي". لذلك جعلت عنوان هذه المقالة "الأستاذ الدكتور: أحمد صبحي المفكر الإنسان كما عرفته".

وشاء الله أن أشارك ذات مرة أيضاً في رسالة للدكتوراه يشرف عليها الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"، لكن المرض وقتها قد اشتد عليه فحرصت

على التوجه لزيارته، ثم تكفلت السيدة الأستاذ الدكتور/ صفاء عبد السلام - أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة - والمشرف المشارك بالحضور، وكانت على شاكلة الأستاذ علماً وخلقاً وتواضعاً وإنسانية في استقبالي، وفي أثناء المناقشة وحتى انتهت. ولما تأخرت ولارتباطي بموعد السفر، سافرت دون أن أرى الأستاذ "أحمد صبحي" لكن دقائق المناقشة قد وصلت إلى مسامعه، وكان أن اتصلت به وسمعت ما سمعت، وهو آخر ما سمعت.

وإذا كانت روح الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" حالياً في دار البقاء بعد الفناء؛ فإنني موقن تمام الإيقان بأن الأستاذية الحققة لا تموت لأن أفكارها حية في العقول، وما قدمته من فضائل الخير ستظل باقية في القلوب. ولهذا لم أتردد في الكتابة عنه كما عرفتته مفكراً مبدعاً وإنساناً رائعاً في هذا السفر العقلي الروحي، وهو الأمر الذي حرصت عليه كذلك منذ سنوات لما أهديت إليه كتابي "قضايا وشخصيات صوفية" قائلاً: إلى الأستاذ الدكتور/ أحمد صبحي (نموذجاً لشرف الأستاذية وكمال الإنسانية).

أحمد صبحى ... ومضة فى حلقة النشار

بقلم الأستاذ الدكتور

عبدہ الراجحى

أستاذ العلوم اللغوية - بقسم اللغة العربية

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

هذه مرحلة لا يصح معها كلام سريع ... ولا يليق بها النظر العابر ... ولقد أخشى - ويبدو أن ذلك صحيح للأسف الشديد - أن الأجيال الجديدة من الدارسين والمتخصصين لا تعرف عنها شيئاً؛ لا أقصد ما ظهر فيها من أعمال وما صدر فيها من بحوث، لكنى أعنى ما مُهدّ فيها من سبل، وما وُضِعَ فيها من أصول، وما أرسى فيها من منهج.

كان الوقت أواخر الخمسينيات من القرن الماضى حين عاد "على سامى النشار" من العراق فولّيت بعودته الميمونة هذه المرحلة ... كان النشار شخصية عجيبة ... يمتلك مواهب متعددة ... تسيطر عليه رؤى واضحة ... ومواقف علمية حاكمة ... وبصر يلتصق بأفكار لا حدود لها ... كان لحيل الجسد دقيق الحجم ... لكنه ملأ علينا الأفق كله ... وتحلق حوله المريدون من طالبى العلم ... غير أن لحبة قد التصقت به التصاقاً؛ عمار الطالبى من الجزائر، ومصطفى الشيبى من العراق، و"أحمد صبحى" وكاتب هذا المقال من مصر، وآخرون يختلفون فى الدرجة والاتجاه. وكنتُ الوحيد من بينهم ممن يفترق عنهم؛ فأننا من قسم اللغة العربية تخصصاً؛ لكنى كنت ألتزم قسم الفلسفة واقعاً، وكنت ألتزم "النشار" صباح مساء ... وما أظن علاقة نشأت بين أستاذ وتلميذ كتلك التى كانت بينى وبين النشار. وفى ذلك الوقت ظهر الثالث العظيم: الشيخ عبد الحليم محمود فى الأزهر، ومحمود قاسم فى دار العلوم، والنشار فى الإسكندرية، لكن النشار كان أعلامهم صوتاً، وأكثرهم حيوية، وأشدّهم استعداداً للصراع كذلك الذى شغل الناس فى الستينيات بينه وبين الأستاذ العقاد.

في هذا المناخ الخصيب لم يكن يمر يوم دون أن نقرأ معه كتاباً، أو نترجم شيئاً عن الإنجليزية، أو نحقق صفحات من مخطوطة، أو نرقب معارك أستاذنا الفكرية المحترمة.

في حلقة النشار انصهرنا جميعاً؛ غير أن "أحمد صبحي" كان يمتاز بأشياء لا تتوافر مجتمعة في واحد منا. كان الطالبى والشيبى مبعوثين من بلديهما لدراسة الدكتوراه، وكنت معيداً بقسم اللغة العربية، أما "أحمد صبحي" فكان رمزاً للكفاح العلمى والعلمى معاً... كان يعمل فى التعليم الثانوى السلى كان فى أوجه وقتذاك، ومع ذلك فقد كان أكثرنا انتظاماً، وأسرعنا خُطى إلى الأستاذ، وأعمقنا تأثراً بالمنهج، فتوفر على المصادر الأصيلة فى علم الكلام وفى التصوف، وانغمس فيها انغماساً شديداً حتى استولت عليه، وقد أوتى طمأنينة نفس عجيبة، وسكينة مهيمنة، وقد ظل ينهل من كل رحيق أشار إليه الثالث العظيم، وجعل يفرز أطيب ما أفرزته العقول المضيئة مما قرأناه وتعلمنا منه فى أعماله التى طوفت فى آفاق الفكر الإسلامى.

وقد جسد "أحمد صبحي" ما نقله إلينا شيخنا ميراثاً عن شيخه "مصطفى عبد الرازق" فى أن من أراد أن يلتمس الفكر الإسلامى، فليلتمسه فى أصول الفقه وعلم الكلام، وكثيرون من المتخرجين فى الآداب صلتهم مبتورة بهذين العلمين، أو هى صلة خفيفة خافتة على أحسن تقدير؛ وهما أصلان جوهريان يضعانك على الجادة إذا أردت أن تقترب من حقائق الأمور فى فكر المسلمين، ولقد أظن أنى كنت أقرب تلاميذ النشار إلى أصول الفقه لمكان "العربية" المركزى فى هذا العلم العظيم... وكان "أحمد صبحي" أقرب دارسى الفلسفة إلى العربية؛ لأن معلم المرحلة الثانوية وقت ذلك كان لابد أن يمتلك عربية واضحة مستقيمة، فضلاً عن التصاقه الدائم بقراءة القرآن، ولعل ذلك كان من أسباب العلاقة الوثيقة التى ربطتنى به - رحمه الله -. ولم يكن يستتكف أيام العنفوان، وفى أخريات حياته، أن

يسعى إلى - وأنا الأوهن قوة والأفقر فيما بين يديه - كي تراجع معاً نصاً لغوياً، أو مفردة اعتاصت عليه، أو تركيباً أراد أن يستوثق منه.

وقد تجلت عربيته هذه في كل ما كتب، وأشرقت إشراقاً خاصاً حين خرج علينا بكتابه "هاؤم اقرأوا كتابه" ...

قلتُ في مناسبات كثيرة إن العلماء لا يُقْبَضُونَ إلا إذا قُبِضَ علمهم ... ولا زلت أسأل ... ما موقع ما كتب شيخنا "النشر" وأخونا "أحمد صبحي" في برامج قسم الفلسفة واللغة العربية والتاريخ ؟ أدعو الله ألا يكون قد خَلَفَ من بعدهم خَلَفٌ أضاعوا نتاج هذه العقول المضيئة ...

رحمهم الله جميعاً، وهدى الخالفين أن يتعهدوا أعمالهم حتى تظل تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ... إنه سميع مجيب.

أحمد صبحى أستاذاً ومعلماً

بقلم الأستاذ الدكتور
محمود أحمد نجلة
الأستاذ بقسم اللغة العربية
ووكيل الكلية للدراسات العليا سابقاً
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

لا تزال فى العقل والقلب جذوة متقلبة متوهجة بما تركه من أثر فىنا
أستاذنا العزيز "أحمد صبحى" لم يستطع مرّ الأيام ولا كرّ العشى أن يذهب
يوجهاً أو يطفى نورها.

جلست منه حين كنت طالباً فى الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية
مجلس التلميذ المتعطش للعلم والمعرفة، وكان هو فى قمة عطائه العلمي
ونضجه الفكرى، أستاذاً مرموقاً ذا عقل وافر، ونظر ثاقب، وعلم غزير،
وقدرة عارمة على الغلبة بالحجاج دون جلبة أو لجاج، إذا حدثك آنسك، إذا
حدثته أقبل عليك كأنك تعطيه الذى أنت سائله.

درسنا عليه علم الكلام فى وقت كان فيه للفلسفة بعامة والفلسفة
الإسلامية بخاصة نصيب وافر بين مواد التخصص فى قسم اللغة العربية
اعترافاً بما لها من دور لا يُجحد فيما ندرسه من فكر دينى وتراث لغوي
وأدبى. وقد استطاع الرجل ببراعة "الأستاذ القدير" أن يجعل من دروس
الفلسفة الإسلامية متعة حقيقية لطالب قسم اللغة العربية؛ إذ كان يخص
طلابه فى هذا القسم بغير ما يخص به طلابه فى قسم الفلسفة، وقد بدا ذلك
واضحاً لأعيننا حين دفعنا الشوق الدائم إلى الاستزادة من علمه أن نستأذنه
فى حضور محاضراته بقسم الفلسفة فلذن.

كان فى قسم اللغة العربية حريصاً على أن تكون الفلسفة ضوئاً
كاشفاً للظواهر الأدبية واللغوية، وتفسير القرآن الكريم، وبيان إعجازه، وقد

استطاع في دقة ووضوح أن يجلو ما غمض في أذهاننا من أثر للمذهب العقدي فيمن نعرف من البلاغيين واللغويين والمفسرين، فبين لنا بين ما بين الأصول الفكرية لنظرية النظم التي ردّ إليها الجاحظ، والبلاقلاني، والقاضي عبد الجبار (من المعتزلة)، وعبد القادر الجرجاني (من الأشاعرة) إعجاز القرآن الكريم، وكيف أن هذا المصطلح كُتب له الذبوع عند الأشاعرة ووصلوه بما عرف عندهم "بالكلام النفسي" الذي بنى عليه عبد القادر الركن الأول من أركان نظرية النظم، وهو ما أسماه "ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حدوها". ولفتنا إلى ما عند "عبد القادر البغدادي" من فكر فلسفي يُضاف إلى فكره النحوي وما في تفسير "الفخر الرازي" من بحوث لمحوية ولغوية إلى جانب آرائه في الفلسفة، فضلاً عن "الإمام الغزالي" وجهوده في أصول الفقه واستنباط الأحكام من النصوص الدينية، كما بين لنا على محو لم نكن قد سمعناه من قبل كيف يؤثر المذهب العقدي في التوجيه النحوي عند علماء العربية، وطلب منا - ونحن طلاب قسم اللغة العربية - أن نعرب "حسرات" في قول الله سبحانه: "كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات" فأعربها بعضنا مفعولاً ثالثاً للفعل "يرى"، وأعربها بعض آخر حالاً فصبوب الإعرابين، وناقشنا في معنى "الإراءة" هل هي بصرية أو علمية، ثم وجه الإعراب بأنه مبنى على الخلاف في تجسيم الأعمال يوم القيامة بين المعتزلة وأهل السنة؛ فالمعتزلة يرون أن الأعمال لا تُجسم يوم القيامة، ولا تُدرك بحاسة البصر، وأهل السنة يرون أن الأعمال تُجسم يوم القيامة، فمن رآها علمية أعربها مفعولاً ثالثاً، ومن رآها بصرية أعربها حالاً. ثم أشار علينا بتتبع الفكر المعتزلي في تفسير "الزخشرى"، وما يستتبعه من توجيه لمحو نبه إليه الإمام أحمد ابن المنير "الإسكندري في كتابة "الانتصاف".

وقد ظل هذا الموضوع يشغلني منذ ذلك الحين حتى اخترته موضوعاً لرسالة علمية يعدها بإشرافي بعض طلابي عنوانها: (أثر المذهب العقدي في التوجيه النحوي).

لقد كان - رحمه الله - يشجع تلاميذه على إعمال العقل فيما يسمعون، وإبداء الرأي فيما يقال. قاطعه طالب مرة وهو يتحدث عن أهمية علم الكلام بين العلوم الإسلامية قائلاً: أليس هذا العلم مسئولاً عن تفرق المسلمين واختلافهم؟ فقال: لا، لأن علم الكلام تسجيل لما كان، لا علة له!

وسأله آخر لم يختلف المسلمون وبأيديهم كتاب الله وسنة رسوله؟ وأنشد قول شوقي:

بأيمانهم نوران، ذكر وسنة فما بالهم في حالك الظلمات
فأجاب: "المسلمون لا يختلفون في تنزيله، بل يختلفون في تأويله، وفي ذلك شحذ للهمم، واستثارة للنظر والتأمل والتدبر للوقوف على مقطع الحق فيه.

وكان من سماته النبيلة ألا ينصرف فور انتهاء المحاضرة؛ بل كان يتلبث بيننا ليجيب عما يدور في أذهاننا من مسائل وقضايا لم يتسع وقت المحاضرة لإيضاحها، أو لإيضاح ما يتصل بها، وكنا نتخلق حوله، ويبادره كل منا بما يشغله سواء أكان متصلاً بموضوع المحاضرة أم غير متصل. سأله أحدنا مرة عن العلاقة بين الشعر والفلسفة، ولم تنتظر الجواب؛ بل ابتدره في حماسة الشباب واندفاعه قائلاً: هما نقيضان لا يلتقيان؛ فالشعر منطقة مدارية حارة، والفلسفة منطقة جليدية باردة، الشعر يحفل بالخواص، والفلسفة تتحرر منها، والشعر عاطفة جياشة، والفلسفة عقل يفكر، والشعر تجسيد، والفلسفة تجريد، فكفكف الأستاذ من غلوائه قائلاً: إذا فهمت من الفلسفة أنها الحكمة التي استخلصها صاحبها من تجربة الحياة، وعبر عنها في صدى، واتخذ موقفاً تجاه الكون والحياة والإنسان، فهما متقاربان أشد ما يكون التقارب، وإذا فهمت منها التجريد الصوري الذي يستخلصه الفكر من مفاهيم العلم وقضاياها بمعزل عن ذاته وأهوائه، فهما متباعدان أشد التباعد. وانظر إن شئت تقاربهما في التراث الشعري عند العرب في شعر طرفة والشعراء

الصعاليك، وفي شعر أبي تمام، والمتنبي، وأبي نواس، وأبي العلاء، وفي تراث الأمم الأخرى كالخيام في الأدب الفارسي، ودانتي في الكوميديا الإلهية، وشكسبير في الأدب الإنجليزي، وبودلير في الأدب الفرنسي.

ولعلّي أشير هنا إلى أن قسم الفلسفة دعاني منذ سنوات إلى المشاركة في ندوة عن الفلسفة والشعر، فتسلل إلى كلامي رجوع صدى مما سمعت من "أستاذنا الكبير".

ولعلي أختتم هذا الحديث بأمر طريف لا أزال أذكره؛ فقد نظر "أستاذي" مرة إلى ما أكتب وقال: لو كان لي مثل خطك! إذن لرفعت الإصر عن ناشر كتبي الذي يعاني من رداءة خطي، فلا يكاد أحد يفكّ طلاسمه إلا بالرجوع إليّ، فقلت له: يا أستاذنا العزيز في المأثور من كلام السلف: إما الخط وإما الخط، فقال ضاحكاً: ما زدت على أن واسيتني بكلام فيه تصحيف!

كانت تلك شهادة حق ببعض ما ترك الرجل من أثر باقٍ لا يزول في تلامذته علماً وسلوكاً وعملاً. لقد كان بحق آفة في علمه وفضله.

معتزل العصر الحديث

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد رفيق خليل
رئيس أقسام الجراحة
كلية الطب - جامعة الإسكندرية

عرفت أستاذى الدكتور "أحمد صبحى" فى أوائل الستينيات من القرن الماضى، حيث كنت أعبّر البرزخ بين الصبا والشباب، طالباً فى الصف الأول الثانوى، نهماً للمعرفة، أحاول أن أشفى ظمأى للثقافة فى محاولة النهل من عيون العلم والفلسفة، إلى جانب عشقى للأدب والفن، وخاصة الشعر؛ فكنت أرتاد لجة البحر بلا رائد لى يقودنى إلى المسالك الآمنة بين الأمواج ... وأتاح الله لى هذه الفرصة النادرة فى أن أجد مرشداً وصديقاً هو العلامة ... "أحمد صبحى".

كان يدرس لنا مادة إنسانية تجمع بين المنطق، والفلسفة، وعلم الاجتماع، كانت تُدعى "دراسة المجتمع العربى"، وكان آنذاك مدرس أول الفلسفة بالمدرسة، وأصر على أن يعلم طلاب الفرقة الأولى "فصل المتفوقين"، وسرعان ما تلاشت المسافات بيننا وبينه، وأصبح هو الأستاذ الأثير لكل منا.

كنت قد اعتدت على القاء بعض أشعارى على زملائى فى طابور الصباح، وكان أستاذنا مشرفاً على النشاط الثقافى فى المدرسة، وكان يقدم برنامجاً باسم "حول الفلسفة والمجتمع"، يكتب له السيناريو والحوار، ويقدمه إثنان من طلاب الفرقة الثالثة.

كنت آنذاك مبهوراً بالفلسفة الغربية المعاصرة، خاصة الوضعية المنطقية، وكان لى ولع خاص "ببرتراند راسل" الذى تعرفت عن طريقه

على الفلسفة الغربية في مختصره البديع: "قصة الفلسفة الغربية"، كما كنت أعشق "سيجموند فرويد"، وكنت قد قرأت جُل مترجماته ... ولذا ألفتني أكتب اعداداً كاملاً حلقة تحاكي برنامج أستاذي "حول الفلسفة والمجتمع"، تركز على رأى فرويد لتفسير الأحلام، ومقارنة ذلك بالتراث الشعبى فى الأمثال تحت عنوان: "قالت جدتى"، إلى جانب تعريف بسيط لمدرسة الوضعية المنطقية وصلتها بالعلم ... ووجدت نفسى أطرق غرفة الفلسفة لأقدم فى خجلٍ شديد ما كتبت، سائلاً "الأستاذ": هل يمكن أن يشترك الطلبة فى كتابة ما يستمع إليه زملاؤهم؟ ابتسم "الأستاذ"، وقرأ ما كتبت ثم عانقنى بحرارة، وقال لى: بل يجب أن يكتب المتفلسفون الذين فى طريقهم ليصبحوا فلاسفة ... ونادى على زملائه من المدرسين، وأعطى لى من المدح ما لا أستحقه، وقال لى: أريد أن تضيف شيئاً عن شجاعة الفيلسوف ليكون إشارة لشجاعتك، فقلت له: تريدنى أن أكتب عن سقراط، فلجأبني: وعن جسارة الرواقيين مثل موقف هلفسيوس برستوس أمام تيتوس، وموقف الغنوصيين، وبعدهم الأفلاطونيين المحدثين أمام الكهنوت.

فتح لى الأستاذ "أحمد صبحي" عالماً واسعاً من المعرفة ومن التوق لاستبار المجهول ... ورويداً رويداً اجتذبنى إلى جنة وارفة لم أكن أدري عنها شيئاً من قبل، وهى الفلسفة الإسلامية، وكان حينئذ ينهى أطروحته للدكتوراه فيها، وأسعدنى الحظ أن يدعونى "أستاذي" إلى رحاب كلية الآداب لأحضر مناقشة رسالته للدكتوراه، وكانت فاتحة قصة حب بينى وبين كلية الآداب؛ أصبحت مدمناً للفلسفة، ورغم التحاقى بعد ذلك فى كلية الطب إلا أنه لم تكن تفوتنى غبطة حضور مناقشات رسائل الفلسفة، بل ومحاضرات الفلسفة. حضرت محاضرة أساتذة أفذاذ "كالنشار"، و"أبى ريلة"، و"أبى ريان"، و"حبيب الشارونى"، وسعدت بمناظرات "عثمان أمين" صاحب الجوانية ... وغيرهم من عمالقة الرواد.

أصبح أ.د. "أحمد صبحي" صديقاً أثيراً لي، وأسهم تواضعه الجسم، ومحبته الفياضة في كسر حواجز السن والمعرفة بيني وبينه، كان هو قائدي في دروب الفلسفة والحضارة الإسلامية؛ ولكن أدبه الفائق وتواضعه العميق كانا يؤديان أحياناً إلى أن يدفع إليّ بمخطوطات بعض كتبه لأبدي له رأيي قبل طبعها ... أي خلق رفيع ذلك الذي يجعل "الأستاذ" من تلميذه مراجعاً لبعض أعماله؟ إلا أنه أراد أن يضرب لي المثل في تواضع العلماء.

وقعت في غرام الفلسفة الإسلامية بفضل أستاذي د. "أحمد صبحي"، وأصبحت مريداً لأعلام الحضارة الإسلامية الذين كونت الفلسفة إطار فكرهم: ابن سينا، الرازي، ابن البيطار، ابن الهيثم، الفارابي، ابن رشد، ابن الطفيل، ابن حيان ... أولئك العلماء الموسوعيون الذين وسعت الفلسفة آفاق معارفهم. وأذكر ولع "أستاذي" بالفارابي، وكم تناقشت معه في أنه والكثيرين من فلاسفة العرب، والإسلام، وعلماء الكلام، قد تأثروا كثيراً بأفلاطون المصري أكثر من تأثرهم بأفلاطون الإغريقي؛ ولكن أشد ما اشرطنا في الشغف به كان فكر المعتزلة الذين أعلوا من قيمة العقل وإن لم يغمطوا حق النقل؛ ولكنهم اعتبروا العقل أهم سمة للإنسان، وبه يتحقق مبدأ العدل والتوحيد خاصة من مبادئ المعتزلة ... قيمة العقل التي هي الفيصل بين إيمان العلماء وإيمان العوام، الفرق بين رأي "سلامان" و"أبسال" في رائعة "حي بن يقظان" التي اعتبرها "أستاذي" أرقى إبداع للعقل البشري، وأشار به في ذلك.

كان "أستاذنا" شامخ العقل، راقى الفكر، صلب الموقف، وكنت اعتبره تجسيدا لفكر المعتزلة: الفكر الشجاع الذي يعتز بالعقل البشري أسمى هبة من الله للإنسان خليفته على الأرض.

تحية لأستاذنا الأشم أ.د. "أحمد صبحي": "معتزل العصر الحديث".

فى ذكرى الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى"

بقلم الأستاذ الدكتور

مصطفى حلمى

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده،

فقد ربطتنى بالأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله تعالى - صلة الزمالة أثناء مرحلتى الإعداد لرسالتى الماجستير والدكتوراه تحت إشراف أستاذنا الدكتور "على سامى النشار" - رحمه الله تعالى؛ ولكن قدّر الله تعالى لكلينا طريقاً مغايراً عن الآخر؛ فبينما كانت رسالته للماجستير عن فكرة الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية، اختار لى أستاذى - باقتراح من الشيخ صادق عرجون - شيخ المعهد الدينى بالإسكندرية حينذاك - موضوعاً بعنوان: "فكرة الإمامة عند أهل السنة والجماعة". وفى رسالة الدكتوراه كان من نصيب الدكتور "أحمد صبحى" تبنيّ مذهب الاعتزال - بينما كان نصيبى تبنيّ المذهب السلفى.

ولكن ربطتنا أخوة إسلامية صادقة، ولا أنسى مواقفه النبيلة الدالة على قيم أخلاقية رفيعة؛ فقد اهتم بمتابعة تسجيل موضوعى للدكتوراه، وكان حريصاً على إبلاغى بموافقة مجلس القسم فى الليلة نفسها - ولم ينتظر إلى الصباح، كما تبين لى أيضاً فيما بعد أنه اقترح ترشيحى لنيل جائزة الملك فيصل للدراسات الإسلامية فى عام ١٩٨٥م.

وأرى من واجبى توجيه الباحثين إلى كتبه التى عرض فيها للمشكلة الأخلاقية، كما أنوه - بوجه خاص - إلى كتابه "فى فلسفة التاريخ"؛ فإنه

— أحمد صبحي ... رائد التجديد في الفكر الإسلامي —

نسيج وحده، مادةً، ومنهجاً، وأسلوباً؛ ويكفيه فخراً أن أشاد به الدكتور "زكي نجيب محمود"، رحمه الله تعالى.

وفي ختام كلمتي، أسأل الله تعالى أن يتغمد أخى الدكتور "أحمد صبحي" برحمته الواسعة.

الدكتور أحمد صبحي أباً روحياً ومعلماً (*)

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الفتاح أحمد فؤاد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية التربية - جامعة الإسكندرية

أود بادئ ذي بدء، أن أتوجه بالشكر الجزيل، لكل من أسهم في إعداد هذه الندوة المباركة من السادة المسؤولين بالمجلس الأعلى للثقافة، ومن الزملاء والزميلات أساتذة الجامعات. وسائر المشاركين في هذا الحفل الكريم، الذي تجتمع أفئدتهم على حب عالم كبير، وتجدد عقولهم حول فكره الأصيل، ألا وهو أستاذي الجليل: الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي".

إن علاقتي به - رحمه الله - تمتد لأكثر من ثلاثين عاماً؛ فقد بدأت في أوائل السبعينيات من القرن الماضي، وحتى قبل وفاته بحوالي أربع وعشرين ساعة، حيث اتصل بي اتصالاً هاتفياً طويلاً، أوصاني فيه على إحدى تلميذاته، التي كان يعدها "آخر العنقود"؛ لأن رسالتها للدكتوراه، كانت آخر رسالة أشرف عليها، وقد أشركني معه في الإشراف على رسالتها، التي لم تناقش بعد.

ولئن كانت صاحبة الرسالة - وهي مدرس مساعد بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية - هي آخر العنقود، كما أطلق عليها هذا اللقب، فقد كان - رحمه الله -، يعدني تلميذه البكرى؛ لأن رسالتي للدكتوراه كانت أول رسالة يتولى الإشراف عليها بعد ترقيته من درجة مدرس إلى أستاذ مساعد.

* ألقى هذه الكلمة وفاءً من أ.د. عبد الفتاح فؤاد في ندوة تأبين أ.د. أحمد صبحي التي أقيمت بالمجلس الأعلى للثقافة - القاهرة في ٢٢/٢/٢٠٠٥م والتي سبق الإشارة إليها.

فبعد أن حصلت على درجة الماجستير تحت إشراف أستاذي وأستاذه الأستاذ الدكتور "على سامي النشار" - رحمه الله - تم تسجيل رسالتي للدكتوراه مع "أستاذنا الدكتور النشار"، وبعد عدة أشهر من تسجيل الرسالة، قام "الدكتور صبحي" بزيارة "للدكتور النشار" في بيته، وكان ذلك في إحدى الليالي الصيفية في أوائل السبعينيات، وكان "الدكتور صبحي" في إجازة في أثناء إعارته لجامعة بنغازي، وكنت أنا حاضراً في تلك الزيارة، فقام "الدكتور النشار" بتقديمي "للدكتور صبحي"، وعرفه بي.. ولم أكن أدري أن هذا اللقاء، وما تضمنه من حديث قصير، كان بمثابة عملية تسليم وتسليم.. أقصد تسليم "الدكتور النشار" أمري إلى "الدكتور صبحي".

لقد كان ذلك اليوم هو آخر يوم أرى فيه الدكتور "النشار"، إذ أنه بعد يومين اثنين سافر إلى أستراليا، ومنها إلى المغرب، ولم يعد إلى مصر، إلا في الساعات الأخيرة، قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى.

كان ذلك اليوم بالنسبة لي نقطة تحولٍ كبرى، فقد رُقّي "الدكتور صبحي" إلى درجة أستاذ مساعد - كما ذكرت، وعاد بعدها من الإعارة إلى آداب الإسكندرية، وانتقل الإشراف على رسالتي للدكتوراه إليه - رحمه الله - وعلى الرغم من أن بيني وبين "الدكتور صبحي" حوالي اثني عشر عاماً فقط، إلا أنني كنت أعظمه الأب الروحي لي، لما وجدت لديه من الرعاية الأبوية الكبيرة، فضلاً عن الرعاية العلمية المثالية، ولولا ضيق الوقت المتاح لي في هذه الكلمة، لتحديثُ ساعات وساعات عن مظاهر الرعاية التي تلقيتها من أستاذي "الدكتور صبحي"، والتي لم تنقطع بعد حصولي على الدكتوراه تحت إشرافه.

وكانت مناقشة رسالتي للدكتوراه في يونيو ١٩٧٧، بداية علاقة وثيقة بين أستاذي - رحمه الله - وبين "الأستاذ الدكتور عاطف العراقي"، الذي كان عضواً في لجنة المناقشة، ومنذ ذلك اليوم، لم تنقطع العلاقة الوثيقة بين الأستاذين الجليلين فيما بينهما، كما لم تنقطع علاقتي بكل منهما.

وفي العام الجامعي ١٩٧٨/٧٧ أعير أستاذنا "الدكتور صبحي" إلى جامعة صنعاء، وظل معاراً بها لمدة أربع سنوات، وقبل أن يعود، أوصى بى خيراً لدى المسؤولين في الجامعة اليمنية، فحللت مباشرة محله في كلية الآداب جامعة صنعاء.

وقبل أن أسافر إلى اليمن، واجهتني مشكلة محيرة؛ إذ كنت قد بدأت طباعة أحد مؤلفاتي الفلسفية المبكرة، وكنت أراجع الملازم القليلة المطبوعة، وبقيت ملازم كثيرة لم تُطبع بعد.. فهل أرجع الطبع أم أرجع السفر؟ عرضت المشكلة على أستاذي "الدكتور صبحي"، فقال لي: لا هذا ولا ذاك.. فلتسافر فوراً، واترك لي مراجعة ملازم كتابك!.

أيها السيدات والسادة.. هل سمعتم بمثل هذا الأمر؟ إنه أمر مألوف أن يراجع التلميذ ما يطبعه أستاذه، أما أن يقوم أستاذ كبير بمراجعة مطبوعات تلميذه، فهذا لا يحدث إلا من "الدكتور صبحي".

وسافرت إلى اليمن، فأدهشني الاستقبال الرائع الذي استقبلت به هناك، ولكن دهشتي سرعان ما تبدلت عندما عرفت أن السبب في الترحاب الذي وجدته هناك، هو مجرد معرفة الجميع أنني تلميذ "الدكتور أحمد صبحي" صاحب المكانة العظيمة في جامعة صنعاء.

ومن حظيت بترحيبه ومودته، والزيارات المتبادلة بينه وبينى هو "الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوي" الذي كان معاراً لجامعة صنعاء، وتعرف هناك على "الدكتور صبحي"، وصارت بين الأستاذين الكبيرين محبة لم تنقطع قط، وظفرت أنا بنصيب من هذه المحبة.

وإلى جانب الأحاديث الكثيرة التي كانت تتردد في جامعة صنعاء عن حسن أخلاق "الدكتور صبحي"، وعلاقاته المتميزة بالجميع.. إلى جانب ذلك سمعت عن الضجة الكبرى التي أحدثها كتابه "الزيدية"، هذا الكتاب الضخم الذي يبلغ عدد صفحات طبعته الأولى حوالي ٧٠ صفحة. كان هذا الكتاب هو أول كتاب علمي كبير، يعرض للمذهب الزيدي، وهو المذهب

الذي يعتنقه معظم سكان اليمن الشمالي، وهذا الكتاب يؤرخ لمذهب الزيدية منذ ظهوره على يد "الإمام زيد"، وانتقاله إلى اليمن، وتطوره هناك على مدى أكثر من ألف عام، ظهر فيها عشرات الأئمة والعلماء الزيود.

وكان من نتائج صدور هذا الكتاب، أن بدأ اتجاه الكثير من الباحثين في اليمن وفي مصر إلى دراسة الزيدية متخذين من كتاب "الدكتور صبحي" مرشداً لهم، وأذكر ممن كتب مُعلقاً ومثنياً على هذا الكتاب أستاذاً يمينياً كبيراً، أصبح رئيساً لجامعة صنعاء، لفترة طويلة، أعنى "الدكتور عبد العزيز المقالح"، وكتابه "قراءة في الفكر الزيدي" الذي لا يكاد يخلو مبحثاً من مباحثه من الإشارة إلى ما ورد في كتاب "الزيدية للدكتور صبحي".

وجاء دوري لأكمل مسيرة أستاذي، وأنضم إلى من سار في ركبته، وقررت أن أحذو حذوه في البحث في المذهب الزيدي الخصب، وعندئذ اكتشفت المجهود العلمي الضخم الذي بذله "الدكتور صبحي"، وأثر في النهاية هذا الكتاب القيم الجامع.

لقد كان جلُّ التراث الزيدي كامناً في مخطوطات قديمة. وهذه المخطوطات إما في حيازة بعض الشخصيات اليمنية الحريصة على الاحتفاظ بما لديها من مخطوطات، كل الحرص، بل لا أغالي إن قلت: إن حرصهم عليها يبلغ درجة البخل الشديد، والخوف من تسرب هذه المخطوطات إلى الغير، وعدم الترحيب بإعارتها، إلا لشخصية وقورة، ذات هبة وحكمة، مثل شخصية "أستاذنا الدكتور صبحي"، الذي لم يحج في إقامة علاقات قوية ببعض اليمنيين الذين أعاروه بعض مخطوطاتهم.

قلت: إن المخطوطات اليمنية التي تعالج المذهب الزيدي إما في حيازة بعض الشخصيات اليمنية، التي أشرت إلى طبيعتها الشديدة الحرص، وإما محفوظة في المكتبة الغربية بالجامع الكبير في صنعاء، وليس الاطلاع على مخطوطات هذه المكتبة بأسهل من المخطوطات السابق ذكرها.

ولكى أبين لحضراتكم مدى الصعوبة في الإفادة مما في مكتبة جامع صنعاء من مخطوطات، أذكر لكم - في إيجاز - ما سلكته أنا شخصياً من أجل هذا الهدف.

لقد قمتُ بالكتابة إلى كبار المسئولين في جامعة صنعاء، طالباً السماح لي بالتردد على المكتبة، وبعد أن شرحت أسباب طلبى، حصلت على خطاب من رئيس الجامعة، موجه إلى شخصية كبيرة في وزارة الثقافة اليمنية يتضمن طلبى، فوافق الرجل وحصلت على موافقة كتابية تسمح لي بالاطلاع على المخطوطات الزيدية في مكتبة جامع صنعاء، ففرحت، وظننت أنني أدركت غايتي المنشودة، وذهبت إلى المكتبة، وطلبت بعض المخطوطات، ولم أجد في المكتبة آله للتصوير، فبدأت القراءة، وأخرجت قلمي وفتحت أوراقى، وما أن بدأت في النقل، حتى منعت المسئول عن المكتبة من النقل، سألته: لماذا؟ فقال: إن الخطاب الذى قدمته لنا فيه موافقة على مجرد الاطلاع، لا النقل، وعليك أن تتقدم بطلب آخر، لكى يُسمح لك بالاطلاع والنقل بالقلم الرصاص... فسلكتُ مرة أخرى الخطوات الطويلة نفسها حتى أمكننى أن أجمع مادةً محاذياً حذو "أستاذى".

أيها السيدات والسادة:

قبل أن أختتم كلمتى التى ألحْتُ فيها إلى أحد المجالات العديدة التى أثرى بها "أستاذنا الدكتور صبحي" الدراسات الفلسفية، وهو الفكر الزيدى، أقول: إن كتابه الكبير "الزيدية"، لم يكن هو المعالجة العميقة الوحيدة التى أعدها أستاذنا فى المذهب الزيدى؛ بل له إلى جانب هذا الكتاب دراسات ومؤلفات أخرى، لعل من أهمها كتابه القيم عن الإمام الزيدى "يحيى بن حمزة" وآرائه الكلامية.

رحم الله أستاذنا، وأسكنه فسيح جناته ...

فى ذكرى الزميل الراحل

أحمد صبحى

بقلم الدكتور

سامى منير حسين عامر

مستول التذوق الفوى والدراسات النقدية
كلية التربية - جامعة الإسكندرية سابقاً

تفصل على - وفصله دائماً سابغ - زميلى الأستاذ العالم الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" أستاذ الفلسفة بكلية التربية ووكيلها الأسبق، أقول تفصل بتذكيرى بعلم من أعلام الحفاظ على تراثنا الفلسفى طواه الموت جسداً، وظل علمه معيناً لا ينضب يسرى فى أداء أبنائه، وتلاميذه أساتلة الفلسفة فى جامعاتنا اليوم، ولاشك أن ذكره المتجدد أميناً على أم العلوم (الفلسفة)، سيظل علماً مرفراً سامقاً ألا وهو زميلنا الأستاذ الدكتور "صبحى".

جمعت بيننا مهنة التدريس - المقدسة - برغم كل ما يشوبها الآن - بمدرسة الرمل الثانوية القديمة عام إثنين وستين وتسعمائة وألف (١٩٦٢) هو يقوم على تدريس الفلسفة بالقسم الأدبى، وأنا أقوم بنفس الدور فى اللغة العربية فى مدرسة كان الانضباط - أيامها - رمزاً لتربية وتعليم أسوياء تحت إمرة ناظرها الأستاذ "فهمى جبر" (كان مدرساً لى أنا والمرحوم محمد هدارة بالعباسية الثانوية فى الأربعينيات)، وكان ينتظر المدرسين والطلاب على باب المدرسة بباكوس مؤنباً من يتأخر - بطرق متعددة - عن طابور الصباح.

كان العالم "صبحى" دائماً فى نشاط متجدد صاعداً هابطاً بين مبنين متباعدين وهو يحمل كشكول تحضيره مدرساً، وأصيب خلال هذه الفترة بالتهاب فى العصب الخامس مما ترك أثره على فكه الأيسر بسبب انشغاله

الجاد بين التدريس والتحضير لدرجة الدكتوراه، ولا عجب في هذا الحدث؛ إذ إننا قد طلبنا العلم على يد أساتيد يصدق فيهم قول المولى: "إنما يخشى الله من عباده العلماء"، على سبيل المثال لا الحصر العلماء: "أبو العلا عفيفي"، و"يوسف كرم"، و"ثابت الفندي"، و"نجيب بلدي" وكلهم رواد في علوم الفلسفة قديمها وحديثها.

ولقد أتخفتني زميلي الكريم الأستاذ الدكتور "عبد الفتاح" بهذا السفر (المصدر) للعالم "صبحي" ألا وهو "علم الكلام"، وعلى قدر ما استطعت قطعت في قراءته شوطاً ليس بالطويل؛ إذ إن عقلي - المتناهي - لا يكاد يبلغ وكثته الإحاطة بما جاء بمصدر هذا السفر الذي وضعه هذا العقل اللامتناهي الأستاذ العالم الدكتور "صبحي".

وأذكر فيما تسعني به ذاكرتي الواهية الآن (٧٨ عاماً) أن "صبحي" كثيراً ما شجعني على مواصلة دراستي العليا بقسم اللغة العربية - وكنت منصرفاً عنها إلى فن التمثيل المسرحي والإذاعي - حتى حققت له ما كان يرجوه مني عام ١٩٧٦.

لقد عانى أستاذنا "صبحي" ما عانى بعد افتقاده لشريكة عمره في زمن مبكر، وقد كانت هي الأخرى تلميذة لأستاذي صاحب كتاب "المرجع في علم النفس" المرحوم العالم المغبون الحق والذكر الدكتور "سعد جلال"، وظل "صبحي" يكافح ويصمد ولكن الزمن لا يمكنه إلا أن يمضي بنا جميعاً إلى حيث ما قدره الله لنا.

ويكفيه فخراً أنه قد حقق مقولة القاضي "على بن عبد العزيز الجرجاني" صاحب كتاب "الوساطة بين المتنبى وخصومه":
وَمَا زِلْتُ مُنْحَازاً يَعْزِضِي جَانِباً .: مِنَ الدِّمِّ أَعْتَدُ الصِّيَاةَ مَغْنَمًا

عاش أبيعاً ومات أبيعاً، ولكن علمه سيظل حياً.

ذكریات مع أستاذ ...

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد فتحي عبد الله
أستاذ الفلسفة اليونانية
بكلية الآداب - جامعة طنطا

بدأت معرفتي بأستاذي الراحل المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" في السنة نفسها التي التحقت فيها كطالب بالفرقة الأولى بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وهي السنة نفسها التي عُين فيها سيادته - رحمه الله - كمدرس للفلسفة الإسلامية بالقسم نفسه.

وكان يُدرس لنا كطلاب بالفرقة الأولى مادة "المنطق الصوري"، والكتاب المقرر في ذلك الوقت هو كتاب "المنطق الصوري منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة" لأستاذنا الراحل الأستاذ الدكتور "علي سامي النشار".

وكان "الدكتور صبحي" يدرس هذا الكتاب بتصرف، وكان يضيف إليه في المحاضرات من قراءاته الخاصة الكثير، وكان من بين زملائي بالفرقة الأولى من كان يدرس لهم "الدكتور صبحي" في المرحلة الثانوية في السنة السابقة على تعيينه بقسم الفلسفة، وبالتالي كانت بينه - رحمه الله - وبين هذه الفرقة مودة وألفة، واستمرت مع أغلبنا حتى وفاته، وكنت من المتميزين في نظره - رحمه الله - في تحصيل ما يُدرسه لنا، وفي مناقشة ما كان يدرسه لنا من موضوعات. وكان يذكرني في بعض الأحيان بواقعة قمت فيها بتصويب خطأ غير مقصود عندما كان يدرس لنا "الاستدلال المباشر بالتقابل بين القضايا".

وذاث يوم كان يعرض بعض الموضوعات للبحث، ويترك لكل منا الحرية في اختيار الموضوع الذي يناسبه، وأثناء عرضه لأحد الموضوعات وهو "المقولات بين أرسطو وكانط" دراسة مقارنة، كان يسألني أحد الزملاء الذي كان يجلس إلى

جوارى عن الموضوع الذى عرضه الأستاذ قبل هذا الموضوع فلم أسمع الموضوع الذى عرضه الأستاذ، وكانت يدي مرفوعة قليلاً بغير قصد، فظن الأستاذ أنني اخترت الموضوع الذى عرضه وهو المشار إليه آنفاً، وقال: أنت فقط الذى اخترت هذا الموضوع، وكان الأستاذ يطلب أن يشترك إثنان فى إعداد هذا البحث، ولكن كنت الوحيد الذى وقع عليه اختيار البحث فى هذا الموضوع.

وقد بحثت فيه وقدمته لسيادته مكتوباً، ونال إعجابه، ولا زالت أحتفظ بهذا البحث حتى الآن وعليه تأشيرة من سيادته - رحمه الله - وكانت تأشيرة مرضية للغاية ومحفزة لى على الاجتهاد فى البحث. ثم درّس لنا فى السنة الثانية مادة الفلسفة الإسلامية، وكان الكتاب المقرر: "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" الجزء الأول للمرحوم الأستاذ الدكتور "على سامى النشار"، وكان أيضاً يدرسه بتصرف، وكان يضيف إليه الكثير خاصة فيما يتعلق بعلم الكلام.

وفى الأجازة الصيفية كان بعضنا يتردد على الكلية لسؤال الأساتذة الذين سيدرسون لنا فى العام التالى عن الكتب التى ستدرس حتى نعد أنفسنا بقراءات أولية تساعدنا فى التفوق، وأثناء تواجدى أنا وأحد الزملاء فى مكتب "الدكتور صبحي" - رحمه الله - قدمنا إلى المرحوم الأستاذ الدكتور "محمود فهمى زيدان" الذى كان عائداً من الإعارة من جامعة بيروت العربية، وأهدانا الأستاذ الدكتور "محمود فهمى زيدان" - رحمه الله - نسخاً من كتابه "الاستقراء والمنهج العلمى" والذى نال عنه جائزة الدولة التشجيعية، والذى كان أحد مقررات الفرقة الثالثة، وكان "الدكتور صبحي" - رحمه الله - يدرس لنا فى الفرقة الثالثة "مادة الفلسفة الإسلامية"، وكان الكتاب المقرر هو "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام"، الجزء الثانى "التشيع"، ثم درّس لنا فى الفرقة الثالثة أيضاً "محاضرات فى فلسفة التاريخ"، ويبدو أنها كانت أساس لكتابه الرائع "فى فلسفة التاريخ" والذى كان أحد الأبحاث التى تقدم بها للترقية إلى درجة أستاذ مساعد فيما بعد.

وفى الفرقة الرابعة درّس لنا مادة "تطور نظرية المعرفة"، وأثناء هذه السنوات كانت صلتى بسيادته يسودها الود والمشاركة فى بعض المناسبات السعيدة، وظلت صلتى بسيادته قوية حتى نهاية حياته، وكنت أحد من بشر سيادته بالترقية إلى درجة أستاذ مساعد، وكان فى ذلك الوقت مُعَاراً لإحدى الجامعات الليبية.

وقد شارك "الدكتور صبحى" - رحمه الله - كعضو فى مناقشة رسالتى للماجستير والدكتوراه، وكانت لملاحظاته السديدة أثر كبير فى تكوينى العلمى، هذا إضافة إلى ما أخذته عن بعض من أساتذتى الآخرين.

وفى ديسمبر سنة ١٩٨٥ يناير ١٩٨٦ زرت دولة الكويت بدعوة من الحكومة الكويتية للإشراف على دورة تدريبية فى مجال الإلكترونيات، وكممثل لإحدى الهيئات الأمريكية، وقد وصلت إلى الكويت فى وقت متأخر من الليل، وفى صبيحة اليوم التالى لوصولى حضر إلى زيارتى مبكراً الدكتور "محمود فهمى زيدان" للترحيب بى، وقد أصر على أن يترك لى مظلوماً به مبلغ من المال لكى أتصرف منه حتى أحصل على المكافأة من الجهة التى دعتنى للقدوم إلى دولة الكويت، وقد أطلعت على ما معى، ولكنه أصر على ترك المظروف.

وقد ظل المظروف مغلقاً حتى أعدته إلى سيادته فى وقت لاحق، وبعد ظهيرة اليوم نفسه حضر لزيارتي أيضاً المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" وحرمه - رحمه الله - وترك لى مظلوماً آخر به أيضاً مبلغ من المال، وقد أطلعت على ما معى من مبالغ بالجنه المصرى وبالدينار الكويتى وبالدولار الأمريكى، وعلى المظروف الذى أصر الدكتور "زيدان" - رحمه الله - على تركه معى، وبالرغم من هذا فقد أصر "الدكتور صبحى" أيضاً على ترك المظروف الخاص به رغم معرفته بكل هذا، وقد ظل المظروف الثانى أيضاً مغلقاً حتى أعدته إلى سيادته ثانية.

وكان "الدكتور صبحي" - رحمه الله - يدعوني لحضور بعض المناسبات السعيدة الخاصة بأفراد أسرته الكريمة كواحد منها. وقد شاركت "الدكتور صبحي" - رحمه الله - مناقشة الدكتوراه الخاصة لإحدى تلميذاته، وكانت لجنة الإشراف ثلاثية تضم الأستاذ الدكتور/ أحمد صبحي، والأستاذ الدكتور/ علي عبد المعطي، والأستاذ الدكتور/ محمد عبد الغنى.

وكان يشاركني كعضو ثانٍ للمناقشة الزميل الأستاذ الدكتور/ حربي عباس، وقد حالت الظروف الصحية "للدكتور صبحي" من أن يشاركنا في الجلوس على المنصة؛ ولكنه كان يشارك في المناقشة من الصف الأول من القاعة.

وكان - رحمه الله - يشارك الدكتور "محمود فهمي زيدان" - رحمه الله - في مراجعة الأبحاث التي تقدمت بها للترقية إلى درجة أستاذ مساعد ثم أستاذ.

وقد أهديته كتابي "مترجمو وشرح أرسطو عبر العصور" تقديرًا له وعرفاناً بفضلِهِ.

وقد كلفني في السنوات الأخيرة قبل وفاته بمراجعة طباعة كتابه الرائع "في فلسفة التاريخ"، وكانت الطبعة الأخيرة لهذا الكتاب.

وكان "الدكتور صبحي" - رحمه الله - خيرًا، حيث كان يسهم في دعم مشاريع خيرية، ومن بينها بعض التبرعات التي كان يقدمها لدعم مركز الرعاية الثقافية والاجتماعية للمكفوفين بالجامعة، وكان ذلك في السنوات التي كانت أشارك فيها في إدارة هذا المركز.

وللعمر نهاية وليس للحديث عن الذكريات نهاية ...

ذكریات عطرة ...

بقلم الأستاذ الدكتور

حربى عباس عطيتو

أستاذ الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى
ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

لقد كنت آخر الأجيال المحظوظة التى كان لها شرف التلمذة على يد أساتذة أجلاء عُرِفوا بتواضعهم الجَم، وعلو منزلتهم، منهم من توفاه الله، ومنهم على قيد الحياة. أذكر من أساتذتى المتوفين: أ. د. "على سامى النشار"، أ. د. "محمد على أبو ريان"، أ. د. "محمد عاطف عيث"، أ. د. "أحمد عزت راجح"، أ. د. "عثمان أمين" (جامعة القاهرة)، أ. د. "أحمد سويلم العمرى" (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، أ. د. "عبد الكريم أحمد" (معهد الدراسات الإستراتيجية)، أ. د. "أحمد محمود صبحى"، أ. د. "جلال شرف"، أ. د. "فتح الله خليف"، أ. د. "على عبد المعطى محمد".

أما أساتذتى على قيد الحياة متعمهم الله بموفور الصحة أ. د. "أحمد أبو زيد"، أ. "جابر عبد الحميد جابر"، أ. د. "عبد الرحمن عيسوى"، أ. د. "غريب سيد أحمد"، أ. د. "عباس محمود عوض". أ. د. "سهام راشد" (من كلية الطب).

لما عاد الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" من إعارته للجماهيرية الليبية فى صيف عام ١٩٩٤، كان لى عظيم الشرف حيث درّس لى مادة الفلسفة الإسلامية بالفرقة الثالثة - وتوثقت علاقتى بسيادته بعد تصحيحه لأوراق الامتحان فى هذه المادة فقابلنى وقتذاك، وقال لى: على فكرة لقد وجدت ورقة أثناء تصحيحى أعجبتنى كثيراً حصلت على ١٩ من ٢٠، وأعتقد أنها ورقتك، كما أنها استوقفت الدكتور "أبو ريان" أثناء توقيعه لكراسات الإجابة، وقال له بالحرف الواحد: "هذا الولد واعد، وله مستقبل طيب بمشرق، إن حافظ

على هذا المستوى". وحين أعلنت نتيجة آخر العام، وحصلت على المركز الأول طلب إلى "الدكتور صبحي" أن أذهب إلى مكتب "الدكتور أبو ريان" - الذي كان رئيساً لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية آنذاك - لأتعرّف عليه. وقابلت الدكتور "أبو ريان" في حضور الدكتور "صبحي"، وكنت خجولاً لأنني لم أذهب إلى حجرات الأساتذة من قبل، وصافحني الدكتور "أبو ريان" وقال لي: "أنا مبسوط جداً من ورقتك، وأتمنى أن تظل على هذا المستوى الذي يُثم عن مستقبل طيب ومشرق بإذن الله تعالى". وحين كنت في الفرقة الرابعة كان من حسن الطالع أن يتولى رئاسة الكنترول "أ.د. صبحي" ومعه "أ.د. محمد عبودي إبراهيم" وكان سيادته أول من أثلج صدرى ونقل إلى خبر نجاحي وحصولي على المركز الأول في الليسانس، وعرفت أنه كان صمام أمان يدافع بشدة عن حقوق الآخرين في مواجهة أيدي العابثين. وتوثقت علاقتي بسيادته - رحمه الله - أكثر حين عُينت في وظيفة معيد، وقد نصحتني بالتخصص في الفلسفة اليونانية، وأقنعني بأنه تخصص نادر وفريد، وعدد المتخصصين في هذا المجال بمصر لا يزيد عن ثلاثة أساتذة.

وعملت في هذا التخصص، وكانت رسالتي للمجستير عن "نظرية الفيض عند أفلوطين" - وهذا الموضوع الذي سجلته للحصول على درجة الماجستير، كان في الأصل موضوع بحث قلمته "للأستاذ الدكتور صبحي" أثناء تدريسه لي مادة الفلسفة الإسلامية (فلاسفة الإسلام) بالفرقة الثالثة - وقراءه، وكتب تعليقاً عليه هذا نصه: "بحث استكملت جوانبه، وعرض منهجى منسق، وأشكرك".

وقد تولى سيادته - رحمه الله - مراجعة ملخص رسالة الماجستير الذي ألقيته أثناء المناقشة.

بقيت كلمة حق أقولها عن الرجل وهو في ذمة الله: لقد كان أستاذاً كريماً فاضلاً عالماً في تخصصه، دمثاً في أخلاقه، مشهوراً له بعلو قامته في علمه وتخصصه.

كان ناصحاً أميناً، عادلاً، لا يخشى فى الحق لومة لائم. كانت له مدرسته العلمية الرائدة فى مجال الفلسفة الإسلامية لها منهجاً وطابعها المميز، اتسمت كتاباته بالدقة المنهجية، والرصانة اللغوية، والأمانة العلمية. تخرج الكثير على يديه ممن حصلوا على درجات علمية كالمجستير والدكتوراه - ومنهم من شغل مناصب عالية فى الجامعات المصرية والعربية.

رحم الله أستاذنا الجليل رحمة واسعة، فقد كان نعم القدوة لنا علماً وخلقاً، سيبقى بيننا بروحه وبفكره وسيرته العطرة، سيظل علامة مضيئة مشرقة فى مسيرة العلم.

أدعو الله العلى القدير أن يتغمده بواسع رحمته، وأن يدخله فسيح جناته، وأن تكون الجنة مثواه، فهى نعم أجر العاملين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

فى الذكرى العطرة للأستاذية الفذة والإنسانية الراقية فى ذكرى أستاذى الأعز أ.د. أحمد صبحى رحمه الله رحمة واسعة

بقلم الأستاذ الدكتور
أحمد محمد عبد الخالق
أستاذ علم النفس بجامعة الإسكندرية
سابقاً والكويت حالياً

تتوارد الخواطر، وتتزاحم الأفكار، وتجيش المشاعر كالبحر اللجى،
عندما أتذكر أستاذى الجليل طيب الذكر، عف اللسان، دمث الخلق، ذلكم هو
أستاذى أ.د. "أحمد صبحى"، العالم الجليل، والإنسان المهذب، والرجل
الكريم، طيب الله ثراه، وجعل الله سبحانه وتعالى الجنة مستقره ومثواه، وألهم
جميع محبيه الصبر والسلوان :

بكاؤكما يشفى وإن كان لا يجدى فجودا فقد أودى نظيركما عندي
ألا قاتل الله المنايا ورميها من القوم حبات القلوب على عمد

لم أنل شرف التلمذ على يد هذا العالم الجليل، ولكنى أحببته
وأكبرته، من الحديث الطيب عنه من أخى وزميلي وصديقي أ.د. عبد الفتاح
أحمد فؤاد (أمد الله فى عمره)، وقد تخرجنا معاً فى دفعة واحدة من كلية الآداب،
وتشرف أ.د. عبد الفتاح فؤاد بإشراف أ.د. "أحمد صبحى" على رسالته
للدكتوراه فى الفلسفة الإسلامية، فأصبح خير خلف لخير سلف .

ومرت الأيام والسنون، ودرُست لابنة أستاذى السيدة نادية مدخل علم
النفس فى قسم الأنثروبولوجيا، والحق أقول: إنه لم يحدثنى بأي شيء عنها
طوال فترة دراستها - بما يتحدث به الآباء عادة فى مثل هذه المواقف من مثل
التزكية أو التوصية . بعد ذلك بزمان غير قصير، أُعرت إلى جامعة الكويت،
حيث كان أستاذى يعمل بها أستاذاً للفلسفة الإسلامية، فاستقبلنى أجمل
استقبال، ولم تكن معى عملة الدولة، بل كان معى دلائرات، فأعطاني

- قسراً - خسون ديناراً، كان لها أثر معنوي ومادي ممتاز، ورددتها بأيدي الشكر والعرفان، بعد أن منحتني الجامعة سلفة مؤقتة .

وفي بعض أيامنا في الكويت، كان أستاذي يصطحبنا في سيارته : أخي وصديقي أ.د. محمد عبد الغني (أمد الله في عمره)، إلى مكان ضخم لبيع الأسماك (" حلقة السمك " بالاسكندراني، وتسمى في الكويت " شبرة السمك ")، وفي المرة الأولى التي ذهبنا معاً لشراء السمك أصر على أن يدفع هو، وأصررت أنا كذلك قائلاً : إنني سوف أدفع من المبلغ الذي استدنته من حضرتك، فهر من حر مالك في الحالين، وأذكر تعليقه الجميل : " الجيب واحد "، وقد ظننت وقتها - لسذاجتي - أن هذا المثل كويتي، وهو في الحقيقة مثل مصري صميم !

وفي الأيام الأولى لوجودي في دولة الكويت كانت لدى مشاعر ضيق، ولكنها لم تصل - والحمد لله - إلى حد الاكتئاب، وذاك أمر طبيعي، ومن بين أسبابه الاغتراب والحنين إلى الوطن والتوق إليه ؛ أو ما يسمى Nostalgia، وشعر أستاذي الجليل بذلك، فأصر على أن يصطحبنا بسيارته ؛ أخي أ.د. محمد عبد الغني وأنا؛ إلى مطعم فخم في حي راق هو السالمية، ملحق بمركز سلطان، وهو سوق فائق الضخامة، وكان الطعام شهياً، والصحبة سارة، والنفوس طيبة، واللفتة كريمة، جزاه الله جنات الخلد.

وبعد وفاة زوجته الفاضلة - رحم الله الجميع - مر بأزمة صحية، استدعت أن تجري له عملية خطيرة في القلب، وفي مستشفى الصباح توافد المحبون لأستاذي زرافات ووحداً، من زملاء وتلاميذ ؛ كويتيون ومصريون وغيرهم، ولم تفارقه ابنته الفاضلة الدكتورة منال، ولا زوج ابنته المحترم الدكتور أحمد. وبعد فترة النقاهة قام بواجباته في التدريس خير قيام، وكان يقول لي : " إنه لا يشعر بأي تعب أثناء المحاضرة، بل بعد انتهائها "، ومر بعدها - رحمة الله عليه - بفترة أقل ما يقال فيها : إنها فترة حزن عميق، حيث

كان يفتأ يردد قول البارئ سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (سورة يس: ٦٨)، ويذكرنا ذلك بأبيات أبي العلاء المعري:

غير مجد في ملتي واعتقادي	نوح باك، ولا ترنم شاد
تعب كلها الحياة فما أعـ	جب إلا من راغب في ازدياد
ضجعة الموت رقلة يستريح الـ	جسم فيها، والعيش مثل السهاد

ومن نافلة القول أن أذكر أنني استخدمت بعض معلوماتي النفسية المتواضعة للتخفيف من هذه الحالة السلبية لدى أستاذي الموقر، قبل ذلك كرسّيت الشاعر الإنسانية العادية، والخبرة البشرية الطبيعية، الممزوجة بحب الإبن لأبيه، وإعجاب التلميذ بأستاذه - رحمه الله رحمة واسعة.

الموقف الذي يستعصى على النسيان لأستاذي المبجل، كان موقفاً يمس استمرار وجودي في جامعة الكويت، حيث كتبت كتيباً صغيراً تحت عنوان: "الدراسة التطورية للقلق"، وقدمته إلى حوليات الآداب (تسمى الآن حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية)، وهي إحدى الدوريات العشر التي تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، وجرى العرف في هذا المجلس (وحتى الآن) على أن البحوث المقدمة من أعضاء هيئة التدريس بجامعة الكويت يتم تحكيمها خارج الكويت، والعكس بالعكس، فشاء الله أن ترسل رئيسة التحرير هذا المخطوط لأحد الأساتذة الذي كان زميلاً لي في جامعة الإسكندرية، فكتب تقريراً موجزاً مفاده: "إن هذا البحث مسروق".

والعلة الظاهرة "للسرقة" من وجهة نظر هذا الأستاذ - سامحه الله - أن المخطوط تضمن بحثين مشتركين، سبق لي نشرهما مع أبنائي الأعزاء وزملائي: أ.د. عبد الفتاح دويدار، أ.د. مایسة النیال، أ.د. عادل شکري، أ.د. السيد عبد الغني، وبصرف النظر عن كوني المؤلف الأول المشارك في هذين البحثين، فإن التقاليد العلمية تجيز - بكل حرية - أن يعرض الباحث نتائج غيره من الباحثين، فضلاً عن نتائج بحث أجراه هو ذاته (مع الإشارة

إلى مصدرها بطبيعة الحال، وهذا ما قمت به)، وليس هذا فحسب، بل إن بعض الباحثين يوافق على إرسال البيانات Data الأصلية لبحثه إلى من يطلب إعادة تحليلها (وهذا ما حدث لعالم فذ هو ريموند كاتل R.B. Cattell في بحوث له عن الشخصية)، وأكثر من ذلك : عندما قمت بنشر بحوث في "المجلة الأوروبية للقياس النفسي" *European Journal of Psychological Assessment* طلب مني رئيس التحرير إرسال البيانات الأصلية لإيداعها في موقع المجلة على الانترنت ؛ مشاعة لمن يريد إعادة تحليلها، وأصبح ذلك تقليداً في بعض الدوريات العلمية العالمية.

وأكثر من ذلك، فقد استخدمت مع صديقي عالم النفس البريطاني الشهير: "ريتشارد لن" بيانات منشورة لباحثين آخرين - لا نعرفهم - عن معايير الذكاء في سلطنة عمان، وأعدنا تحليلها، وقارناها بالمعايير البريطانية، ونشرت دراستنا تحت اسمينا في مجلة على درجة كبيرة من الأهمية : *(The Mankind Quarterly)*، تحت هذا العنوان :

Abdel-Khalek, A.M., & Lynn, R. (2008). Norms for intelligence assessed by the Standard Progressive Matrices in Oman. *The Mankind Quarterly*, 69, 183-188.

ما حدث بعد ذلك أن الفقاعة تضخمت ككرة الثلج، وأخبرت رئيسة التحرير عميلة الكلية، وأعلنت الأخيرة أستاذي بالمشكلة، ودون أن يخبرني ذهب أ.د. "أحمد صبحي" (رحمه الله)، مع أستاذي الموقر والعالم الجليل أ.د. مصطفى العبادي (ألمال الله في عمره) إلى عميلة الكلية، وقاما بحسم المسألة وحل المشكلة، وأخبرني أستاذي رحمه الله عليه - فيما بعد - بمضمون هذه المقابلة بشكل مجمل، وذكر لي أنه (أو أستاذي أ.د. العبادي، لا أذكر نظراً لبعد الزمن) استخدم بيت الشعر الشهير للمتنبي :

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأنني فاضل

بعد ذلك مباشرة، أرسلت رئيسة التحرير مخطوط هذا الكتيب
للتحكيم من قبل أستاذ آخر، وجاء التحكيم إيجابياً، ونشر في الحولية الرابعة
عشرة (غني عن البيان أنني عرفت اسم هذا الزميل السابق سامحه الله).

تلك بعض الخواطر الشوارد، والذكريات العطرة، مع أستاذ جليل،
وإنسان فاضل، رحم الله أستاذاً أ.د. "أحمد صبحي"، رحمة واسعة، وأسكنه
فسيح جناته، وألهم أسرته الكريمة وتلاميذه ومريديه الصبر والسلوان . وما
الموت إلا حكمة الله سبحانه وتعالى، حيث شاء أن تكون حياة كل إنسان
نهاية محتومة:

وما المرء إلا كالهلال وضوئه يوافي تمام الشهر ثم يغيب

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ...

أخي الأكبر المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة الفرنسية المعاصرة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

”أخي الأكبر“:

هذا هو نداء المخاطبة الذي علّمتني أن أتوجه به إليك، وبه كنت أبدأ خطاباتي لك على مدى عشر سنوات قضيتها في الجامعة الإسلامية بالرياض. وكنت لا تملّ من الرد على استفساراتي العديدة كيّ تتدعّم القاعدة الإسلامية في الردّ على المذاهب الكافرة التي أضطلع بتدريسها !!

ولكني سأبدأ من البداية :

عرفتُ المرحوم ”أحمد صبحي“ في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، وكنت عائداً للتوّ من إغارة في أفريقيا الفرنسية. كان سيادته أستاذاً بينما كنتُ دارساً مشاركاً في دورة تدريبية لمدرسي الفلسفة في الإسكندرية.

دَخَلْ علينا ”أحمد صبحي“ بوجهه يعلوه الحمرة، ويُجلُّه التواضع، وكلُّه ثقة. وكانت نبرات صوته تنثر السكينة والطمأنينة لدى الدارسين، فدوّت القاعة بتصفيق حاد يتخلّله أصوات هامسة لبعض تلامذته القدامى: ”هذا هو أستاذ الفلسفة بحق، هذا هو الحكيم بحق“!

وكانت دورة التدريب ضرورية للترقية رغم ما لدى من تقارير اعتمدها التوجيه الفرنسي وسفارة مصر في غينيا.

كما كنت أتردد على كلية الآداب في محاولة لاستكمال أبحاث بدأتها في فرنسا^(*). فإما أن ألجج في تسجيل خطة البحث ونقل الإشراف، أو الهجرة إلى دولة ناطقة بالفرنسية للعمل واستكمال البحث (وكان معي عقد عمل في مونتريال عاصمة إقليم كويبيك - كندا).

وهنا ظهر دور "أخي الأكبر" عندما علم أن الخيار لدى بين أمرين ثانيهما ينبغي أن يُستبعد:

أولاً - نصحتني بالتوجه إلى قسم اللغة الفرنسية لعرض مستندات وخطة البحث. ولحسن الحظ كان رئيس القسم حينئذ هو المرحوم الدكتور "جميل عريف" الذي رحّب بنا أجل ترحيب، ولكنه اعتذر بسبب قصور اللوائح التي تقصّر الدراسات العليا على خريج القسم فقط.

ثانياً - توجهنا إلى رئيس قسم الفلسفة وعرضنا الأمر عليه، وهو أستاذ المرحوم الدكتور "محمد علي أبو ريان"، وكان يعشق الثقافة الفرنسية، كما كان متفهماً لظروفي الخاصة، فطالبني باستبعاد فكرة الهجرة تماماً، ووافق على الموضوع وعلى الإشراف، ثم طلب من "أحمد صبحي" أن يُحسن عرض موضوعي على مجلس قسم الفلسفة، فصدر قرار تكليفني بالعمل ندباً لتدريس النصوص الفرنسية - بالقسم الموحد.

ناقشتُ المجلستين عام ١٩٧٥ وعُيِّنْتُ مدرساً مساعداً عام ١٩٧٦.

وقُبِّلَ "المناقشة" و"التعيين" كان الصديق د. "أحمد صبحي" يثير قلقى بكثرة تساؤلاته عن ضرورة الانتهاء من كتابة الرسالة، ثم عن استكمال اللمسات الأخيرة، فيها وعن تحديد موعد المناقشة، وضرورة أن يتم هذا قبل بدء الامتحانات!!

* بدأتُ هذه الأبحاث بجامعة نانسي عام ١٩٦٢، وكان المشرف الأستاذ الدكتور R. Ruyer مؤلف كتاب "محرر فلسفة للبنية":

"Esquisse d'une Philosophie de la structure", (Ed. Félix Alcan, Paris 1930).

ولم أكن أعني مغزى كل هذا الاهتمام وتلك التساؤلات إلى أن علمت بعد المناقشة، وبعد البدء فى إجراءات التعيين أن كل تلك الإجراءات كان من الممكن أن تتعثر لو صادفها شهر يوليو الذى كان مقرراً فيه عودة الأساتذة من بيروت، والشروع فى تغيير رئاسة قسم الفلسفة، وما يمكن أن يُسببه ذلك من هبوب رياح جديدة !!

وقد هبَّت رياح مدمرة بالفعل كادت تعصف بمستقبل أحد شباب الدكتوراه - هو الآن أستاذ ووكيل كلية سابق بالإسكندرية - لولا التدخل المثمر والسريع والإيجابي لأستاذى المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي".

وكادت نفس "العاصفة" أن تنال منى ولم يمض على تعيينى مدرساً مساعداً سوى بضع أسابيع، فقد طُلِبَتْ منى الرئاسة الجديدة لقسم الفلسفة أن أتحول فى تسجيل الدكتوراه إلى تخصص الفلسفة الإنجليزية، ولكنى أبدت "مقاومة" دعمها المرحوم "أحمد صبحي" والمرحوم "أبو ريان" الذى كان يستعد للسفر إلى جامعة بيروت فى ذلك الوقت.

وأستسمح القارئ فى أن أتساءل عن "العاصفة" و"الرياح"، وكيف يصنعها البشر، لا ليسقط المطر الذى يحيى الأرض، ولكن ليموت "الأمل" الذى يصنع المعجزات؟ وهل هذه أخلاق العلماء؟

إن أى ممارسات هدامة من هذا النوع كان يشجبها المرحوم الدكتور "أحمد صبحي"، ويشهد على ذلك كل من عمل معه وعاصره. ولكنى أتذكر عبارة قالها فيلسوف العلم "جاستون باشلار" فى حق بعض العلماء، تقول العبارة: "إن (بعض) كبار العلماء ينفعون العلم فى النصف الأول من حياتهم، ويضرُّونه فى النصف الثانى"⁽¹⁾، يقصد بسبب معارضتهم للكشوف

(1) André Verges: Nouveau Cours de Philo.", (Nathan, Paris, 1985), P. 240.

الجديلة أو وضع المعوقات أمام شباب العلماء وهي ظاهرة مردّها الأناية ومحبة الذات، وهي وإن كانت ظاهرة عامة تنتسب إلى "أوهام الجنس" التي حذرّ منها "فرنسيس بيكون" إلا أنها تنتشر بشكل ملحوظ في جامعاتنا ومؤسساتنا ولا بد من وضع القوانين والضوابط التي تخلصنا منها !

أ.د. "أحمد صبحي" رئيساً لقسم الفلسفة :

لم تُفارقه سمّة التواضع عندما اعتلى كرسى رئيس قسم الفلسفة؛ فكان في رئاسته للجلسات يترك مكتب رئيس القسم إلى أى مقعد قريب منه، وذلك في حضور الكبار من الأساتذة. وكان لا يتردّد في الأخذ بآراء الكبار رغم حرصه على أن يسمع جميع أعضاء القسم بلا استثناء، ناهيك عن عدالته في توزيع الدروس؛ فقد كان آخر من يكتمل له النصاب !!

أ.د. "أحمد صبحي" واللجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة :

في بداية حياتي الجامعية، وكنت لازلت مدرساً، تسلّم "أحمد صبحي" إنتاجاً لترقية أحد الأساتذة من القاهرة ممن حصلوا على درجة الدكتوراه من فرنسا. وكان المتقدم للترقية بأربعة أبحاث، وكان واحداً منها باللغة الفرنسية. فأسّر إلى "أحمد صبحي" بأن أضطلع بهذا البحث الأخير تلخيصاً باللغة العربية، ثم تقييماً، فنجلحاً مبهرأ لصاحب الأبحاث !

وكان هذا هو بداية التعاون الأكاديمي بيننا، وآخره منذ بضع سنوات فقط عندما وصلتنا من قسم معادلة الدرجات العلمية بالمجلس الأعلى للجامعات رسالة دكتوراه من جامعة باريس، وكانت عن أحد علماء الكلام الإسلاميين، ولم نتفق هذه المرة !! ثم قرّرنا في النهاية أن الدرجة الممنوحة في الخارج تتساوى مع الماجستير التي تمنحها الجامعات المصرية، ووافقني أخى "أحمد صبحي" دون تردّد لأن الرسالة كانت باللغة الفرنسية، وكانت في مضمونها تبتعد عن تخصص الفلسفة، باعتراف اللجنة الفرنسية ملحة الدرجة.

هذا إلى جانب اشتراكنا في الإشراف على رسالتين للماجستير: واحدة عن الغزو الفكري الذي تعرض له العالم الإسلامي، والأخرى عن منهج ابن خلدون ومقارنته بالمنهج المعاصرة. والرسالة الأخيرة كاد أن يعصف بها "أولئك الذين يضرون العلم في النصف الثاني من حياتهم"، لولا يقظة "أحمد صبحي" الذي تعهد بأن يضطلع بمسئولية الإشراف كاملة أثناء غيابي في الخارج.

وبعد،

فهذا هو "أحمد صبحي" الذي يتردد اسمه الآن كالنُسمة الجميلة التي كانت برداً وسلاماً على كل أفراد أسرة الفلسفة؛ فلكل واحد من أفراد هذه الأسرة قصة جميلة يذكر بها الفقيد، ويترحم عليه.

والسلام على من اتبع الهدى.

كلمة إلى روحه ... فى يوم تأبينه (*)

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد أحمد عبد القادر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس قسم الفلسفة سابقاً آداب الإسكندرية

أستاذى الفاضل يرحمه الله ...

منذ ثلاثين عاماً اخترتنى تلميذاً، وتمسكتُ بك أستاذاً ... ومن خلال هذه الفترة الطويلة، كانت رحلة طويلة فحواها الإخلاص فى العلم والعمل. كنتُ فيها نعم الأستاذ المعلم.. كنتُ المدرسة التى تخرجتُ فيها وتخرجَ فيها، آخرون... إتفقنا كثيراً، واختلفنا أكثر! لكننا أبداً لم نفرق!

كنتُ بصمةً قويةً بما تركتُ من تراثٍ فكريّ - أدعو الله تعالى أن يجعله فى موازين أعمالك يوم القيامة - كنتُ سطرأً من ماء الذهب فى سجلٍ باقٍ ما بقى العلم والمتعلمون ... كنتُ صرخةً مدويةً هزتُ جنباتِ صمتٍ كثيب.. كنتُ ماثلاً - ومازلتُ متمثلاً - فى محافل الفكر فى مصر وخارجها. كنتُ لوناً زاعقاً فى زمنٍ بُهتت فيه الألوان ... كنتُ "أحمد صبحى" ..!

الكلمات - أحياناً - لا تقدر أن تُقدّر، عندما يكونُ القدرُ أكبر ... هذه كلمة محمد عبد القادر على المستوى الشخصى.. أما عن كلمتى باسم قسم الفلسفة بآداب الإسكندرية فأنت دائماً أيها الأستاذ الكريم فى وجدان الجميع زملاء وتلاميذ ... أنت داخل جدران قاعات الدرس فكر حتى يتردد.. أبداً لم ننسك، فأنت فى أعماقنا جميعاً، مهما اختلفت المواقف ... لأنك بأستاذيتك، وبإشرافك العلمى، وبمحاضراتك، وكتاباتك الغزيرة ...

* أُلقيت هذه الكلمة فى يوم تأبينه بالجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، وذلك فى ٢٢/٥/٢٠٠٥، مما سبق الإشارة إليه.

أنت بكل هذا وغيره (موقف).. وأى موقف! علمتنا جرأة الاجتهاد... واقتحام
ما كان يُظن أنه ثوابت ... وتحريك مياه راكدة، صارت بعد جهد إقدامك
أمواجاً فكرية لها مدٌ وجزر ... اسْمُك يا أستاذنا مكتوب بمدادٍ من نور في
سجل الخالدين من أساتذة مدرسة الإسكندرية المعاصرة في الفلسفة..
رحمك الله، وجعل مشواك الجنة ...

ورحل الأب الروحي أستاذى الراحل ... قلما يجود الزمان بمثلك

بقلم الدكتورة

نعمة محمد محمود عبد القادر

مدرس الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

- ١ -

” اعلم يا بنى أن معلمك أدنى إليك من أبيك؛ لأن
أباك منحك صورة جسمانية؛ بينما منحك معلمك
صورة روحية “

كلمات لإخوان الصفا علمنى إياها أستاذى - رحمه الله -، وبالفعل كان
بحق أدنى إلى من أبى، وظلت تلك الصلة الروحية بيننا لا تنقطع طيلة حياته،
ولم تنقطع بوفاته.

عرفته من خلال مؤلفاته قبل تخرجى، وقابلته فور تخرجى وقد كان
عائداً لتوه من الكويت فى صيف ١٩٩٥ بمكتب أستاذتى الفاضلة الدكتورة /
صفاء، التى قدمتنى إليه، وزكتنى كثيراً لديه - كعادتها - وقد كان - رحمه
الله - يثق برأيها كثيراً. انتابنى وقتها شعور بالرهبة والتقدير لهذا العالم
الجليل، ولكنى تمنيت فى نفسى أمنية خلتها مستحيلة، وهى أن يكون لى
شرف التلمذ على يديه، وقد تحقق لى ذلك فيما بعد.

أما هو فقد نظر إلى نظرة اهتمام، وقرر - على حد تعبيره - أن
يتبنانى علمياً، فكان لى بحق الأب الروحي، والمعلم القدوة، والأستاذ الفاضل
الكريم الذى قلما يجود الزمان بمثله، أدين له بكل حرف علمنى إياه، وبكل
علم قدمه لى.

تعلمت على يديه الفلسفة بعامة - والإسلامية بخاصة، لم يترك
أى مجال من مجالات المعرفة الإنسانية أو الدينية إلا وحدثنى عنه حديث
لا أرتوى منه بأسلوب شيق رشيق، وروح خفيفة، وصوت معبر يتردد صده
فى أذنى إلى الآن، وكان دائماً ما يقول لى: " أنت امتدادى فى القسم وفى
التخصص، ولذلك ينبغى أن تأخذى عنى كل علم تعلمته لتنقله بدورك
لمن بعدك".

وخلال هذه الفترة - وقبل أن يصبح مشرفى الرسمى - لم يبخل على
بالعون المادى أو العلمى أو المعنوى، مادياً: كان يمدنى بالكتب والمال لشراء
بعض الموسوعات، وعندما كنت أشعر بالخل، وأؤكد له أننى أستطيع مادياً
شراء هذه الكتب والموسوعات، كان يقول لى: " لقد استطعت بقروش قليلة
تكوين مكتبة أصيلة، أما فى هذه الأيام الصعبة فإنه يصعب شراء هذه
الكتب والتى وصل ثمنها إلى أضعاف أضعاف ثمنها". وهكذا أسس لى
أستاذى مكتبة أصيلة قد لا تتوافر لدى طالب أو باحث فى بداية طريقه، إما
بما أهده لى من مصادر ومراجع وتفسير مختلفة، وإما بما منحنى إياه من مال
لازم لشراء بعض الموسوعات التى رآها باهظة الثمن.

وعندما عاتبته الدكتورة/ صفاء على عدم منحنى توصية بالطبع مع
الدرجة عندما ناقشت رسالة الماجستير، قرر ألا يكون الأمر مجرد عبارة تردد،
بل أن يساعدنى بالفعل فى نشر الرسالة لأستفيد أدبياً ومادياً. وذلك
ما لم أكن قد حلمت به مطلقاً، وبذل كل جهده وبمساعدة الأستاذ الدكتور
الفاضل: محمد قاسم - رحمه الله - تم نشر الرسالة، وحصلت وقتها على
مبلغ خمسمائة دولار.

أما العون المعنوى: فقد تمثل فى حفاوته ولينه فى الحديث، وعطفه
ومودته، وتشجيعه الدائم لى، ورؤيته أن علاقة الأستاذ بالتلميذ لا تقف عند
الإشراف العلمى فقط؛ بل حرص على معرفة كل جوانب حياتى

الاجتماعية، وحرص على التعرف على أسرتي بجميع أفرادها، يحاور الكبير باحترام، والصغير فى تواضع جم.

وهكذا اكتسب "أستاذى" محبتي ومحبة كل أفراد أسرتي، حتى إنه لم يترك أى مناسبة تخص أحدهم إلا ويصر على مجاملته، وعندما صرحت له إنه يخرجنى كثيراً بكرمه الذى لا حدود له، كان يقول لى: إن هذا يسعده كثيراً!

كما تفضل بالسماح لى بزيارته أنا وبعض أفراد أسرتي فى منزله فى المناسبات الدينية (المواسم والأعياد) التى كان يهتم بها كثيراً، حيث نلتقى مع دكتورة / صفاء وأسرتها نتناول معه بعض الحلوى والعصائر التى أعدها لنا خصيصاً لهذه المناسبة، ويصرح أنه يحلو له قضاء تلك المناسبة مع من أحبه وأحبهم.

وخلال رحلتنا معاً طوال هذا الطريق كان يمسك يدى بقوة وحرص الأب الذى بلغ من الكبر عتياً على مستقبل أصغر أبنائه. كان لا يريد لى أن أمر بتلك الصعاب التى واجهته، فكان يبغى لى الخير دائماً محاولاً تذليل كل العقاقب التى تلاقينى ...

رحمك الله يا "أستاذى" رحمة واسعة، فقد حققت لى ما تمنيت وما لم أتمنى، ومع ذلك فلم أستطع رد جزء ولو صغير من جميلك، ولا أملك حتى الآن سوى الدعاء بالرحمة والمغفرة، وأن يجزيك الله عنى وعن كل طلابك كل الخير.

- ٢ -

ولعل أهم ما كان يميز فكر أستاذى الراحل أنه:

- كان شديد التقدين، يفسر الآيات القرآنية ببصيرة نافذة على طريقة الاستنباط الصوفى، فمنذ كان فى الخامسة والثلاثين، وبعد مولد إبنته الصغرى قرر أن يختم القرآن مرة كل شهر حتى أواخر أيامه، ثم أصبح يختم القراءة مرة كل يومين.

- نفوره من التعصب، وميله إلى التسامح الفكري، وأشد ما كان يضايقه في كتب الفرق المختلفة أسلوب الهجوم اللفظي، وتكفير بعض الفرق لبعضها، وذلك ما كان يسيئه؛ إذ كان يرى أن لفظ الكفر لا يصح أن يكون متداولاً بينهم بهذه البساطة. والرسول ﷺ يقول: "من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما".
- تميزه بنزعة عقلية منذ بداية طريقه العلمي، وقد كان من أشد المدافعين عن المعتزلة، ورغم أن أستاذه الدكتور/ "علي سامي النشار" - رحمه الله - كان أشعرياً، فإنه كان يحترم رأيه كثيراً برغم خلافه معه.
- ميله إلى التشيع باعتدال، وكان يردد مقولة أستاذه: "إن أغلب المصريين شيعة معتدلين، لما لآل البيت من مكانة في نفوسهم".
- دفاعه عن بعض قضايا المرأة، لتأكيد على أن الوصاية على الأيتام - وفق المذهب الجعفري - تكون للأم دون العم.
- اهتمامه بقضية التقريب بين المذاهب الإسلامية المختلفة.
- شدته في طلب الحق والدفاع عنه؛ فكان في هذه الناحية مناضلاً بمعنى الكلمة.
- شاءت بعض الظروف أن يمضي أواخر أيامه بالقرب من بعض السلف المتعصبين، ورغم تأكيدهم بأن لهم أعمالاً خيرة كثيرة، فقد ساءه كثيراً بعض آرائهم التي تذهب إلى تكفير المخالفين؛ منها على سبيل المثال: تكفير القبوريين، أو تكفير من يصلي في مساجد بها قبور، وذلك ما دفعه لتأليف كتابه الأخير: (هل يعد المذهب الوهابي سلفياً)؟ حيث تناول خلاله كل هذه الآراء وفنّدها.

- انتهى أستاذى إلى التصوف، وقد صرح أنه عندما يتقدم الإنسان فى العمر، فإنه يميل إلى السكينة والهدوء، وإلى التصوف، فكانت تنتابه بعض حالات من القبض والبسط مما نجده لدى الصوفية؛ فقبل وفاته بفترة انتابته حال القبض، وكان أشد ما يضايقه (الجحود) الذى شعر به، أما قبل وفاته بيومين كان فى أشد حالات البسط، فهل كان يشعر بدنو الأجل؟.

مع أ.د. أحمد صبحى فى ذكره

بقلم الأستاذ الدكتور

محمد عبودى إبراهيم

أستاذ الدراسات اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

لهم يسبق لى معرفة الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله - قبل عودتى من إنجلترا فى عام ١٩٦٩ بعد حصولى على الدكتوراه من هناك، واستلامى العمل مدرساً بقسم الحضارة اليونانية الرومانية بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية. وكان قسم الحضارة يكاد يكون متداخلاً مع قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية آنذاك قبل أن يتفرع إلى أقسام الفلسفة، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس. وكان القسم القديم يستحوذ على الغالبية العظمى بين الطلاب الأجانب؛ إنه القسم الذى ضم وقتها كوكبة من أعظم أساتذة وعلماء مصر فى الدراسات الإنسانية مثل "على سامى النشار"، و"ثابت الفندى"، و"محمد عبد العزيز نصر"، و"محمد أبو ريان" و"سيد بدوى"، و"عزت راجح" و"أحمد أبو زيد"، و"عاطف غيث" وأنا هنا أعدد فقط الأساتذة المنتمين إلى القسم المذكور سابقاً؛ لأننى هنا بصدد الحديث عن واحد من ألمع أساتذة هذا القسم، وأعنى به د. "أحمد صبحى" الذى شغل أستاذية الفلسفة الإسلامية. عرفت "د. أحمد صبحى" صدفة فى مكتب أستاذنا ومعلمنا - رحمه الله عليه - "على سامى النشار" الذى كان رئيساً للقسم وأستاذ الفلسفة الإسلامية، وكان "على سامى النشار" قد أغرانى - بعد أن تبنانى علمياً، وعرف باهتماماتى بالحضارة والفكر القديم، خصوصاً الفكر اليونانى - أن أنضم إلى مدرسته التى كانت تُعنى بتأصيل التراث العربى والإسلامى، والذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتراث اليونانى الرومانى - موضع تخصصى - فرحبت بالفكرة، وشرعنا فى الاهتمام

بالتراث المشترك بين المسلمين والإغريق الذين نُقل عنهم، وترجم لهم العلماء العرب، والمسلمون الكثير من الأعمال، وكان أول باكورة الأعمال كتاب "ديموقريطس: فيلسوف الذرة وأثره في الفكر حتى الوقت الحاضر" - وهو كتاب مترجم، وقمت أنا والزميل المرحوم د. "علي عبد المعطى" بالترجمة، والجزء المؤلف كان من عمل أ. د. "علي سامي النشار". أعود إلى دكتور "أحمد صبحي" الذي بدأت علاقتي به تتوثق رويداً رويداً حتى اشتركنا في الإشراف على رسالة ماجستير لطالب متخرج من شعبة الدراسات اليونانية والرومانية بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية، وكان عنوان الرسالة: "الطبيعة في فلسفة أفلاطون".

ونظراً لسفرنا في إغارة إلى الكويت، انتقلت صداقتنا وأخوتنا إلى جامعة الكويت؛ حيث عملنا في كلية الآداب هناك، وتجاورنا في المسكن هناك في عمارات الجامعة بحي الشويخ حيث مقر الكلية، وتوثقت العلاقات حيث توثقت الأخوة والصداقة والزمالة أكثر وأكثر.

وجدت في تلك الفترة أن "أحمد صبحي" إنسان بسيط، طيب وعطوف، وعف اللسان، ومتواضع لأبعد الحدود، فائق الحنان والعطف، تراه يسأل ويطمئن على كل من يعرفه، ويغمره بدافق عطفه وحنانه، وقد جربت هذه الخصال أنا شخصياً. وعندما كنت بمفردي - بعد عودة الأسرة في أجازة إلى مصر - أصبت بمرض في إحدى عينيّ منعى من قيادة السيارة، ولما كان عليّ أن أذهب إلى مستشفى البترول بمنطقة الأحدي، وهي في آخر الكويت في الجنوب، قام الدكتور "أحمد صبحي" بكل شهامة ومروعة بقيادة سيارته، وحملني إلى المستشفى، وبقي معي طوال اليوم حتى انتهيت من مهمتي، وكان يفعل ذلك مع كل من حوله. رأيت "أحمد صبحي" وهو يهتم ويرعى أسرته الموجودة معه بالكويت. والمكونة من الزوجة وابنته الصغرى الطبية والمتزوجة من طبيب أيضاً. عرفت، وسمعت، ورأيت كيف كان يقوم على

خدمة زوجته المريضة أشد المرض وهو راضٍ بقضاء الله وقدره؛ لم يمل، ولم يكل، ولم يتبرم، بل كان مثل النبي أيوب في صبره ورضاه بقدر الله.

رأيت كيف كان الزملاء والتلاميذ يحيطون "أحمد صبحي" بالود والحب، رأيت التلاميذ وهم يتحوطونه، ويلازمونه، ويسألونه، ويناقشونه. وعندما مرض بالقلب أحاط به الناس جميعاً، وغمروه بالمحبة والعطف والحنان، والكل يقدره، ويعزه، ويحله. وعندما من الله عليه بالشفاء، وخرج من المستشفى سليماً معافى أقام له قسم الفلسفة حفلاً كبيراً.

وفي مجال الحياة الدنيا بصفة عامة. وجدت "أحمد صبحي" قنوعاً فيما يتصل بالماديات، كما يحرص على البساطة في مظهره ومخبره، لا يجري وراء المظاهر الكاذبة والمغريات الدنيوية الزائفة، ولم يكن يتطلع إلى المناصب ولا المراكز الزائلة، وكان يفعل ذلك تعففاً وقناعة؛ لم يجر وراء جمع الثروات كما فعل ويفعل الآخرون، واكتفى بما يرزقه به الله من ناتج لعمله الشريف، والنظيف، والنزيه، وكمثال على ذلك التعفف، والتعالى عن التمسك بالدنيا - رفض عندما عاد من الكويت - بعد الغزو الصدامي المشؤم - للكويت - وقنع بأن يعين أستاذاً غير متفرغ - بالكلية - حتى لا يقيد نفسه، وظل على هذا الاحترام حتى فاضت روحه

إذا كان ما سبق هو ذكر صفات "أحمد صبحي" الشخصية، وحياته الاجتماعية، والإنسانية، والحياتية؛ فإن الحديث عن "أحمد صبحي" العالم، والأستاذ لا ينتهى؛ فهذا الرجل تحلى بأجل ما تحلى به العلماء من صفات؛ كان متواضعاً جداً، ولا يتباهى ولا يتعالى على غيره؛ فإلى جانب أنه كان عالماً من أعلام الفلسفة الإسلامية، كان موسوعى المعرفة؛ ومع ذلك كان يسأل ويستشير ليزداد وثوقاً وتأكداً. وقد جربت أنا شخصياً ذلك معه؛ فعندما كنا في الكويت سوياً - كما ذكرت - كان يتصل بى أو يزورنى فى البيت، أو نلتقى فى الكلية، ويسألنى فى أدق التفاصيل، والمفردات، والمصطلحات

— أحمد صبحي ... رائد التجديد في الفكر الإسلامي —

اليونانية واللاتينية التي أعرفها بحكم تخصصي. وكنت من جهتي - أستفيد لأنه كان ينبهني، ويلفت نظري للكثير من الأمور التي تغيب عني، فنحن - كما قال الله تعالى - لم نؤت من العلم إلا قليلاً ...

هذا قليلٌ من كثير، وغيضٌ من فيض من سيرة الأستاذ الجليل "أحمد صبحي" أستاذ الفلسفة الإسلامية - رحمه الله رحمة واسعة، وطيب الله ثراه، وجعل الجنة مثواه ...

إلى المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد صبحي

بقلم الأستاذ الدكتور

مجدى كيلانى

الأستاذ بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

كنت لازلت أخطو خطواتى الأولى عندما تعرفت على هذا الأستاذ الجليل، وكان ذلك فى السنة التمهيدية للماجستير ١٩٨١م، حيث كان يقوم بتدريس مادة الفلسفة الإسلامية لى وحدى، لأننى كنت قد عُينت معيداً بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية، واخترت تخصص الفلسفة اليونانية، وكان أحد التخصصات الجديدة بالنسبة لشعبة الدراسات الكلاسيكية؛ فوجدته حنوناً طيباً، نادراً ما يفعل أو يغضب، جاداً ملتزماً، يعرف أن للأستاذية أصولاً. استقبلنى الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" بترحاب كبير، وأنا وافد إلى قسم الفلسفة أستكمل تكوينى الفلسفى بدراسة الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة، وكان يعلم أن معرفتى باللغتين اليونانية واللاتينية ستزيد من فرصتى فى فهم الفلسفة اليونانية؛ فكان يناقشنى - وأنا لازلت صغيراً غير ناضج - فيما أترجمه من نصوص مكتوبة باللغتين اليونانية واللاتينية، وكان سعيداً بما تثيره هذه النصوص من قضايا فلسفية لم تُحسم بعد، وسعيداً أكثر بأى قراءة جديدة للنص يمكن أن تُفند آراءً كان يُظن أنها محسومة.

أذكر أننى عندما أديت امتحان الفلسفة الإسلامية فى السنة التمهيدية للماجستير، كتبت ملخصاً لبحث كلّفنى به فى هذه المادة، وكان البحث يتناول دراسة "المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى"، وعندما ذهبت إليه أتسلم ورقة الإجابة لأسلمها إلى الكنترول بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية، شكر لى كتابتى وعرضى، وقال لى إنه لم يعتبر أبداً أن اقتباسى

للنصوص اليونانية من محاورات "الجمهورية" و"السياسي" و"القوانين" على سبيل الاستشهاد يمكن أن تكون تطاولاً أو استعراضاً طالما كانت موثقة، ومترجمة، وتخدم الفكرة. وقتها فتح ورقة الإجابة وقال لي: تستحق الدرجة النهائية، وكانت من عشرين درجة، وسلمني ورقة الإجابة دون توقيع بالاستلام أو أي تعهد رسمي من هذا القبيل، فكانت البداية مشجعة للغاية بفضل أدب ودمائة خلق هذا "الأستاذ الجليل" رحمه الله ...

ولقد شملني المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" بالرعاية الكاملة في مرحلة إعدادي لرسالة الماجستير حيث كان مشرفاً مشاركاً على الرسالة، وقد أفدت كثيراً من ملاحظاته الدقيقة، ولغته الفلسفية الراقية. رحمه الله، وعفا عنه، وغفر له، وأسكنه الجنة مع الصديقين، والعلماء، والشهداء.

فى ذكرى أستاذنا الراحل ...

بقلم الأستاذ الدكتور

محمد السيد عبد الفنى

أستاذ التاريخ والحضارة اليونانية والرومانية
ورئيس قسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

يسعدنى ويشرفنى المشاركة فى إصدار عدد تذكارى تكريماً لعالم جليل
هو المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى".

الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" عالم، وإنسان رائع يسمو فوق
كل كلمات التقريظ والثناء والمديح.

ويمكن أن يوجيز المرء نقاط تميزه الفلّة فى كونه خلقاً رفيعاً كان يمشى
على الأرض، فيشيع المحبة والبساطة والتفاؤل، كان لساناً عذباً عفّاً، ووجهاً
طلقاً بشوشاً كريماً معطاءً يجد متعة كبرى فى العطاء. لقد كان أصله ومعدنه
النفيس يتجلى فى فعله أكثر من قوله، فقلماً كان يتكلم عن الخير والحب
والجمال، وكثيراً ما كانت تصرفاته وأفعاله تعبر عن هذه القيم خير تعبير.

وإن كنت أتحدث عن "أحمد صبحى" الإنسان (وأستسمحه فهو فوق
الألقاب)، فذلك ليقينى أن الإنسان والعالم (الحقيقى) هما نسيج واحد
لا تنفصم عراه مطلقاً. وقد جمع أستاذنا المكرّم بين الإنسانية والعلم باقتدار
وانسجام وتلقائية وتواضع..

ما أقوله ليس حديث مناسبات وليس تأبيناً بعد الممات... وإنما هى
شهادة حق رأيتها رأى العين، ومن الأمانة أن أنوه إليها وأركز عليها، وإن كان
ما أذكره ليس بجديد على كل من اقترب من أستاذنا الراحل. واعتبر نفسى
محظوظاً أن اقتربت منه، وحظيت بشرف التعامل عن قرب مع هذا الإنسان

الجميل ما يزيد على ثلاثة أعوام في الكويت أثناء إعارتي لجامعة الكويت
في عقد التسعينيات من القرن الماضي، فضلاً عن تشرفي بسمعته الفاضلة
في كليتنا الموقرة.

طيب الله ثراك أستاذنا الفاضل، وأدام ذكرك الكريم على قدر ما أضأت
من شموع العلم، والمحبة، والصفاء النوراني، والتواضع الجهم..

كم تعلمت منك من قيم رفيعة، وكم أدعوك حتى يأذن الله بلقىاك.

فى ذكرى الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد صالح الصالح
الأستاذ بقسم الصوتيات واللسانيات
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أول صلة لى بالأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" كانت فى العام الجامعى ١٩٦٨-٦٧، حيث درسنا مادة الفلسفة الإسلامية فى قسم اللغة العربية. وقد لسنا فيه - نحن طلاب الفرقة الثالثة - الأدب الجم، والهدوء النبيل، والتواضع القدير، والعلم الوفير.

وبعد تخرجى عُينت أميناً لمعمل الصوتيات (قبل أن يكون قسماً أكاديمياً) بالكلية، كان يزورنا (المرحوم الأستاذ "بخطره الشافعى" منشئ المعمل، ثم القسم، والعبد الفقير) لماماً د. "أحمد صبحى"، ونتجاذب أطراف الحديث، وبعد عودتى من الولايات المتحدة الأمريكية كنت أزوره لماماً فى قسم الفلسفة نتجاذب أطراف المثاقفة.

وأرى أن الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" نموذج للعالم المتواضع، وللإنسان النبيل، وللعشرة الطيبة، وللثقافة الشاملة، وللنظرة التكاملية التى جمعت بين تراث الإسلام، والحضارة، والسياقات الراهنة.

وكنى أذهب إلى مكتبه بقسم الفلسفة فى الغرفة التى جمعت بينه وبين المرحوم الأستاذ الدكتور "محمود زيدان" الذى يمثله خلقاً وعلماً، فأنهل من محاوراتهما حول أخلاقيات العلم والعلماء، وحول الموضوع الذى اشتركا فيه وهو أخلاقيات الطب وفلسفته.

تحية إجلال وتقدير من دنيانا الفانية إلى أستاذى العزيز الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" فى مثواه الأخير فى جنه الخلد بإذن الله ...

إلى روح الأستاذ الدكتور أحمد صبحى فى ذكره

بقلم الأستاذ الدكتور

إبراهيم زياى

الأستاذ بقسم الجغرافيا ونظم المعلومات الجغرافية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

إلى تلك الروح التى شعت دائماً نوراً ومنها أخذنا قيساً .. إلى روح
الإنسان الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" رحمة الله عليه.. أكتب فى ذكراك
العطرة وقد عادت بى الأيام إلى ١٩٨٠، حيث جمعتنى بك أرض الحضارة
المغلقة بقشرة رقيقة من غبار أرض سبأ ومأرب أرض اليمن، فزاد قربى
منك؛ من الإنسان الحانى موفور العطاء.. القدوة علماً وتراحماً.. والغربة
تصهر المعادن: تطرد الخبث وتبقى على الطيب، فكان معدنك الأصل
مهماً بمن حولك فى إثار. راعياً لهم بحب فياض .. معيناً لهم على كسر قيد
الاغتراب..

سلام عليك أيها الإنسان الأستاذ فنفسى تهفو إليك، والذكرى
تشدنى لأيام رغبة عشتها فى إهابك الكريم .. سلام عليك فى دار السلام..
فإن كنت قد رحلت عن هذه الدنيا بجسدك، فروحك الطاهرة دائماً فى
الجوار.. قد لا تراك العين، ولكن محلك فى الفؤاد والوجدان حملت لك
دائماً الحب الذى علمتنى إياه.. وإن كنت وفيماً لك، فالفضل يرجع لك بعد
أن لفنى حبك، وطوقنى جميلك فقد حفرت فى القلب مكاناً، وعلى مدى
العمر وما بعده الروح تحن إلى اللقاء، وتدعو لك بالرحمة وطيب المقام فى
رحاب رب رحيم، غفور كريم العطاء؛ فقد كنت تقيم الوزن بالقسط،
ولم تخسر أبداً الميزان.

”معه“

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد توفيق الضوى
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب - جامعة المنوفية

”إنى أخط فى هذه الصفحات صورة من الزمن الفانى تصور خطفه البرق القى ظهرت فى سماء العمر، وإن القلم لشيء إلهى يرفع الموت والنسيان عن المعانى التى تكتب إلى أجل طويل ... كأن القلم ينتزعها من الإنسان الذى هو قطعة من الفناء ليبعد الفناء عنها“.

(رسائل الأحزان: للرافعى)

أثارت هذه الكلمات فى نفسى شجون الحديث، وأغوتنى برى من معين لا ينضب يشخص لى فى ذكرياتى وماضى، وأخصها بسنوات تعلمى فى قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية فى مشارف السبعينيات من القرن المنصرم، وأنا أعزم بصرامة الأقوياء على تحصيل المعرفة. ومن الأمور اللصيقة بهذه المهمة تمثل الأستاذ القدوة الذى جمعتنى به فى الفرقة الثانية محاضراته فى الفلسفة الإسلامية. شدنى أسلوبه، وفكره، وعرضه، ثم تكشف لى إخلاصه، وعطفه، وتعاطفه، وهى أمور كنت أفقدها نظراً لهويتي الشخصية. لم أحادثه فى هذه السنة، ولكن فى السنة التالية نما بيننا ود قدرته من جانبى تقديراً، والسبب هو مادته ”فلسفة التاريخ“ التى قام بتدريسها، فقد كان من عادتى تحصيل قدر معرفى فى كل مادة بقراءة عدة مراجع، وكان نصيب مادة (فلسفة التاريخ) عدداً وفيراً من الكتب والمراجع، الأمر الذى دفعنى إلى إعداد بحث - دون أن يطلب منى ذلك - أسميته (فى فلسفة التاريخ، المفهوم والمنهج والنظرية).

تعجب ”الدكتور أحمد صبحى“ من عملى حين قدمته إليه ليقرأه، ولكن كان تعجبه مشبوحاً بالإعجاب والتقدير.

كانت الساعة الثامنة صباح الأربعاء موعد محاضرة مادة فلسفة التاريخ، يوم عادي من أيام الجامعة، ولكن كان الأمر مختلفاً لدى؛ فلازلت أذكر تاريخه ١٩٧٥/٢/٢٦، حين دخل الأستاذ "مدرج العبادي"، كان المدرج مفعماً بطلبة الفرقة الثالثة، وأنا أجلس بينهم، أخذ أستاذنا يعد أوراقه، وأنا أتابعه، نظر إلى الجميع ونادى في مكبر الصوت على إسمي، وطلب أن أقف، وراح يعرض أمام الطلبة ما قدمته، ومدح حماسي وإقبالاً على العلم وتفردى، ثم أذن لي أن ألقى ملخصاً لبحثي أمام الجميع، كان لهذا الأمر وقع فريد في نفسي لإحساسى بالجليل بالتقدير من جانبه.

توطدت الصلة بيني وبينه، وكثر الحوار والإرشاد، وذلك حين التحاقى بالسنة التمهيديّة للماجستير، فكان التفاعل أعمق نتيجة القرب والتفرد. كانت محاضرات السنة التمهيديّة موزعة بينه وبين "الدكتور محمود زيدان" - رحمه الله - فما وجدت منهما إلا التقدير والتشجيع الدائم، وإمدادي بالمراجع، ومناقشة أفكارى التى أطرحها فى أبحاثى.

كان تعزيده الكبير حين كان رئيساً لقسم الفلسفة وذلك بمحاولاته الدؤوبة لالتحاقى بأحد الجامعات المصرية كمدرس مساعد، ولن أنسى موقفاً فريداً من جانبه، فقد كان يعمل فى دولة الكويت مع "الدكتور محمود زيدان" - رحمه الله - وكنت أن أرسلت خطاباً "للدكتور زيدان" أشكو له فيه عدم تعيينى فى إحدى جامعات مصر، وأبث له مدى حزنى من هذا الأمر، فما كان من "الدكتور صبحي" إلا أن تطوع بالكتابة إلى فور علمه، وكان خطاباً فى غاية الرقة والتشجيع، وشحذ الهمة، واسباغ الأمل. ولذلك كانت سعادتهما - رحمهما الله - حين عرفنا نجاحى فى الالتحاق بسلك الجامعة.

لازال هذان الأبوان فى خاطرى أمثل تعاليمهما وأخلاقهما بل وزهدهما الفريد، شيخان حكيمان يتطلعان إلى عالم فريد، يشغلان غرفة واحدة بقسم الفلسفة، أدخل إليهما وأشم رائحة الغليون الخاص "بالدكتور

زيدان" - رحمه الله - ، وأجدهما يتبادلان أطراف حديث علمي أو فني أمور الحياة العامة. كان "الدكتور صبحي" دائماً يسألني عن أحوالي في الجامعة، وعن كتيبي وأبحاثي. كان عهد جميل جمعني بهما، أما الآن فقد صرت في مثل سنهما الحكيم، وأتطلع إلى العالم بالنظرة الزاهلة، أحياء مع الماضي وأذكرهما، وأدعو لهما ...

مشاعر من الود والتقدير في ذكرى راحلنا الكبير الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي

بقلم الأستاذ الدكتور

مجدى عبد الحافظ

استاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة حلوان

لا أدري لماذا انتابنى إحساس جارف وإيجابى بالمشاركة عندما طلبت منى الأخت العزيزة أ.د. صفاء جعفر المشاركة فى الكتاب التذكارى لأستاذنا الراحل الكبير الدكتور "أحمد محمود صبحي". كانت رغبة حقيقية أن أكتب عن هذا الرجل الذى لم أره فى حياتى إلا مرة واحدة، وكانت كافية لتظل ذكراه قوية وملحة على خاطرى.

قابلته فى المرة الأولى فى مؤتمر بالإسكندرية نظمته الثقافة الجماهيرية حول الفيلسوف العربى الكبير المرحوم عبد الرحمن بدوى. صحيح كنت أسمع عن أ.د. "أحمد محمود صبحي" وعن أعماله فى الفلسفة الإسلامية وفلسفة التاريخ، وتفرد هذه الأعمال بمنهجيتها، ورؤاها العميقة والتي تكاد تسبق عصرها فى المقاربة والتناول، وسداد الرأى، والتحليل العميق، واستخلاصه للنتائج التى لا تأتى بشكل تعسفى؛ ولكنها وليدة منهج علمى محكم. لم أكن أتصور بأنى ساقابله، كانت صورته المنطبعة فى وجدانى، وهى الصورة التى صنعها خيالى لشيخ جليل ربما يشبه ملامح الشيخ الرئيس ابن سينا، أو فيلسوف العرب الكندى، أو المعلم الثانى الفارابى، أو فيلسوف التاريخ ابن خلدون.

ولا أدري لماذا هذه الصور على وجه التحديد؟ وما سألت نفسى قط قبل اليوم عن ذلك. ربما لأن كتاباته التى قرأتها قديماً قد أوحى لى بذلك، وربما لحدبته وصبرامنه المنهجية ودقته، وربما أيضاً لأن لغته وأسلوبه وصياغته

اللغوية للغة العربية والتي يصوغها بمثل حلاوة وبلاغة وطلاوة النصوص القديمة التى نقرأها لكبار فلاسفة العرب والمسلمين. لا أدري على وجه الدقة السبب الرئيس الذى يكمن خلف تصوراتى التى تخيلتها، وسكنت فى مخيلتى لزمن طويل. ما أتذكره من هذا اللقاء (المؤتمر) هو هذا الرجل فحسب. ربما نسيت، بل بالفعل نسيت تفاصيل اللقاء والمؤتمر نفسه، سوى أنى كنت أقرأ ورقة أحد زملائى من الفرنسيين الذين لم يتمكنوا من حضور المؤتمر بالإسكندرية، وكانت الورقة حول رواية لعبد الرحمن بدوى قديمة تحت عنوان "هموم الشباب". وعدا ذلك لا أتذكر شيئاً، صحيح قابلت عديداً من الأخوة والأصدقاء من أساتذة الفلسفة، وحتى غير الفلسفة من جامعة الإسكندرية، وبعضهم أصدقاء أعز بهم، وتحاورنا، وكان البعض الآخر منهم أقابله للمرة الأولى. لم يكن قد مر على إقامتى بالقاهرة عقب عودتى من إقامتى الطويلة بفرنسا كثير من الوقت إلا أنى كنت قد نشطت بعض الشئ، وكتبت عن الفلسفة بجريدة الأهرام، وسبقتنى هذه المقالات إلى الإسكندرية، حيث كانت هى محور أغلب الحوارات التى تمت بينى وبين الأصدقاء، ومنهم أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحى" الذى ترك لدى أثراً غائراً لا تمحوه السنون. بمجرد أن قدمه الأصدقاء أو قدمونى له - لا أدري على وجه التحديد - وشعرت بأنى أعرف هذا الرجل. لا أعرفه معرفة سطحية عابرة؛ بل أعرفه عن قرب، بل وعلاقتنا حميمة. قلما يحدث ذلك فى حياتى، لكن مع شخصيته وحضور الرجل ذابت كل العوائق والحواجز التى تفصل بين الأفراد الذين لا يعرفون بعضهم البعض. وسريعاً تجاذبنا أطراف الحديث، وتحدثنا عن الفلسفة والعلم، وعن د. عبد الرحمن بدوى، وعن فرنسا والأفكار الجديدة، وعن بعض تفاصيل ما كنت قد تطرقت إليه فى مقالاتى، وربما أكثر من ذلك. أنصت إليه جيداً، وأحسنت الاستماع لأنه لا سبيل إلى غير ذلك؛ ليس لأنه يفرض حديثه على سامعه، لا وألف لا، فما وجدت منه إلا أدباً

وأريحية وكرماً ولياقة. لكن في معية هذا الرجل نسيت كل شيء، وشعرت بنفسى مأسوراً به، مسحوراً بحديثه، ومشدوداً لرؤيته وبساطته وتواضعه وعمق أفكاره، وقوة حجته، وسلامة منطقته، وكثافة عبارته وقدرتها على التأثير وترك الأثر الذي لا يمحي. كان هذا وحده كفيلاً بأن يأخذ اللب، ويخطف العقل والاهتمام والتركيز.

وفي أعقاب هذا الحديث وجدت صورة الشيخ التقليدي المعمم والفيلسوف الإسلامي التي كانت قد ارتسمت في ذهني وتخيلتي قد تقدم إليها صورة أخرى حديثة وجديدة، بل وأكثر معاصرة، وظلت الصورتان في ذهني متجاورتين للرجل نفسه الذي استطاع أن يمسك بثقافة وفنون وعبق الماضي في الثقافة الإسلامية التقليدية في جانبها الفلسفي العقلاني الأكثر نصوعاً وصفاءً بل وتنويراً بالثقافة والفكر الحديث والمعاصر. لقد ملك بناصية التراث وخبر تفاصيله وثناياه، وفي الوقت نفسه تفرد عن أقرانه من المتخصصين وأبناء جيله في الفلسفة الإسلامية بتبحره وعلمه في الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وإطلاعه على منهجياتها وموضوعاتها، بل وتفاصيل المقاربات والمعالجات لهذه الموضوعات بعلم الخبير والراصد عن كثب، والمتابع الجيد والقريب من هذه النقاشات ذاتها، وما يستجد عليها.

ظلت ذكرى هذا اللقاء تحوم حول ذاكرتي وتلح عليها، حيث إنه بعد هذا اللقاء الأول والأخير أخذ يرسل إليّ بتحياته مع أصدقائنا المشتركين والزملاء من الإسكندرية، وظللت أشاركه وأبادل له كل الحب والتقدير. وظلت هذه الرسائل من الود والتحية هي ما ينشط ذاكرتي ويجعلني مشدوداً دوماً إلى هذه الشخصية الفريدة. ولعل ما أكد إحساسي وثبته هذا التوافق حول هذه الشخصية. فلم أقابل أحداً لا يُقدّر الرجل، ولا يعدّد مواقفه الجديرة بالاحترام، أو لا يسرد ذكريات شخصية ذات طابع يُعلَى من

قدر وشخص الرجل، بل ويرفعه إلى مصاف القديسين من الزهاد، بإنسانيته المتدفقة وأبوته الحانية، وعلمه الواسع.

عندما طلبت الأخت العزيزة أ.د. صفاء جعفر منى المشاركة شعرت بكل هذا، والأكثر هو قيمة الوفاء لأستاذ كان قدوة ومثالاً وما يزال بعد رحيله، لكن في زمن عز فيه الوفاء، وتراجع فيه الاخلاص والصدق، وبقي ما لا ينفع الناس، ما أجمل أن يشارك التلاميذ والأصدقاء والمحبون في كتاب تذكاري لأستاذ أحبه وقدره وتعلموا منه دون أن يكون هناك ثمة ما ينتظروه أو يرجونه، أو يعود عليهم سوى تقديم صورة للحب والوفاء والإخلاص الخالص من كل مصلحة أو نفع هذا من جهة، ومن جهة أخرى ضرب المثل في أروع صور الوفاء للأجيال القادمة حتى تحافظ على القيم الجميلة والنبيلة التي بدأت تختفي من حياتنا الثقافية والأكاديمية، وما أحسب إلا أن موعدنا نحن أيضاً قادم، فلنقدم الخير إذن، ونرسي القواعد والأسس قبل أن يفوت الأوان.

كان من المفترض أن تكون مشاركتي حول ما كتبه الراحل الكبير عن فلسفة التاريخ، ولكن المرض لاحقني من جهة، والسفر لاحقني من جهة أخرى، فما كان مني إلا أن طلبت هذا الأمر من أحد تلاميذي النابهين (مايكل مدحت يوسف) الذي قام برصد ملاحظات على هامش "فلسفة التاريخ" عند راحلنا العظيم.

لكني وأنا أرسل بالمقالة انتابني الإحساس الجارف نفسه بضرورة المشاركة ولو بكلمة قصيرة كهذه، تدخل في مجال الشهادات الحية حول الراحل الكبير الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي". وكانت هذه السطور القليلة، ربما تقلل من شعوري بالتقصير في عدم المشاركة العلمية - التي كنت أتمناها من كل قلبي - في هذا الكتاب التذكاري وفاء وإجلالاً لذكرى رجل عظيم ...

أستاذ الزمن الجميل ...

بقلم الأستاذة الدكتورة

راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

مضى على فراقك لنا سنوات لكن! هل مضى الزمن ينسينا الرموز
أو يُغيبُ في ذاكرتنا الصورة القيمة لأساتذتنا الراحلين الأعزاء؟ لقد كنت
يا أستاذى واحداً ممن افتقدناهم، لكنك ستظل كذلك واحداً ممن لا يغيبون
عنا، وإن غيَّبهم القضاء والقدر..

أستاذى، أستمحك العذر فى أن أنتسب لأستاذيتك مع أننى لست
تلميذتك المباشرة فى ضوء التخصص الدقيق، لكننى ربما شعرت بسعادة
غامرة عندما جعلت نفسى فى عداد المنتسبين إلى مدرستك، وإلى أى مدرسة
- يا أستاذى - ترانى أنتسب إليها فى شخصك المحترم؟ إلى أى مدرسة
أنتسب؟ مدرسة العلم أم مدرسة الخلق، والسلوك، والقيم، والمبادئ الحقيقية؟.

كانت علاقتى بك علاقة جميلة فمت وترعرعت خلال زمن جميل،
وكانت تعبر عن منظومة محكمة من القيم كنا نتمسك بها جميعاً وكأننا
نعيش روح الأسرة الواحدة؛ لقد كنت - بصدق - أستاذاً جميلاً فى زمن
جميل، لم تكن تحمل لواء الفكر الفلسفى الإسلامى فحسب؛ بل كنت
صاحب منهج أخلاقى ليس لأنك كتبت عن "الأخلاق فى الفكر
الإسلامى"؛ لكن لأنك كنت تتمتع بنصيب وافر من الخلق إلى جانب العلم
الذى كنت تتمتع به فى تواضع جم هو تواضع العلماء.

لم ولن أنسى عهدك الزاهى، المفعم بالعلم والخلق والمحبة؛ تعلمنا منك
كثيراً، وأخذنا عنك احترام الحدود، واحترام الحقوق، ومراعاة الآخرين،

والتعاون البناء والتأليف المشترك، ومحبة العلم لذاته، إحترام الكبير وتوقيره، وتشجيع الصغير وحثه على الإبداع، أحببنا فيك المحبة، والطيبة، والابتسامة السمحة، تعلمنا منك أن نقوى ونتحدى الصعاب، ونواجه المشكلات بفكر وعمق وفن؛ لم تكن وحدك الأستاذ الذي أضاء سماء عصر العلم والقيمة؛ بل كنت واحداً ضمن كوكبة عصرك وزمانك من الأساتذة الكبار الذين تركوا فينا علامات وملامح ظلت معنا حتى يومنا هذا علماً وخلقاً وسلوكاً.

سألت نفسي ذات مرة عن أسباب نبوغك في الإنسانية، ونبلك في الأخلاق، فأجابني ضميري بأنه "المعلم". لقد كنت معلماً؛ ولكن بمعنى "المعلم الرمز" الذي كتبت القصائد في احترامه وتبجيل رسالته في تعليم الطلاب صنوف الأخلاق والمعارف...

تحولت من التربية والتعليم إلى التعليم العالي والبحث العلمي، فأضفت له التربية والقدوة، وشجعت البحث العلمي، وصرت أستاذاً معلماً ومربياً لأجيال وأجيال من الأساتذة الصغار قد لا أكون واحدة منهم، لكنني شعرت بما شعر به زملائي من محبتك، كما تمكن احترامك من نفسي، ومعزتك من قلبي فلا غرو أن أكتب عنك وأنت غائب عنا، وأستحضر الصور، والذكريات، والمواقف، والمبادئ لكي ترسم معي حروف الكلمات التي انطلقت من قلبي بدون حواجز لاغرو أن أكتب عن أستاذيتك، وأن أستحضر فيها مقولة الأستاذ وصورته عندما أكتب عنك وأنت في عالم الحق ونحن نهيم في عالم الباطل! ولاغرو أن أمتدحك وأنت غائب في عالم الدوام، ونحن نتواصل في عالم الفناء!

ولا تعجب يا أستاذي عندما نمتدحك في غيابك عنا؛ لأن مواقفك مازالت بداخلنا لم تغب عنا لحظة؛ بل لعلها شكلت جزءاً من ذاكرتنا الحية. لقد عشت أستاذاً عظيماً محترماً، وقضيت كذلك أستاذاً عظيماً محترماً.

لم تترك لنا مؤلفاتك الزاهية في الفكر الإسلامى، والأخلاقى، وفى
فلسفة الحضارة وغيرها من دروب الفكر الفلسفى، ولم تترك لنا ذكرياتك
التي عشناها معك فى زمن (الجمال والقيم)، لم تترك لنا إسم المرحوم
أ.د/ "أحمد محمود صبحى" فحسب، بل تركت لنا محبتك شمعة تظل مضيئة بها
مر الزمن، وطال الظلام، وعندما دُعيت للكتابة عنك، أزعج أن قلمى
لم يكتب سوى القليل، واليسير، والمتواضع عنك، رحمك الله وغفر لك، وجعل
مشواك الجنة مع جميع موتانا من الأساتذة المغفور لهم بإذن الله تعالى ...

حديث الذكريات ...

بقلم الدكتورة
شادية الصفتى
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية التربية - جامعة الإسكندرية

فى دائرة محكمة من الخيال الجميل عشت حياتى، أتأمل ما يدور حولى
من إشارات وتنبيهات.. أحاول أن أدركها، ولكن... أنى لى ذلك؟

وومض فى عقلى نورٌ أضاء أمامى طريقاً فمشيت فيه، وكتبت قصصاً
كثيرة قصيرة، تخللتها تأملاتى وتحليلاتى فأنحدرنا معاً، وتجسدت أفكارى.

ولكنى لا زلت أتململ فى محبسى الدائرى الخيالى الجميل، ومرة ثانية
ومض فى عقلى نورٌ أضاء أمامى طريقاً فمشيت فيه، ورسمت لوحاتٍ كثيرة
جميلة تخللتها أيضاً تأملاتى وتحليلاتى، فتجسدت أفكارى.

ولكنى لازلت أتململ فى محبسى الدائرى الخيالى الجميل، ومرة ثالثة
ومض فى عقلى نورٌ أضاء أمامى طريقاً فمشيت فيه، وقررت دراسة الفلسفة،
وسكنت أفكارى سكون الوجود لا العدم، فأخيراً وجدت نافذة كبيرة فى
محبسى الدائرى الخيالى الجميل أطل منها على العالم العلوى السرمدى.
والتحقت بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وفى قسم الفلسفة بدأت
دراستى، وتتابع علينا أعضاء هيئة التدريس، يعرضون علينا معارفهم الثمينة،
ومعهم جميعاً ازداد يقينى بأنى على الطريق الصحيح أسير، حتى جاء دوره،
ودخل علينا فى مدرج العبادى، وكان عددنا يقارب الألف وخسمائة طالب
وطالبة، وبدأ حديثه عن نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، وانتبهت نفسى
إليه حتى انفصلت عن جسدى، وحلقت معه فى سماء أفكاره فى حالة من
الإنصات التام، وكان هو يصول ويجول فى ميدان المعركة - أقصد السبورة -

وسلاحه الأبيض لا يفارق يده يستخدمه في إجابة تامة - أقصد قطعة من الطباشير الأبيض - وكان يتبع في شرحه طريقة القسمة المنطقية.. كتب عنوان المحاضرة في وسط السبورة ، ثم فرّع منه عناوين كبيرة، أتبعها بأخرى صغيرة، وأتبع تلك الصغيرة بأخرى متناهية الصغر. وبينما كانت يده تكتب، كان يخبرنا بشرح ما يكتب؛ فيخرج الكلام من فمه كحلقات متصلة في سلسلة ذهبية تؤدي الواحدة منها إلى الأخرى في تناسق وانسجام تام.. إنه أبى وأستاذى الغائب الحاضر الأستاذ الدكتور: "أحمد محمود صبحي"، طيب الله ثراه، وأدخله جناته، وجزاه عنا كل الخير. وحين يُذكر اسمه ينتبه عقلى، فترسم فيه صوراً متلاحقة من الذكريات والدروس...

ذكرى... لما حان موعد تسجيل رسالتى لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة الإسلامية، وكان الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" فى إجازة، وموعد عودته بعد عام، قررت انتظاره عاماً كاملاً.

درس... بتواضع العلماء، عاتبنى على إهدار عام كامل من عمرى، ولن أنسى كلماته المتواضعة "وما يدريك لعلهم - يقصد الأساتذة الآخرين - أفضل منى..." إنه درس فى خلق التواضع لن أنساه أبداً.

ذكرى... فى رسالة الماجستير كنت أقوم بتحقيق مخطوطة، ولا يخفى عليكم صعوبة العمل فى تحقيق المخطوطات، فهى بلا تشكيل، وكلماتها بلا نقاط فوق الحروف، حتى الآيات القرآنية تأتى وسط الكلام بلا أى علامة تدل عليها، ناهيك عن تضمنها لبعض الكلمات الفارسية... إنه عمل شاق بالفعل.

الدرس... بدقة العلماء، حرص "أستاذنا الجليل" على قراءة المخطوطة معى كلمة كلمة؛ رغم أنها كانت مصورة "ميكروفيلم"، ومطبوعة على ورق أسود لامع والكتابة بالخط الأبيض؛ ومع ذلك أصر على مراجعتها

بنفسه، وكان يستضيفني في منزله، وكانت "ماما عفاف" زوجته الحنونة - رحمة الله عليها - ترحب بي وتشجعني، وكنا نسهر في العمل وهي تجلس معنا تشد من أزرى، وكنت أنظر إلى وجه "أستاذي" فألمح التعب وقد نال منه مبلغاً، فأرجوه أن يسمح لي بالذهاب لكي ينال قسطاً من الراحة، فيرفض ويقول لي: راحتي يوم مناقشة رسالتك.. عملة نادرة أنت يا "أستاذي"، منك تعلمت العطاء بلا مقابل، والدقة في العمل، والإخلاص في البحث.

رحم الله أستاذي وأبي الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" رحمة واسعة وأدخله فسيح جناته، وجزاه الله عنى كل الخير ...

الأستاذ الدكتور أحمد صبحي العالم والإنسان

بقلم الدكتورة

أميمة ضياء الدين سوكة

مدرس الفلسفة اليونانية بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

عرفت الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" عن قرب منذ أن أسعدني الحظ باشتراكه في الإشراف على إعداد رسالتي لنيل درجة الدكتوراه، وذلك في عام ٢٠٠١. وخلال تلك الفترة كان نعم الأستاذ العالم، ونعم الإنسان، يحفزني دائما على العمل، ويدفعني إليه بتشجيعه وسؤاله المستمر، وحامسه الذي كان يفوق حماسي في بعض الأحيان، مما جعلني أستغرق تماما في البحث، وكلما انتهيت من فصل قدمته إليه، فما هي إلا أيام قليلة حتى يرده إليّ وقد قرأه كلمة كلمة، ويبدى ملاحظاته كتابةً وشفاهة، يطالبني بتعديل ضروري أحيانا، ويناقشني ويترك لي الحرية كاملة في جميع الأحيان. وهكذا أصبحت فترة إعداد الرسالة فترة ثرية بالعمل ومتعة النهل من علمه الكريم ؛ نعم ... فالعلم الحقيقي لا ينفصل عن الكرم والفيض به على الآخرين.

ويظهر الإنسان كأروع ما يكون في أستاذي الدكتور "أحمد صبحي"، فلا أنسى له موقفين بعد الانتهاء من الرسالة: الأول يوم المناقشة؛ حيث كان قد اعتذر عن عدم الاشتراك ضمن لجنة المناقشة لظروفه الصحية التي لا تتيح له احتمال قضاء فترة طويلة بالكلية، لكنه وعدني بالحضور لدقائق قصيرة، وإذا بي يوم المناقشة أجده أول الحاضرين، وإذا به يحضر المناقشة كاملة وهي التي امتدت لما يقرب من خمس ساعات. وقد أدهشني احتمال هذه الفترة الطويلة مع ضعف صحته، وإن أسعدني أن يشاركني ثمرة الجهد.

أما الموقف الثاني الذي لا يمكن أن أنساه أبداً، فهو عندما كان يتابع سير الإجراءات تمهيداً لتسجيل الدرجة، ويطالبني بسرعة إحضار الأوراق التي تحتاج إلى توقيعه كمشرف. وقد أصيب وقتها بأزمة صحية أدت إلى دخوله المستشفى، وفوجئت بابتنته تنقل لي الخبر، وتخبرني في الوقت نفسه أنه يطلب أن أذهب إليه في المستشفى. وذهبت إليه، وأصر رغم محاولاتي الفاشلة أن يوقع الأوراق، قائلاً: إن عدم توقيعها سيتسبب في تعطيل الإجراءات، وأنه لن يقبل ذلك، واعتدل بصعوبة في سريره بمساعدة قريب له، ووقع الأوراق بيد مرتعشة ...

هذه هي شيم الكبار، وهذا هو أستاذي الدكتور "أحمد صبحي" العالم الكبير والإنسان، رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خير الجزاء عن علمه النافع، وحرصه البالغ على طلابه. إنه دائماً في الذاكرة وفي القلب.

أستاذي أستاذ من الزمن الجميل

بقلم الدكتورة

رجاء السيد محمد حسنين

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية

من كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أكتب إليك أستاذي هذه الكلمات المتواضعة عن تلك الذكريات الرائعة عرفانا بجميلك في ذكرى رحيلك لعلها توفيك بعض حقك؛ فمهما كتبت فلن أوفيك حقك لما قدمته من بصمات هائلة يشهد بها تاريخك العلمي وتلاميذك النجباء.

فلقد تتلمذ على يديك آلاف من الطلاب. وكنت بالنسبة إليهم نبراساً يضيء لهم الطريق؛ فعطائك كان بلا حدود علماً وخلقاً؛ وكنت خير القدوة حين رسمت لهم معالم خطاهم، فأديت الرسالة وهي من أعظم الرسائل بكل أمانة، وكان ذهنك دائماً متقدماً مشتعلاً لا يهدأ، اتسمت بالضمير اليقظ، والنشاط، والعقل الراجح، والخلق الكريم، فأنت خير قدوة يقتدى بها كل من عايشك واقترب من شخصك الكريم.

وإذا كنت قد رحلت عنا بجسدك، فأنت باق معنا "أستاذاً من الزمن الجميل". كلما تذكرته تملكني الشعور بالفرح والسعادة وعدت إلى الوراء لأجدني فخورة وأنا أجلس بمجلس الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي"، مما لا أكاد أصدق، ولكنها الحقيقة، فلکم كنت أنظر إليك طوال سنوات الدراسة بكل تقدير وإجلال! فأنت نعم المعلم، ونعم الأستاذ الذي يحترم طلابه ويقدرهم خير تقدير ...

لا أنسى يوم أردت أن أقدم للسنة التمهيدية للماجستير، وكنت أستاذي الفاضل رئيساً لمجلس قسم الفلسفة؛ فتوجهت إليك لأستوضح منك

جدول السنة التمهيدية، وكيفية اختيار مادة التخصص، وبكل تواضع وعطف العلماء كدت أنسى أنني أتحدث إلى من كنت أخشى مجرد المشول أمامه، إنه أستاذي: "أستاذ الزمن الجميل".

تمر الأيام وأسعد مرة أخرى، ولكن هذه المرة سعادتي كبرى، فهذا أنا أستعد بفضل من الله سبحانه وتعالى لإعداد رسالتي للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب، وما قد عاد أستاذي الفاضل بعد سنوات من السفر أستاذاً متفرغاً، وأكاد لا أجرو على محادثته.

ويشاء العلى القدير أن يقوم الأستاذ الجليل "أحمد صبحي" بالإشراف على رسالتي للدكتوراه، نعم الإشراف ... ونعم المشرف ... وتعود بي الذكريات إلى يوم السبت ... إنه اليوم الذي ليجتمع فيه "بأستاذنا الجليل"، وفي هذه اللحظات نسعد كثيراً، وما أن ندلف إلى مكتبه حتى يقف أستاذنا الجليل بكل تواضع، حقاً يا "دكتور أحمد" كنت أستاذاً من الزمن الجميل. جميل الخلق - جميل الطبع - جميل المعاملة. جميل العلم والعمل، ولكم تمنيت أن أظل بجوارك أتعلم منك وأسعد بوجودي في حضرتك، ولكم تمنيت لو كانت كل أيام الأسبوع يوم السبت ... أكتب كل ما يقوله ... لا يستطيع قلمي أن يتوقف عن كلمة واحدة، ويسعد - رحمه الله - عندما نتقدم، يوجه دون إحراج، يثنى دون إطراء، يوجه دون ملل ... إنه أستاذي الجليل ...

ولكم سعدت بإشراف أستاذي على رسالتي للدكتوراه، فهذا أنا أكتب أبواباً من الرسالة، ويراجعها أستاذي بدقة متناهية ويردها لي في الأسبوع التالي، وقد علّق عليها وكتب نصائحه الغالية.

وكانت سعادتي تبلغ مداها حينما يكتب لي على فصل معين أو باب معين "أكثر من رائع"، ومازلت أحتفظ بهذه الأوراق التي قام - رحمه الله - بالتعليق عليها.

فهذه الكلمات هى ثروتى، هى كنزى الذى أدخره، إنها فخرى، أروى ذكرياتى هذه لأولادى. وأحكى لهم: لقد قرأ أستاذى هذا الفصل ودون عند نهايته: "أكثر من رائع" ... لا يا أستاذى لا يوجد أكثر من رائع منك، رحمك الله رحمة واسعة لا تشقى بعدها أبداً.

وتعود بى الذكريات، فأجدنى لا أنسى أبداً حينما بحثت عن مراجع لمعرفة المزيد عن شخصية صدر الدين الشيرازى وفلسفته، فهو محور أساسى فى رسالتى، حيث قد عولت عليه فى جزء كبير من الرسالة هو والسهروردى المقتول فى التحدث عن التصوف، وقد امتزج بأصول إشراقية فى مُقابل الحديث عن التصوف الخالص أو التصوف السنى كما أشار على الأستاذ الفاضل الدكتور "محمد مصطفى حلمى" فى أثناء مناقشته لرسالتى أن استبدل العنوان من "المعرفة بين التصوف الخالص والتصوف الفلسفى" إلى "المعرفة بين التصوف السنى والتصوف الفلسفى" جزاه الله عنى خير الجزاء.

أعود لأستاذى الفاضل العالم الجليل الذى أحب العلم فأحبته، واحترم طلابه فأجلّوه، علّمهم فلم ينسوا فضله!

يتصل أستاذى بالأستاذ الدكتور محمد قاسم - رحمه الله - الأستاذ بقسم الفلسفة، الذى كان معاراً بجامعة بيروت العربية، ويطلب منه أن يحضر لى أحدث ما نُشر عن "صدر الدين الشيرازى"، وبالفعل يحضر له الدكتور "محمد قاسم" - جزاه الله عنى خير الجزاء - مجلدين لصدر الدين الشيرازى: "مفاتيح الغيب" - الإرشاد للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - ١٩٩٩ - الطبعة الأولى.

وعندما ذهبت إلى الكلية فى يوم السبت، وجدت أستاذى فرحاً مغتبطاً وسعادته تكاد تربو على سعادتى، ويسألنى: هل وصلتك المجلدان؟

نعم يا أستاذي ... يا نعم الأستاذ. لقد أرسلهما لي حينما وصلا إليه، ولم ينتظر حتى يوم السبت يوم لقائه بطلاب الدراسات العليا، كذلك كان أستاذي يعلمنا قيمة الوقت، ويقدر العلم، والراغبين في المعرفة ...

الذكريات تتوالى، وذكراك العطرة باقية، فأنت باقٍ لا ننساك بما تركته لنا من ثروة هائلة من فكرك وعلمك وخلقك الكريم، فثق بأن عملك لن ينقطع في هذه الدنيا.

وقد قال رسول الله ﷺ: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له، وصدقة جارية، وعلم ينتفع به".

فهنيئاً لك بالفردوس الأعلى - بإذن الله، مع الأنبياء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً ...

إلى الأستاذ الحق فى ذكراه العطرة

بقلم الدكتورة

منى عبد المعطى

مدرس فلسفة العلوم بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أستاذى الدكتور "أحمد محمود صبحى" ... لم أعاصر حياتك العلمية الحافلة، ولم أتلمذ عليك، ولكن، أعتقد أن التعبير عن المشاعر لا يحتاج إلى مثل هذه المقدمات. حتى نستقرئ "جوهر" الإنسان "أحمد صبحى".

يكفى أن تتقابل معه علداً قليلاً من المرات، حتى تتعرف على "جوهره" المتألى، فهو من المؤمنين الذين غرس الله سبحانه وتعالى محبته فى قلوب عباده دون أن تعرف بالتحديد ما الأسباب التى جعلت محبته تغزو قلبك، فهل تعزوها إلى إنسانيته وطيبته وصدق مشاعره..؟ أم ترجعها إلى تعاطفه الدائم مع الآخرين، وسعيه الدائب فى خير الناس سواءً أكان ذلك مادياً أم معنوياً؟ أم إلى علمه، وإيثاره، وبحته عن الخير لذاته أينما كان..؟

أعتقد أن هذه الأمور مجتمعة، هى التى تجعل محبته تنفذ إلى القلب بلا تردد ...

والحقيقة إنه لا جدال فى أن لكل إنسان ماديح وقادحين؛ إلا أنك إذا ما تصادف وتطرق حديثك مع أستاذ، أو زميل، أو طالب عرف "د. صبحى" إلا وسرعان ما يفوح شذى سيرته العطرة مزيجها التقدير والاحترام والمحبة والخير.. ولم لا؟ وهو الأستاذ الحق؛ فهو من الأساتذة الذين تشهد لهم بصماتهم على كل المستويات الإنسانية، والأخلاقية، والعلمية، بالاحتكام إلى العقل والمنطق؛ بل والعاطفة أيضاً، والإخلاص فى العمل، والإيمان برسالة سامية يؤديها بإخلاص من أجل رضا الله عز وجل، نعم لقد فاح شذى عطره

وانتشر متجاوزاً جامعاتنا المصرية ليصل إلى الجامعات العربية، ولم لا أيضاً؟ وهو أستاذ مرموق متمكن في تخصصه، كتاباته العلمية المتنوعة، والرسائل العلمية التي ناقشها وأشرف عليها خير دليل على ذلك؛ بل إن الجامعات العربية التي دعت إلى التدريس بها تشهد بذلك أيضاً.

ليس كل هذا فحسب؛ بل إننا إذا ما سألنا أحد أصدقاء مرحلة الشباب، وأقصد هنا زملاءه الذين عملوا معه في مرحلة ما قبل التحاقه بالعمل الجامعي، فلا نجد خلافاً حول ما ذكرت، ولحسن الحظ أن لدى شاهد عيان وهو الأستاذ "علي عبد العال" والد زوجي، والذي عمل مع "د. صبحي" في أكثر من مدرسة (رأس التين الثانوية، والعباسية الثانوية بنين)، وهو يحدثني قائلاً: إنه كان أستاذاً ملتزماً إلى أقصى درجات الالتزام، كما أنه كان يتسم بالهدوء الشديد، وكان حياً خاصة عندما يتحدث مع زميلاته، هذا فضلاً عن تفانيه في عمله، ويعتقد محبوه أن لمجالاته قد توالى عليه هذه الأسباب مجتمعة!

وبالطبع، النتيجة التي وصل إليها "د. صبحي" لا تتأتى إلا إذا كانت المقدمات اللازمة عنها صادقة ومعبرة عن "جوهره" المشرق، وما لا شك فيه، أن الإنسان يرحل بجسده، ولكن تبقى أعماله معبرة عن فكره ما بقيت الحياة. وكتابات "د. صبحي" تمثل كوكبة مضيئة من الأعمال المتميزة التي لا تثرى المكتبة الفلسفية فحسب، بل إنها تثرى كذلك مكتبات القارئ المثقف الجاد. من حيث قضاياها الهامة والمتنوعة، فهو يكتب بإبداع في "علم الكلام"، وفي "التصوف"، وفي "فلسفة التاريخ"، وفي "فلسفة الحضارة"، وفي "فلسفة الطب"، وغير ذلك، وجميعها يطلعنا على مادة عميقة الدلالة، كما أنه يجمع فيها بين حماسة الفكر الفلسفي وروعة الأسلوب، بالإضافة إلى تفاعله مع عصره، فيعبر عن قضاياها بأسلوب عميق أخاذ، وتظهر فلسفته المتعددة الجوانب في كل موضوع يتناوله، متخذاً من عقليته التحليلية الناقلة سبيلاً، أما المنهج الذي يستخدمه لينسج به خيوط كل فصل من فصول

كتابات فيأتي متلائماً مع كل موضوع على حدة، وأما عن أسلوبه العلمي الرصين، فلا نجد أفضل مما قال "زكي نجيب محمود" بأنه "لا حشو فيه ولا اقتضاب". ومن ثم تميزت مؤلفاته بتنوعها ودقتها، مما جعله يستحق بجدارة جائزة جامعة الإسكندرية التشجيعية في أول عام لإنشائها.

أستاذي الفاضل، ثقب بأن القلوب التي غمرتها بعلمك، وحبك، وعطفك، والتي فاضت ببعض من حبها لتسطر بمداده هذا الكتاب التذكري، إنما تتوارى خجلاً أمام فيض عطائك، ولكنها شهادة من أساتذة وزملاء، وطلاب، تقديرًا وإجلالاً لما امتزت به من خصال نبيلة ...

رحم الله الإنسان، والأستاذ، والفيلسوف د. "أحمد محمود صبحي"، وأسكنه فسيح جناته.

فى ذكرى الأستاذ الجليل الراحل أحمد محمود صبحى

بقلم الدكتورة
فايزة أنور شكرى
مدرس فلسفة القيم
قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

يسعدنى، بل ويشرفنى أن أعبر عن تقديرى البالغ لأستاذى الدكتور
"أحمد محمود صبحى" الذى رحل إلى جوار ربه. لقد كان - رحمه الله - عالماً
بارزاً من أعلام قسم الفلسفة، وأستاذاً فاضلاً، وعالماً جليلاً، قوياً فى الحق،
متواضعاً، نافذ البصيرة.. افتقدته كثيراً..

تتلمذت عليه فى مرحلة الليسانس، وعُينت فى عهده معيلة بقسم الفلسفة،
وكان دائماً دافعاً قوياً لى ولزملائى على الصبر، والعمل، والعطاء، وتحمل
المسئولية، كما كان عف اللسان، يتميز بالخلق الطيب، والابتسامة الهادئة،
والعطاء العلمى الغزير، والتفانى والإخلاص فى العمل. وكذلك كان
- رحمه الله - نعم الأب الروحى، والمثل الأعلى، والقُدوة الحسنة الطيبة
الذى يحافظ على القيم الأخلاقية والتقاليد الجامعية، لا يرضن على سائليه
بالنصيحة أو المساعدة.

أما عن دراساته فى مجال "فلسفة الأخلاق"، فكان يتساءل: لماذا لم تحتل
الدراسات الأخلاقية المكانة التى احتلتها سائر الدراسات؟ وحاول الإجابة
عن هذا التساؤل فى رسالته للدكتوراه بعنوان: "الفلسفة الأخلاقية فى
الفكر الإسلامى - العقليون والذوقيون أو النظر والعمل" وذلك من خلال
وضع ثلاثة افتراضات: الأول: أنه لا بد أن توجد فى الفلسفة الإسلامية
دراسات فى الأخلاق. والثانى: أنه لا بد أن هناك عقبات تعذرت معها الرؤية
والكشف عن هذه الدراسات الأخلاقية. والثالث: أنه إذا تم التعرف على

هذه العقبات، فلا بد أن تسهم الفلسفة الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين، حيث إن مشكلات الإنسان بوصفه كذلك لا تتقيد بقيود الزمان، فضلاً عن أن المسلمين قد أسهموا في الثقافة العالمية بدور مشهود. ومن مشكلات الفلسفة الأخلاقية: مدى صلة الأخلاق بعلوم أخرى كعلم الميتافيزيقا أو علم النفس، وكذلك مشكلة العمل، هل البحث النظرى فى الأخلاق يُفضى بالضرورة إلى العمل حيث إن الأخلاق علم عملى، أم أن العمل قد ترك أمره للوعاظ والمصلحين ولا شأن للفلسفة به؟ هذه هى الخطوط العريضة لمشكلات رسالته، وبعض الملامح الإنسانية لأستاذى الكريم - رحمه الله - وعطر سيرته، ومكننا من الانتفاع بما تركه لنا من جهد علمى جاد، وأخلاق كريمة نذكرها بالثناء.

وأخيراً... أدعو لأستاذى الفاضل ومعلمى ورائدى أن يتغمده الله
بواسع رحمته، وأن يشييه عنا خير الثواب.

"وإنا لله وإنا إليه راجعون"

فى ذكرى أ.د. أحمد صبحى رائد الفلسفة الإسلامية فى مدرسة الإسكندرية

بقلم الدكتور

عمرو على عبد المعطى

مدرس فلسفة وتاريخ العلم

قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

إن من يتتبع حركة الدراسات الفلسفية والاجتماعية فى جامعة الإسكندرية العريقة منذ إنشائها عام ١٩٤٢، وحجم الزخم الهائل من رواد حركة التنوير العلمى من أبناء مدرسة الإسكندرية المعاصرين منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن؛ لابد له أن بتوقف طويلاً أمام صفحة ثاصعة البياض من سجل بطولات أحد فرسانها النبلاء الأعلام ألا وهو المغفور له - بإذن الله - أ.د. "أحمد محمود صبحى" رائد الفلسفة الإسلامية فى مدرسة الإسكندرية منذ منتصف القرن المنصرم؛ فسوف يظل اسمه خالداً وإلى الأبد فى ذاكرة الوعى والضمير الجمعى العربى رائداً من هؤلاء الرواد الأعلام من حملة مشاعل العلم، والنور، والحرية إلى جامعتهم الوليدة: الإسكندرية، وذلك من بين سائر الرواد والأعلام الشاخرين من أبناء جامعة الإسكندرية ممن شيدوا وأقاموا صرح البناء الفكرى والفلسفى ورفعوه عالياً؛ نذكر منهم: على عبد الواحد وافى؛ محمود قاسم؛ أبو العلا عفيفى؛ محمد ثابت الفندى؛ أحمد عزت راجح؛ نجيب بلدى؛ عبد الحميد صبرة؛ محمد على أبو ريان؛ على عبد المعطى محمد... وكثيرون غيرهم ممن حملوا مشاعل الفكر، والحرية، والتنوير، والإبداع إلى كل بقعة من مدينتنا المباركة الإسكندرية.

والحق الذى لا مرأى فيه أن صفحات العمر تطوى طياً سريعاً؛ بآمالها وآلامها العريضة تباعاً؛ وتبقى فى الأذهان دائماً شخصيات ومواقف لا تُنسى؛ فهناك من ماتوا وهم أحياء فى عقولنا وقلوبنا نتذكرهم جميعاً وكأنهم حاضرون بيننا، وهناك من هم أحياء رغم كونهم موتى على الحقيقة

فلا يتذكرهم أو يذكرهم أحد؛ هذا وقد كان العلامة الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" - رحمه الله عليه - أستاذاً عَلماً في مجال تخصصه في الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب جامعة الإسكندرية، وجامعات العالم العربي، يتوافد عليه طلابه ومريدوه يقصدونه للدرس والسؤال؛ وهو يجيبهم بأدب وتواضع ثقة العلماء؛ ذاعت شهرته منذ سنوات دخولي لقسم الفلسفة الأولى حتى إنها بلغت الآفاق في مجال الدراسات الفلسفية؛ ولم أكن قد التقيت به بعد؛ وقد شاءت الأقدار أن تتوثق صلتى "بالراحل الكريم" بعد التخرج مباشرة، لاسيما بعد أن أردت أن أسجل لنيل درجة الماجستير في الفلسفة في موضوع يتناول بالتحليل والتمحيص والنقد للدور الحيوي الذي قام به الدكتور "على سامي النشار" ومدرسته الفكرية في إثبات أصالة اكتشاف علمائنا العرب المسلمين للمنهج العلمي التجريبي قبل علماء ومفكرى أوروبا بقرون عديدة؛ ولم أجد حينئذ المصادر العلمية الأولى للراحل الكريم الدكتور "على سامي النشار"، مما تعذر وجوده في المكتبات العامة؛ والتقيت مع أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحي"، وجلست إليه لعدة ساعات فعرفت عن "الدكتور النشار" كل ما أردت معرفته وقام سيادته بإهدائي بعض المؤلفات العلمية التي صدرت له، ونفدت طبعاتها، وقد عاونني كثيراً في جمع المادة العلمية اللازمة لإتمام هذا العمل الطموح؛ حيث كان الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" باكورة مدرسة فكرية وارفة الظلال تمتد بجذورها إلى شيخ الفلسفة الإسلامية في مصر المحروسة قاطبة العلامة الجليل الشيخ "مصطفى عبد الرازق" الذي حدد الطريق، ورسم المعالم الخورية الأولى التي تتفق ومشروعه الفلسفي والحضاري الإسلامي الأكبر؛ وقد ترك الراية من بعده إلى واحد من ألمج تلامذته من كبار مفكرى الفلسفة الإسلامية في مدرسة الإسكندرية حينذاك العلامة الدكتور "على سامي النشار" الذي استطاع - بفضل حنكته وقربه من دوائر صنع القرار السياسي داخل مؤسسات الدولة المختلفة، وباعتباره من خيرة مستشارى الرئيس الراحل جمال عبد الناصر نفسه في كتابه الأشهر "فلسفه الثورة" - أن يوسع من صرح مشروعه الفكري

— فى ذكرى أ.د. أحمد صبحى رائد الفلسفة الإسلامية فى مدرسة الإسكندرية —

والفلسفى العربى الإسلامى بين سائر مريديه من أساتذة ومفكرى أغلب الجامعات المصرية والعربية قاطبة؛ ومنهم فى جامعة الإسكندرية المغفور له - بإذن الله - العلامة الدكتور "أحمد محمود صبحى" أكبر تلامذة الدكتور "على سامى النشار" وأقربهم معزة إلى قلبه؛ ليكون بذلك أهم حصن من حصون الأصالة والإبداع فى الفكر الفلسفى فى الإسلام بمدرسة الإسكندرية منذ أواخر القرن المنصرم؛ وأزكى قطرة عطرة مضيئة من قطرات هؤلاء الرواد بدءاً من شيخ الفلسفة الإسلامية "مصطفى عبد الرازق" وانتهاءً به.

هذا وقد هرولت على الفور لمتابعة ذلك المارد العملاق لأتعرف على أهم معالم مدرسته الفكرية العامرة؛ وأنهل العلم من منابعه الأصيلة، وهناك فوجئت أن هذا المارد العملاق بكل ما يحمله من تجارب وخبرات عميقة فى الحياة هو مجرد إنسان بسيط جم التواضع؛ قلبه وعقله منفتحان على مصراعيهما للجميع؛ معطاء إلى أقصى درجة، فلا ييخل بمال أو علم على أحد؛ ذو شخصية وحضور طاغ يعرفه ويقدره القاصى والدانى؛ مستقل الرأى، حر الإرادة والفكر؛ دمث الخلق هادئ الطباع؛ محب للموسيقى والمسرح والفن الرفيع بصورة لافتة؛ دائم القراءة والاطلاع لاسيما فى فلسفة الحضارة والتاريخ والفكر الإسلامى؛ خفيف الظل كالنسمة الطاهرة النقية التى تطل كل صباح علينا بأطيب أنواع العطور والرياحين، ثم تذهب إلى حال سبيلها؛ ولا أتذكر قط أنه صارع من أجل الحصول على جاه أو مال أو سلطان لا يستحقه؛ بل إن الله كان دائماً فى خاطره وفى جُل سكناته وحركاته؛ فكانت مقاصده وأهدافه دائماً وأبداً متجهة إلى إرادة بارئها عز وجل؛ وإلى الدفاع عن رسالته الإسلامية السامية .

أما إذا انتقلنا إلى المستوى العلمى والأكاديمى الرفيع للدكتور "أحمد محمود صبحى" فإننا نجده يتميز بسمات جوهرية أصلية تميزه عن سائر أقرانه من دارسى ومدرسى الفلسفة الإسلامية قاطبة الذين شهدتهم جامعة

الإسكندرية؛ إحدى هذه السمات الأصلية فيه والتي جذبتني إلى شخصه إلى حد الافتتان به علمياً وأكاديمياً؛ هي أنه يعد تجسيدا حقيقياً لمدرسة فكرية إسلامية عصرية تجمع بين مفهومي الأصالة والمعاصرة في وحدة عضوية؛ فهو إلى جانب دفاعه المستميت عن قضايا أمته، وآراء مدرسته الفكرية الأصلية التي تنتمي إلى مدرسة "الشيخ مصطفى عبد الرازق"، لمحجده يدافع بنفس الحماسة عن قضايا المعاصرة، وإصلاح منظومة التعليم والبحث العلمي في مصر والوطن العربي؛ وقد آمن "الدكتور صبحي" إيماناً راسخاً لا يعتريه أى شك أنه لا بد لأى دارس للفلسفة الإسلامية - وخلافاً للمفهوم السائد - أن يلم باللغات الأجنبية المختلفة؛ فكان يعكف مع طلابه ومريديه يومياً لتدارس مصطلحات الفلسفة الإسلامية باللغات الأجنبية المختلفة، وبيان خلفياتها الثقافية؛ فدارس الفلسفة في مجال الفكر الإسلامى المعاصر ملتزم بواجب حضارى تنويرى لا يستطيع التنصل منه بحال من الأحوال.

هذا كما آمن العلامة الدكتور "أحمد محمود صبحي" بالعلاقة الجدلية بين الفكر والواقع؛ وأن مظاهر الفكر وتجلياته المختلفة من شعر وآداب وموسيقى وفنون رفيعة ما هي إلا ترجمة لمقتضيات الواقع اليومى الذى يعيشه المواطن العربى.

ولعلنا نتبين بذلك كم كان "الأستاذ الراحل" صادق الرؤية ناقد البصيرة، فنحن الآن نشهد موجه عارمة من حركات الإصلاح التى تحتاج الوطن العربى من أدناه إلى أقصاه؛ والدعوة إقليمياً وعالمياً إلى أهمية إصلاح أحوال التعليم، ومنظومة البحث العلمى، وتجديد الخطاب السياسى والدينى بما يتناسب مع إيقاع ومضمون روح العصر...

إن كل ما قيل عن أستاذنا الراحل لا يمكن أن يفیه جزءاً من حقه؛ فعطاؤه العلمى والإنسانى الوفير لا يمكن لبشر أن يقدره حق قدره، وأياديه بيضاء ناصعة على جميع من عرفهم أو عرفوه . . . رحم الله أستاذنا الجليل ...

فيلسوف الكلمة ...

بقلم الأستاذ

محمد عادل خميس

مدرس مساعد

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وإمام المرسلين محمد بن عبد الله، وعلى إخوانه الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه إلى يوم الدين.

يُعد الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" - رحمه الله - من أمهر، وأفضل، وأنبل من أنجبته جامعة الإسكندرية على مدار تاريخها الطويل، ولا شك أنه يمثل علامة فارقة في تاريخ قسم الفلسفة بكلية الآداب؛ فهو صاحب ثقافة رفيعة، وفكر عميق، إنه نموذج للإنسان والمثقف معاً؛ أما كتاباته فقلما يضاهيه أحد في صناعة الكلمة؛ إنه يستخرج كلماته وتعابير من أعماق تجربته.

ولم تكن كتاباته سطحية؛ بل عميقة كل العمق، فهو عالم، يلتزم بجملة من الأفكار والمبادئ لا يحيد عنها، وكان انقطاع "الأستاذ" عن الحوار بسبب مرضه فترة من الزمن دافعاً قوياً لمريديه من تلاميذه وزملائه على ادخار العديد من الأسئلة الشائكة في شئون الكون والحياة؛ حتى إذا ما شفاه الله أنهالوا بها عليه، فيجدونه غزير المعرفة، متعدد الاهتمامات الفلسفية.

ولعل أستاذنا في زماننا الحديث هذا أشبه "بسقراط الحكيم" من فلاسفة الإغريق القدامى، فلقد ترك لتلاميذه أسفاراً مضيئة من الحكمة، وما تزال تشع بنورها إلى يومنا هذا مثل: "العلم فضيلة والجهل رذيلة" مما يجد فيه الناس متعة، ونضجاً، وعمقاً قلما لجمده في كتابات الآخرين.

ويعد كتاب "في فلسفة الحضارة" من أبرز مؤلفاته، وكان يهدف من كتابه هذا لا إلى مجرد المعرفة بالحضارات اليونانية والإسلامية والغربية؛ وإنما إدراك الحكمة الكامنة في مسيرة التاريخ.

فكل حضارة تمر بميلاد يعقبه طفولة، ثم شباب، ثم شيخوخة، ثم انتهاء بالفناء، ذلك ما أرادته مشيئة الله بالأمم والحضارات، ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُذَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠)، ليؤكد بذلك على تطبيق نظرية التعاقب الدوري على الحضارات الشرقية (الإسلامية) والغربية (اليونانية والأوروبية).

أثبت أيضاً "أستاذنا" أن هناك اختلافاً جوهرياً بين الدارسين حول مفهوم الحضارة من ناحية، ومفهوم المدنية والثقافة من ناحية أخرى، فعند الحديث عن الحضارة في شقها الأدنى القديم (مصر، والعراق، وفارس)، أو الأقصى القديم (الهند، والصين) نقول عنها إنها دول ذات حضارات عريقة، بينما ننفي هذه العراقة عن الولايات المتحدة الأمريكية؛ مع العلم أنها في الحاضر أكثر نضجاً وتقدماً؛ حيث إن الحضارات الشرقية لها بواعث وجذور عميقة في أعماق التاريخ منذ آلاف السنين؛ بينما الشعب الأمريكي لا يمتلك تلك الأصالة؛ فنقتصر بالقول عنها بأنها مدنية أمريكية مستحدثة وليست حضارة أمريكية.

خلاصة القول: فلسفة الحضارة مثلها في ذلك مثل كل من الفلسفة والتصوف، لا يفيد إن شرعنا بوضع تعريف لها، ولن يكشف ذلك أو يوضح موضوعها. وما تاريخ الحضارة إلا سجل ودستور لإجازات الإنسان في التاريخ في مختلف الفروع الحياتية: الزراعية، والصناعية، والتجارية، والفكرية، والفنية، والعلمية، بما في ذلك الأنظمة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. ففي فلسفة الحضارة نزعة استقرائية ننقل فيها من الشواهد والوقائع الجزئية إلى الأحكام الكلية العامة.

أما في فلسفة التاريخ فإن الفيلسوف يختزل العلل الجزئية للوقائع
الفردية إلى علة واحدة عادةً ما يُفسر في ضوءها التاريخ العالى كله.

رحم الله أستاذنا الجليل رحمة واسعة.

فى ذكرى الأستاذ الراحل

بقلم الدكتور

مجدى محمد رسلان مبارك

محاضر بالجامعات الليبية سابقاً

بالتربية والتعليم بالبحيرة حالياً

فى رحاب الحديث عن مآثر العبد الفقير إلى الله - كما كان يسمى نفسه - القابع فى رحمة الله الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى"، الذى سرت فى عروقه معانى آيات القرآن الكريم، والأحاديث القدسية الشريفة، والافتداء بالرسول، والصحابة، والصلحين، والعلماء، وأساتذته المعاصرين، أذكر لحبيبي فى الله - حياً ومتوفياً - مآثره معى وقت أن كنت طالباً، ثم باحثاً، ثم محاضراً فى الجامعات الليبية.

فقد تعلمت على أستاذى وقدوتى مواد الفلسفة الإسلامية، والأخلاق على مدار السنوات من ١٩٧٣ حتى ١٩٧٦، وكانت ترسخ فى ذاكرتى أقواله، وحكمه، وإرشاداته، حتى إننى فضلت التخصص فى قسم الفلسفة فى السنة الثالثة دون قسم الاجتماع؛ لأنه كان يُثقل ميزان قسم الفلسفة علماً، وفضلاً، ومؤازرة، وتواضعاً.

وبعد تخرجى، وأثناء تاديتى للخدمة العسكرية عام ١٩٧٧، ذهبت إليه فى مكتبه بالقسم، وأبديت له رغبتى فى بدء مرحلة الدراسات العليا، فلذا به مشجعاً ومرحباً، وذهب معى بنفسه إلى مكتب الدراسات العليا، وأوصى العاملين به على تواضعاً وإنسانية.

ودارت الأحداث فقطعت شوطاً من الزمان حتى عاد - رحمه الله - من الإعارة بالخارج، فطلبت منه الإشراف على فى الدكتوراه فوافق، وأيد المشروع، وجعل يقدم النصيح والإرشاد، ويهدينى الملة العلمية المتعلقة

ببحثي، وكلما أردت أن أدفع مقابلها الملقى، غضب قائلاً: هذا قدر يسير بما كان يقدمه لي أساتذتي من أمثال المرحوم أ. د. "علي سامي النشار"، ولم يأل أساذي جهداً في مساعدتي حتى نلت درجة الدكتوراه.

وأثناء إعدادي للدكتوراه كنت أدرس بجامعة السابع من أبريل بليبيا، وبعدها أكملت العمل محاضراً بالجامعة نفسها، وظلت علاقتي الحميمة بأستاذي، فراسلته وراسلني، وكلما أرسل إلي خطاباً، جعلت أراجعه مرات لما فيه من تواضع وإيمان؛ حيث كانت كلماته الرقيقة مشجعة، وباعثة على الأمل، ودافعة إلى عمق الإيمان بالقضاء والقدر.

هكذا غرس "أستاذي" في نفسي كل معاني الإخلاص والحب حتى صار أحد ثلاثة بنوا كياني الروحي والأخلاقي والإنساني، وجعلني أحفظ برسائله إلي في ليبيا لأقرأها بين الحين والحين، وأهيب له ثواب تلاوتي القرآن الكريم، وما كان يقوله لي وهو معنا، صار يأتيني به مناماً ...

رحم الله "الأستاذ"، وجعلنا لبعض شفاء يوم يقوم الناس لرب العالمين

عرفان بالجميل

بقلم الدكتور

سعيد محمد السقا

مدرس الفلسفة المعاصرة

كلية التربية - جامعة الإسكندرية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى أهله وأصحابه، والتابعين بإحسان إلى يوم الدين، اللهم ارض عن روح شيخنا وأستاذنا وفقيدنا "أ.د. أحمد محمود صبحي"، وارضها برضاك عنه، وتفضل عليه برؤية وجهك الكريم، وتجاوز عن هفواته، وضاعف حسناته، وأسكنه فسيح جناتك، وتغمده برحمتك، وأنزله منزلة الصديقين والشهداء، بحق جميل صنيعه فينا، وتعليمه لنا، ودمائة خلّقه الرفيع الذى زرعه فينا، وبحق دعمه ورعايته بما أثمر فينا، وبحق علمه الوفير الذى نهلت منه أجيال، وأجيال عديدة سوانا ممن تتلمذوا عليه مباشرة، أو ممن استفادوا من كتبه، ومن سيستفيدون بإذن الله تعالى، وبحق رسالته التى أداها بأمانة وشرف ونزاهة، اللهم آمين ...

عرفته - رحمه الله - منذ ثلاثة وعشرين عاماً، حين كنت طالباً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، التى كان لها شرف انتسابه إليها كأستاذ للفلسفة. عرفته حينئذ علماً شاعراً من أعلام العلم والفكر العربى المعاصر من خلال ما سمعته عنه من أساتذتى من زملائه ومن تلاميذه بالقسم، وكذا من خلال مؤلفاته التى كانت ومازالت نبراساً لنا ولكل طالب علم. وبعدها شرفنى الله فى عام ١٩٩٨م بأن يوضع اسمه - رحمه الله - إلى جانب اسم أستاذى أ.د. "عبد الوهاب جعفر"، كمشرّفين على رسالتى للماجستير، مما أضاف لها قيمة أكثر ومرتبة أرقى، من خلال تعليماته، وتوجيهاته، وتوضيحاته، وتنقيحه لها. وبما استفدت من علمه وخبراته،

وشخصيته الهادئة المتواضعة الكريمة. وقد جعله الله سبباً قوياً ومباشراً في إنقاذ مستقبل العلم من محنة كانت ستؤدي إلى فصل من الدراسات العليا، بقبوله - رحمه الله - المشاركة على الإشراف على رسالتي فترة إعاره أستاذي المشرف.

رحم الله أستاذنا الجليل رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته ...

إلى الأب الروحي ...

بقلم الأستاذة

هدى محفوظ أمين

شئون أعضاء هيئة التدريس
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

كان من حسن حظي أن أبدأ حياتي العملية تحت رعاية ورئاسة الأستاذ الدكتور المرحوم "أحمد محمود صبحي"؛ فقد تم تعييني بالكلية، وتوزيعي على قسم الفلسفة للعمل إدارياً، وكان "د. صبحي" رئيساً للقسم في ذلك الوقت، تعلمت منه الكثير: تعلمت حب العمل بلا حدود، وتعلمت حبي لكل من أتعامل معه، علمني حبي للخير للجميع حتى لمن أساءوا إليّ، تعامل معي كأب قبل أن يتعامل معي كرئيس عمل، وكان أول من وقف بجانبى هو والسيدة المرحومة زوجته فساعداني على تحمل مصاب فقد أمي وأنا في مقتبل العمر، وكان أيضاً - رحمه الله - حريصاً على مشاركتي أفراحي أيضاً، فكان شاهداً على عقد زواجي، وكان أول من حضر إليّ هو وأسرته الكريمة للإطمئنان على وتهنئتي عندما رزقني الله بأول مولود، وكان يمكن أن يكتفى بتهنئتي بمكالمة تليفونية ... ولكن هكذا يفعل الآباء ...

لقد فقدت برحيل "د. صبحي" الأب قبل رئيس العمل، يندّر في هذه الأيام وجود مثل هذا النموذج من البشر الذي يشعر بمن حوله إنسانياً قبل أي شيء آخر.

علمني "د. صبحي" أن الإنسان يجب أن يبدأ حياته بالقرب من ربه، وحب من حوله، وأن يعطي دائماً مادام قادراً على العطاء دون انتظار أدنى مقابل؛ لأن سعادة الآخرين إنما هي سعادته ...

— أحمد صبحي ... رائد التجديد في الفكر الإسلامي —

لقد حرصت دائماً - طوال حياتي العملية - على أن أسير على
النهج الذي غرسه بداخلي من حب للخير، وحب للعمل، وأداء العمل
بأمانة وضمير مهما واجهت من صعاب ...

رحم الله الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" الأب قبل الأستاذ.

ابنة من بين العديد من أبنائه ... والتي لن تنساه مهما مر الزمن ...

فى يوم صحو يمكنك أن ترى إلى ما لا نهاية

بقلم الأستاذ
إبراهيم الدسوقي
الباحث السينمائى

ربما لم تكن هناك علاقة مباشرة بينى وبين هذا الأستاذ الجليل ...
العَلَمُ المبجل؛ تلك القيمة العلمية والإنسانية التى مرت فى حياة الإنسان
كشهب فى لحظات سريعة. ولكن علاقتنا - إن جاز أن نسمى - بهذا
الطيب الصبور.. الهادئ المتمكن فى تقديم وعرض أفكاره فى سلاسة
ويسر وبأسانيد العالم؛ هى علاقة بين أستاذ وأحد القراء العابرين على
ظهر البسيطة.

هرم شامخ من العطاء والتلقى فى مجال الفلسفة الإسلامية، هو رائد
من رواد حركة التنوير التى مرت فى حياة مصر والتى قادها الإمام " الشيخ
محمد عبده " فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ فأعطى
لحياتنا العلمية والجامعية مذاقاً خاصاً ناتج هذه الحركة الأم، بل أحدثت
نقلة فى حياتنا بشكل عام والجامعية بشكل خاص، هو نموذج يستكمل
صورة جيل رائع من رواد كبار ساهموا فى إحياء مصر على كافة المستويات
وفى مجالات عدة ... من د. حسنين هيكل ... د. طه حسين ... عباس محمود
العقاد ... توفيق الحكيم وصولاً إلى الإمام الأكبر محمود شلتوت ... الخ -
رحم الله الجميع.

لقد قدم هؤلاء ما لديهم من خدمة معرفية وعلمية دفاعاً عن الإنسانية..
من أجل البشرية وإثراء للجانب الفكرى والفلسفى فى عوالم الإنسان،
والدكتور " أحمد صبحى " واحد من هؤلاء الأفاضل.. أعطى الكثير من حياته

للمنهج الذي آمن به، وشكل حياة خاصة بينه وبين تلاميذه ومريديه.. وهبنا قيساً من نوره كي نستزيد من عطائه العلمي، ودراساته وما وجدنا بين ضفتي أوراقه، حيث الثراء والغزارة المعرفية التي تُقدم بشفافية العالم المستنير، وإخلاص وعطاء دون حدود أو متاجرة بما يملك من علم.

إلى روح أستاذنا الكبير "د. أحمد صبحي"، العالم الجليل، والأب الكبير، صاحب هذا الصوت الرخيم المميز - شأنه شأن الكثيرين من رواد التنوير الذين مروا في حياتنا، وكانت لهم هذه البعة المميزة - إليه بعض من فيض علمه الذي أكسبنا وأكسب حياتنا لحظات صوفية بالغة الخشوع، ورهبة خاصة عند الحضور بين يديه، والإنصات، والاستمتاع به - لنشعر بعد لقائه بهذا القدر الكبير من الصفاء، والحضور، والشفافية؛ حيث إنه في يوم صحو يمكنك أن ترى إلى ما لانهاية ...

رحم الله أستاذنا الكبير "د. أحمد صبحي".

الباب الثانى

المراجعات والدراسات النقدية

المحور الثالث فى علم الكلام

تحتل الدراسات الكلامية مكانة بارزة في مجال الفلسفة العربية وذلك إذا نظرنا إلى الفلسفة العربية بمعناها الواسع الشامل، ونقصد بذلك أن ندخل في إطارها مجال علم الكلام ومجال التصوف، أما إذا نظرنا إلى مصطلح الفلسفة العربية بمعناه الدقيق الأكاديمي، فلن ندخل في إطاره إلا فلاسفة العرب من أمثال الفارابي، وابن سينا، وأبي البركات البغدادي في المشرق العربي، وابن بلجة، وابن طفيل، وابن رشد في المغرب العربي، أي بلاد الأندلس.

**الإمام المجتهد
يحيى بن حمزة
وأراؤه الكلامية
تحليل نقدي
تأليف أ. د. أحمد محمود صبحي**

**بقلم الأستاذ الدكتور
عاطف العراقي
أستاذ الفلسفة العربية بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة**

هذا يعني أن علم الكلام يعد مجالاً من مجالات الفلسفة العربية بمعناها الواسع الشامل، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا اختلاط علم الكلام بالفلسفة في عصوره المتأخرة وذلك على النحو الذي أشار إليه ابن خلدون في مقدمته، نعم لقد اختلطت المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية وإن كان منهج المتكلمين غير منهج الفلاسفة.

ونجد هذا الخلط والاقتران واضحاً عند كثير من المتكلمين من أمثال فخر الدين الرازي، والشهرستاني، وعضد

الدين الإيجي، فإذا تصفحنا العديد من الكتب التي تركها لنا هؤلاء ومن بينها على سبيل المثال، المباحث المشرقة لفخر الدين الرازي، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، والمواقف لعضد الدين الإيجي، وجدنا المزج بين المباحث الكلامية والمباحث الفلسفية واضحاً وظاهراً .

تشمل الفلسفة العربية بمعناها الواسع إذن الدراسات الكلامية والمباحث الفلسفية، أما بالنسبة لعلم أصول الفقه فإنه لا يعد داخلياً في إطار الفلسفة والتفلسف من قريب أو من بعيد، ولا بد أن نضع في اعتبارنا أن من أبرز الأخطاء التي وقع فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق، دعوته إلى إدخال علم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة والتفلسف، وقد تكون هذه الدعوة الخاطئة قلباً وقالباً لها أسبابها التاريخية، أي ظروفها التاريخية؛ وذلك حين كان يقوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بالرد على المستشرقين الذين قللوا من الإبداع الفلسفي الذي لجده عند فلاسفتنا من العرب، ويقيني أن الشيخ مصطفى عبد الرازق لو بعث الآن حياً ورأي الكوارث والمآسي التي ترتبت على رأيه لندم أشد الندم على رأيه الذي قال به في العديد من كتبه وخاصة كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، نعم مجموعة من الكوارث والمآسي والتي تجعل الدارس يقول: أيتها الفلسفة العربية كم من الأخطاء والمهازل ترتكب باسمك!

علم الكلام إذن وخاصة في عصوره المتأخرة قد ارتبط بالفلسفة، لقد اقترن بها وتأثر بها تأثيراً ملحوظاً، وكم استخدم المتكلمون مباحث منطقية للتدليل على آرائهم التي قالوا بها.

وعلى الرغم من كثرة المؤلفات المعاصرة في مجال علم الكلام، إلا أن هذا المجال لا يزال في أمس الحاجة إلى العديد من الدراسات الجادة والعميقة والتي يقوم بها أساتذة وليسوا أشباه أساتذة

من هنا كان ترحيبنا بدراسة جادة وعميقة، دراسة أقول عنها دون أدنى مبالغة إنها تعد أوفى دراسة في موضوعها ظهرت حتى الآن، وأقصد بها كتاب

الرائد والعلامة الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي"، وهو من هو في مجال الدراسات الفلسفية، وخاصة مجال علم الكلام، لقد شق عالمنا الدكتور "أحمد صبحي" طريقه وسط الأشواك والصخور، وقدم لنا كتابه الضخم عن علم الكلام، وكتاباه الرائع والقيم عن الزيدية والذي طبعت منه آلاف النسخ، ثم يقدم لنا دراسته الرائلة والبالغة الأهمية، والتي لا يمكن أن يستغني عنها أي دارس للفلسفة العربية من قريب أو من بعيد، ونعني بها كتابه عن "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية".

إنها دراسة لا يمكن أن يقوم بها إلا الدكتور "أحمد صبحي"، إذ أنه قضى ما يقرب من نصف قرن من الزمان باحثاً ومنقّباً في مجال علم الكلام بصفة خاصة، بحيث أصبح من روادنا المعاصرين في مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية.

لقد قدم لنا في كتابه : الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، دراسة رائلة بكل ما تحمله كلمة الريادة من معان ومدلولات، قدم لنا بحثاً غاية في العمق لا يمكن أن يصدر إلا عن أستاذ بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من قيم ومثل عليا.

هذا الكتاب الذي تقترب صفحاته من أربعمئة صفحة، والذي تفضل مشكوراً بإهدائه إلى وإلى زميلي وصديقي الأستاذ الدكتور "محمود فهمي زيدان"، يتضمن مجموعة من الأقسام والأبواب والفصول، كل فصل منها يرتبط بالفصل الذي يسبقه، ويؤدي إلى الفصل الذي يليه، وهذا يدلنا على التماسك الذي لجده في الدراسة من أول صفحة فيها حتى آخر صفحاتها، وتذكرنا هذه الدراسة بالدراسة الرائلة الممتازة التي قدمها لنا أستاذنا الجليل وعالمنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريلة عن "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية"

لقد رجع الدكتور "أحمد صبحي" في دراسته الرائلة عن يحيى بن حمزة إلى مئات المصادر والمراجع والتي تدلنا على أسلوبه الأكاديمي في البحث والدراسة، وعلى غزارة إطلاعه؛ إنه لا ينتقل من دراسة لجزئية من الجزئيات إلى دراسة لجزئية أخرى إلا بثقة ويقين، وواثق الخطوة يمشي ملكاً، بل إن إقامة الدكتور أحمد صبحي باليمن عدة سنوات قد يسرت له الإطلاع على مصادر تعد في غاية الأهمية والتي استفاد منها استفادة علمية بغير حدود، نعم إن دراسته الرائلة التي أكتب عنها الآن تكشف عن غزارة في الإطلاع بغير حدود، وتجعل القارئ ينظر في تفاؤل إلى مستقبل الدراسات الكلامية، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن هذه الدراسة تعد علامة مضيئة مشرقة وضاءة وسط كم من المؤلفات الكلامية والتي تكشف عن ضحالة وسطحية بغير حدود، كم من المؤلفات يعد جهلاً على جهل ويقدمها لنا أناس حسبوا أنفسهم أساتلة وما هم بأساتلة بل أشباه أساتلة وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

إن القارئ لكتاب زميلنا الدكتور "أحمد صبحي" عن يحيى بن حمزة يدرك تمام الإدراك مقدار الجهد الذي بذله في القراءة والتمحيص، بل رؤيته النقدية لأراء يحيى بن حمزة. إنه لم يقتصر على مجرد العرض الموضوعي، بل أضاف إلى البعد الموضوعي، بعداً ذاتياً نقدياً، ولعمري أننا في أمس الحاجة إلى هذا البعد النقدي حتى نتجنب الأسلوب الإنشائي الفضفاض، والأسلوب البلاغي الخطابي الذي لمجد في أكثر المؤلفات في مجال علم الكلام.

قلنا إن هذا الكتاب ينقسم إلى مجموعة من الأقسام أو الأبواب، يندرج تحت كل باب مجموعة من الفصول وذلك على النحو التالي:

تضمن الباب الأول فصلين: فصل عن التوحيد وفصل عن العدل، واشتمل الباب الثاني وموضوعه النبوات على أربعة فصول هي:

الفصل الأول: النبي ﷺ - صفته ووجوب عصمته.

الفصل الثاني: في نبوة محمد ﷺ.

الفصل الثالث : في إعجاز القرآن.

الفصل الرابع : جواز ظهور الكرامات على الأولياء الصالحين.

أما الباب الثالث وكان موضوعه الإمامة فقد انقسم إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول : في مقدمات الإمامة.

الفصل الثاني : مقاصد الإمامة وحقائقها.

الفصل الثالث : في الطرق الدالة على إمامة أمير المؤمنين.

ونخصص المؤلف الباب الرابع للبحث في الأسماء والأحكام، وقد

تضمن هذا الباب خمسة فصول.

أما الباب الخامس فقد درس فيه المؤلف موضوع الأخرويات، وينقسم

هذا الباب إلى ثلاثة فصول بلذ فيها مؤلفنا جهداً كبيراً، وقسمها تقسيماً

دقيقاً وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول : بحث عقلي : في الإفتاء والإعادة.

الفصل الثاني : بحث عقلي سمعي : الوعد والوعيد.

الفصل الثالث : بحث سمعي : أمور متعلقة باليوم الآخر.

يأتي بعد القسم الأول والذي كان عنوانه: الجانب الإنشائي في آراء

يحيى بن حمزة الكلامية، القسم الثاني والذي قام فيه المؤلف بتحليل الجانب

النقدي في آراء يحيى بن حمزة الكلامية، وقد تضمن بابين: الباب الأول عن

الفرق التي تعد كافرة وقد تضمن فصلين: فصل عن الفلاسفة، وفصل عن

الشيعة الباطنية. والباب الثاني كان تحت عنوان: الأديان الأخرى، كالصابئة

والمجوس وعبدة الأوثان.

أما القسم الثالث فكان موضوعه، الجانب العملي، ولقد تضمن هذا

القسم بابين: باب أول عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتضمن

دراسة أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشروط الواجبة في الأمر

والنهي، وكيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الباب الثاني فكان مجاله، الأخلاق، وقد انقسم إلى ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول : المهلكات.

الفصل الثاني : من المهلكات إلى المنجيات.

الفصل الثالث : المنجيات.

ونود أن نقف وقفة قصيرة وفي حدود النطاق المرسوم للمقالة عند بعض الموضوعات التي اهتم مؤلفنا الدكتور "أحمد صبحي" بدراستها وتحليلها تحليلاً غاية في الدقة والعمق.

يحدد المؤلف في الصفحات الأولى في كتابه مواضع إعجابه بشخصية يحيى ابن حمزة، ويشير إلى تواضعه الجمل والذي يبدو في أنه لا يدلي برأي في موضوع إلا بعد العرض الموضوعي، كما أنه يعقب على الرأي قائلًا: والأرجح عندنا هو..

"بالإضافة إلى استفادة يحيى بن حمزة من اللغة والبلاغة وذلك في عرضه للموضوعات الكلامية، كما أن يحيى بن حمزة يعد موسوعة علمية. فهو في الزيدية يناظر الفخر الرازي بين الأشاعرة، وإن كان الرازي قد اشتهر بتفسيره للقرآن الكريم، فإن يحيى بن حمزة قد بلغ الذروة في البلاغة والفقه".

ويشير المؤلف إلى حياة يحيى بن حمزة وأهم مؤلفاته. لقد ولد بصنعاء في ٢٧ صفر عام ٦٦٩ هـ، وتوفي في عام ٧٤٩ هـ، فهو إذن من مفكري القرن الثامن الهجري.

أما مؤلفاته فتكشف عن غزارة ثقافته وتنوعها. لقد ألف في العقائد، وعلم الكلام، والفقه وأصوله، والحديث، والبلاغة، والنحو، والمنطق، والزهد والتصوف، والأدب.

ويخصص الدكتور "أحمد صبحي" عدة صفحات في مدخله لدراسة آراء يحيى بن حمزة الكلامية للحديث عن حقيقة العلم وكيفية حصوله، وذلك من وجهة نظر يحيى بن حمزة، والذي يناقش رأي الأشعرية، ورأي الفلاسفة، ورأي المعتزلة، ويرتضي لنفسه رأي المعتزلة، وهذا يدلنا على الصلة الوثيقة بين مذهب المعتزلة ومذهب الزيدية. فالطريق إلى اكتساب المعرفة فيما يرى يحيى بن حمزة يقتضى أربعة أمور على النحو التالي:

١ - العلم اليقيني بالمقدمات الحاصلة في الذهن وأن يكون بعضها عقب بعض.

٢ - العلم بصحة ترتيب هذه المقدمات.

٣ - العلم البديهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات.

٤ - العلم البديهي بأن ما لزم عن الأمر الصحيح فهو صحيح.

فحقيقة النظر - فيما يرى يحيى بن حمزة - هو مجموع هذه العلوم الأربعة، ومثال ذلك إثبات الصانع، فهو مبني على أن العالم حادث، والمحدث لا بد له من مُحدث، فالعالم له مُحدث.

ونلاحظ من جانبنا أن عرض يحيى بن حمزة لرأي الفلاسفة في موضوع المعرفة يحتاج إلى إعادة نظر؛ إذ أنه يلجأ إلى التعميم الخاطئ حين يروي عن الفلاسفة كيف يحدث العلم بتأثير العقل الفعال وحصول المعرفة من عند واهب الصور، إن هذا القول من جانب يحيى بن حمزة يدلنا على أنه لم يطلع على آراء العديد من الفلاسفة من بينهم الفيلسوف العربي ابن رشد؛ فحديث يحيى بن حمزة عن رأي الفلاسفة لا ينطبق إلا على الفلاسفة الذين نجد لديهم اتجاهاً إشراقياً في المعرفة وفي الوجود أيضاً من أمثال الفارابي، وابن سينا في المشرق العربي. فهل هذا الرأي من جانب يحيى بن حمزة ينطبق على ابن رشد، وذلك على الرغم من أن ابن رشد قد توفى قبل وفاة يحيى بن حمزة بحوالى قرن ونصف من الزمان (توفى ابن رشد في عام ٥٩٥هـ -

(١١٩٨م)؟ وكنا ننتظر من الدكتور "أحمد صبحي" توجيه النقد العنيف إلى رأي يحيى بن حمزة. يضاف إلى ذلك ذهاب يحيى بن حمزة إلى إقامة الدليل على وجود الله على القول بأن العالم حادث. لقد سبق الغزالي (توفي عام ٥٠٥هـ) إلى هذا الرأي، وأيضا الأشاعرة الذين سبقوه من أمثال الجويني أستاذ الغزالي أن هذا الرأي لا يعد بالضرورة صحيحاً، وربما يكون مبعثه رأي الغزالي حين قام بتكفير الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، واتهم الفلاسفة بالتناقض حين قالوا بقديم العالم، وقالوا أيضاً بأدلتهم على وجود الله تعالى. والواقع أننا لا نجد ضرورة لإقامة الدليل على وجود الله تعالى من التسليم بحدوث العالم، وإلا كيف نبرر أدلة فلاسفة العرب باستثناء الكندي - على وجود الله، رغم قولهم بقديم العالم؟ بل كيف نبرر أدلة أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان في حين أنهما قالا بقديم العالم؟ وإذا كان الغزالي قد ربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله تعالى فله دينه ولنا دين، ولسنا نناقش هنا مدى صحة القول بالحدوث أو بالقدم؛ ولكننا نقول إن الغزالي حين اتهم الفلاسفة بالتناقض الذي أشرنا إليه، فإنه قد ذهب إلى القول بأن الموجود لا يمكن إيجاده، بمعنى أن الفيلسوف الذي يسلم بوجود مادة أولى قديمة، كيف يتسنى له الحديث عن وجود الله تعالى؟ ومن الواضح أن هذا القول في جانب الغزالي إن دلنا على شيء فلنما يدلنا على أن ثقافة الغزالي الفلسفية تعد أضعف من خيط العنكبوت، بالإضافة إلى أنه هو نفسه لا يعد داخلاً من قريب أو من بعيد في دائرة الفلسفة بمعناها المحددة؛ إنه يعد متكلماً أشعرياً وصوفياً. ومن المعروف أنه توجد نقلة من الوجود إلى الوجود وهو ما يعنيه أرسطو بالحركة، فكيف إذن يقول الغزالي بعدم وجودها ذاهباً إلى اتهام الفلاسفة زوراً وبهتاناً بالتناقض؟ لقد كنا ننتظر من الدكتور "أحمد صبحي" الإشارة إلى هذه الجوانب.

قلنا إن الدكتور "أحمد صبحي" خصص الباب الأول من القسم الأول من كتابه لدراسة الإلهيات عند يحيى بن حمزة. وينقسم هذا الباب إلى فصلين:

فصل عن التوحيد، وفصل عن العدل. لقد بذل مؤلف الكتاب جهداً عظيماً في تحليل آراء يحيى بن حمزة في هذا المجال. ومن الواضح اهتمام يحيى بن حمزة بموضوع التوحيد وموضوع العدل فهما أهم أصليين من أصول المعتزلة أهل العدل والتوحيد.

ويناقش مؤلفنا الفاضل الدكتور "أحمد صبحي" العديد من المسائل والنظريات التي تدخل في إطار التوحيد ومن بينها حدوث العالم والأدلة على وجود الله تعالى، ووحدانيته، ووجوب معرفته، وينتقل المؤلف من مسألة إلى مسألة أخرى مبيناً وجه الارتباط بين كل مسألة والأخرى، وذلك في لغة واضحة دقيقة تدلنا على تمكن المؤلف من فهم آراء يحيى بن حمزة، ويعتمد بالدرجة الأولى على مؤلفات يحيى بن حمزة، وهذا يدلنا على الطابع الأكاديمي الذي يلتزم به الدكتور "أحمد صبحي"، إنه يرجع إلى مؤلفات يحيى بن حمزة ويعرض لأرائه عرضاً واضحاً أميناً موضوعياً؛ إنه يفعل ذلك في كل جزئيات الفصل ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، دراسة صفات الذات، أي صفة القدرة وصفة العلم وصفة الحياة، وكيف يفرق يحيى ابن حمزة بين طبيعة الصفة الإلهية وطبيعة الصفة البشرية. وكم نجد العديد من المقارنات التي يلجأ إليها مؤلف الكتاب حين يكشف عن حقيقة رأي المعتزلة في الصفات (التوحيد بين الذات والصفات) ورأي الأشاعرة الذي يختلف عن رأي المعتزلة (هامش ص ٦٣ ، ٦٤ من الكتاب).

وما يفعله مؤلفنا "الدكتور صبحي" في دراسته لصفات الذات، يفعله أيضاً حين دراسته للصفات السلبية. فالله ليس جوهرراً، وليس في جهة، وليس محلاً للحوادث، ولا يمكن رؤيته، إلى آخر الآراء التي ذهب إليها يحيى بن حمزة والتي يتضح لنا من خلالها كيف كان متأثراً إلى حد كبير بأراء المعتزلة.

أما الفصل الثاني وموضوعه العدل كما سبق أن أشرنا، فإننا نجد فيه دراسة للعديد من الموضوعات البالغة الأهمية والتي تكشف لنا عن مدى

اهتمام يحيى بن حمزة بهذه الموضوعات ومدى تأثيره بالمعتزلة. إن هذا الفصل يبحث في موضوع اللطف الإلهي، وموضوع حرية الإرادة، وكيف يجد على ذلك أدلة عقلية وأدلة نقلية أي شرعية دينية، والتالي جاء رداً على أهل الجبر الذين ذهبوا إلى القول بأن الإنسان لا حول له ولا قوة .

وقد كان الدكتور "أحمد صبحي" حريصاً على بيان نقد يحيى بن حمزة لقول الأشاعرة بالكسب، والواقع أن القول بالكسب يعد قولاً خاطئاً قلباً وقالباً، وكم حرص القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه "المغني في أبواب التوحيد والعدل" على بيان أن القول بالكسب يؤدي في أكثر زواياه إلى القول بالجبر. يقول الدكتور "أحمد صبحي" (هامش ص، ١١): "ورد لفظ الكسب ومشتقاته في القرآن الكريم في سبعة وستين موضعاً كلها تفيد نسبة العمل إلى الإنسان من جانب، ثم تردف بالثواب أو العقاب على ما كسب العبد أو اكتسب من جانب آخر، ولا يفيد موضع منها أن الفعل من الله خلقاً" ومن ثم فإن أبا الحسن الأشعري في نظريته تحاشي أن يستشهد بآية واحدة ورد فيها لفظ الكسب .

كان يحيى بن حمزة إذن حريصاً - كما ذكر الدكتور "أحمد صبحي" - على نقد القول بالكسب، ويحلل الدكتور "أحمد صبحي" رأي يحيى بن حمزة في هذا المجال تحليلاً دقيقاً (ص ١٠٩ حتى ص ١١١)، بل يثني الدكتور "أحمد صبحي" على دقة تحليل يحيى بن حمزة وذلك حتى يقول مؤلفنا الدكتور "أحمد صبحي" (هامش ص ١١١): هذا أروع ما كتب يحيى بن حمزة على الإطلاق حيث لم يتبع المنهج الجدلي في النقد، وإنما بين أن خطأ كثير من النظريات الكلامية أو الفلسفية إنما يرجع إلى خطأ في الاستخدام اللغوي، وهو ما عُرف في الفلسفة المعاصرة بمنهج التحليل اللغوي، لقد قدم لنا بطريقة قاطعة حاسمة أن هناك معايير أربعة لبيان صحة استعمال اللفظ: اللغة والعرف والدين (أو الشرع) والاصطلاح، فإن لم يتسق مفهوم اللفظة مع واحدة منها، فإنها على حد تعبيره، عبارة فارغة لا حاصل لها ولا فائدة تحتها .

وإذا كان الدكتور "أحمد صبحي" قد خصص الباب الأول للبحث في موضوع التوحيد والعدل، فقد خصص الباب الثاني لدراسة موضوع النبوات. إننا نجد عرضاً موضوعياً شائقاً من خلال هذا الباب لكل ما يتصل بموضوع النبوة، وخاصة أن مؤلفنا قد اعتمد اعتماداً رئيساً على كتابات يحيى بن حمزة.

ونود أن نشير إلى أن رأي يحيى بن حمزة حول جواز إظهار الكرامات على الأولياء والصلحين كان يحتاج من الدكتور "أحمد صبحي" إلى وقفة نقدية، وكم كان المعتزلة على حق حين ذهبوا إلى أنه يمتنع إظهار الخوارق على الأولياء. وإذا كنا نجد التسليم بجواز ظهور الكرامات عند أمثال الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي، فإن هذا يعد ضعفاً في الرأي من جانبهم. وكم تؤدي بنا فكرة ظهور الكرامات على أيدي الأولياء والصلحين إلى العديد من الإشكالات التي لا حصر لها، بل إنها تضرب عرض الحائط بأية قوانين علمية. وكم كان القاضي عبد الجبار بعقليته الدقيقة حريصاً على القول بأنه يمتنع إظهار الخوارق على الأولياء والصلحين. والواقع أن القارئ لآراء يحيى بن حمزة وما فيها من التزام بالاتجاه العقلي إلى حد كبير، يشعر بالأسف والأسى حين يجده يقول بجواز إظهار الكرامات على الأولياء والصلحين. ولو كان يحيى بن حمزة حريصاً على الانتصار للعقل ومنهجه، لما قال بهذا الرأي الذي يختلف فيه معه قلباً وقالباً، شكلاً وموضوعاً.

العرض الموضوعي الدقيق والذي يكشف عن غزارة إطلاع الدكتور "أحمد صبحي" بيّن بوضوح - كما أكدنا على ذلك في الباب الأول والباب الثاني، كما نجد الدقة في البحث، والعرض الشامل الدقيق في بقية أبواب هذا القسم، أي في باب الإمامة، وباب الأسماء والأحكام، وباب الأخرويات، تلك الأبواب التي تقع في أكثر من مائة صفحة من الكتاب (من ص ١٤٣ حتى ص ٢٦٦).

ويبرز لنا الدكتور "أحمد صبحي" في القسم الثاني من كتابه عن "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة" الجانب النقدي في آرائه الكلامية. لقد خصص بابين لعرض هذا الجانب، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه في الصفحات الأولى من مقالتنا.

ونود أن نؤكد على ما سبق أن أشرنا إليه، أن نقد يحيى بن حمزة لأراء الفلاسفة يحتاج إلى وقفة أطول. إن المسائل التي نقد فيها آراء الفلاسفة على النحو التالي:

- ١ - في نقد القول بقديم العالم .
- ٢ - في الرد على قول الفلاسفة : إن الحدوث يقتضي ترجيح زمان على زمان .
- ٣ - الرد على زعم الفلاسفة : الجود الدائم خير من الجود المنقطع .
- ٤ - الرد على مسلمة الفلاسفة : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .
- ٥ - في الرد على أهل الطبائع .
- ٦ - ما أطلقه الفلاسفة على الله من صفات غير جائز .
- ٧ - في نقد مفهوم الفلاسفة للعلم الإلهي .

والدارس لأوجه نقد يحيى بن حمزة يتبين له أنه يتابع السابقين في الكثير من أوجه نقله، بالإضافة إلى أن لجوء يحيى بن حمزة إلى التعميم بلا مبرر، قد جعل آراءه خاطئة إلى حد كبير. إن يحيى بن حمزة يخلط في بعض المواضع بين آراء الفلاسفة وآراء أهل الطبائع (راجع كتابنا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية). إنه لم يكلف نفسه التفرقة بين القول بقديم العالم ككل وقدم المادة الأولى والتي تعد عند الفلاسفة القائلين بالقدم أزلية أبدية. إن يحيى بن حمزة حين يتحدث عن مشكلة الفيض، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لم يضع في اعتباره أننا نجد أكثر من فيلسوف تصدى لنقد هذا الرأي. ألم يكن واجباً عليه قبل أن يبادر بالنقد أن يرجع إلى كتاب

المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي، وكتاب تهافت التهافت لابن رشد بل شروحه على أرسطو. إن أبا البركات البغدادي في المشرق العربي، وابن رشد في المغرب العربي - وكلاهما سبق يحيى بن حمزة - قد وجهها العديد من أوجه النقد إلى القول بالفيض أو الصدور، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، إنها تعميمات خاطئة لم يضعها يحيى بن حمزة في اعتباره. وكنا ننتظر من الدكتور "أحمد صبحي" الكشف عن أخطاء يحيى بن حمزة وحديث يحيى بن حمزة عن الصفات التي يطلقها الفلاسفة - ولعله يقصد الفارابي، وابن سينا - يعد حديثاً لا يخلو من تسرع في الفهم. ودراسته لمفهوم العلم الإلهي عند الفلاسفة لم يقم فيها بالربط بين مشكلة العلم الإلهي عندهم وغيرها من مشكلات وخاصة مشكلة الخير والشر، بل إن حديثهم عن الجود الدائم وكيف أنه أفضل من الجود المنقطع كان يحتاج إلى مناقشة متعمقة من جانب يحيى بن حمزة، ولكنه للأسف الشديد لم يفعل؛ بل خلط في العديد من المواضع بين آراء فلاسفة اليونان من أمثال أرسطو، وآراء بعض فلاسفة العرب كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

ونستطيع القول بأن الجانب النقدي عند يحيى بن حمزة وخاصة ما تعلق منه بآراء الفلاسفة، يعد أضعف الجوانب التي نجدها عند يحيى بن حمزة.

لا أقول هذا دفاعاً من جانبي عن رأي أو أكثر من آراء الفلاسفة، ولكنني أضع في اعتباري أن مجرد لجوء يحيى بن حمزة إلى التعميم يعد من أبرز أخطائه ولو من جهة المنهج على الأقل.

وينتقل بنا الدكتور "أحمد صبحي" في كتابه من الحديث عن الجانب النقدي في آراء يحيى بن حمزة الكلامية، والذي خصص له كما قلنا القسم الثاني من كتابة الرائع، إلى الحديث عن الجانب العملي في آرائه. إن هذا هو موضوع القسم الثالث والآخر من الكتاب وقد تضمن بابين: الباب الأول موضوعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والباب الثاني في الأخلاق.

لقد حلل الدكتور "أحمد صبحي" هله الجوانب تحليلًا يعد غاية في الدقة والاتقان، وذلك في أكثر من سبعين صفحة من كتابه (من ص ٣١٧ حتى ص ٣٩٢).

والقارئ لهذا القسم بفصليه يشهد ليحيى بن حمزة بغزارة الإطلاع، ويشهد للدكتور "أحمد صبحي" بالرؤية النقدية، والعرض الموضوعي الدقيق.

إن إعجاب الدكتور "أحمد صبحي" بالعديد من آراء يحيى بن حمزة، لم يمنعه من نقله في أكثر من موضع من المواضع التي تحدث فيها عن الجوانب العملية بصفة خاصة؛ فحين يتحدث يحيى بن حمزة على سبيل المثال عن أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نجد الدكتور "أحمد صبحي" يقول: (هامش ص ٣٢٠) "لا نوافق يحيى بن حمزة استبعاد النساء من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأكثر من سبب: إن الشرع وإن جعل لولي أمرها حق تزويجها دون نفسها، فإن الولاية الكاملة لها على ما تملك، إنها كأم تقوم بتربية أولادها؛ فإنها تأمرهم بالمعروف وتنههم عن المنكر، وإلا فما عسى أن تكون التربية إن لم تكن كذلك؟".

ويحلل الدكتور "أحمد صبحي" جميع الموضوعات العامة والمسائل الفرعية التي اهتم يحيى بن حمزة بدراساتها في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما الباب الثاني والذي ينقسم إلى ثلاثة فصول كما سبق أن أشرنا، وموضوعه في الأخلاق، فإنه يعد من الأبواب الهامة في الكتاب، وذلك على الرغم من تأثر يحيى بن حمزة بكثير من الآراء التي قيلت قبله، وقد أشار إلى ذلك بحث الدكتور "أحمد صبحي" سواء في الفصل الخاص بالمهلكات، أو الفصل الخاص بالمنجيات، وخاصة التعريفات التي يذكرها يحيى بن حمزة للصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، والفقر، والزهد، والمراقبة، والمحاسبة، والتوكل، والصدق، والإخلاص، والتفكر

إن هذه التعريفات وكثير من أبعادها بعد موجودة في كتب عديد من مفكري الإسلام وخاصة في كتب الصوفية كقوت القلوب لأبي طالب المكي، وإحياء علوم الدين للغزالي، والحارث المحاسبي .

ويحاول الدكتور "أحمد صبحي" في خاتمة دراسته الهامة تحديد مواضع استفادة يحيى بن حمزة من المفكرين الذين سبقوه والتيارات التي سبقته. لقد اتفق مع المعتزلة تارة، واختلف معهم تارة أخرى، أخذ عن أبي طالب المكي، وعن الغزالي، وهذا لا يقلل فيما نرى من مكانة يحيى بن حمزة.

فالمبدعون تمام الإبداع لا يوجدون - كما يقول ول ديورانت بحق - إلا في مستشفيات الأمراض العقلية، بمعنى أنه لا يوجد فينا أصيل، وذلك إذا فهمنا الأصالة بمعنى عدم التأثر بالسابقين إطلاقاً.

لقد استطاع يحيى بن حمزة - فيما يقول الدكتور "أحمد صبحي" - أن يبتعد بعلم الكلام عن الجدل وتكفير فرق المسلمين، وأسس في الفكر الزيدي مبدأ الدفاع عن الصحابة، بالإضافة إلى أنه زوّد علم الكلام بمنهج يجمع بين اللغة وعلم الكلام، وقد أدي هذا المنهج إلى حل الكثير من المشكلات الكلامية (ص ٣٩٥).

ونقول بصلى إن الدراسة التي قدمها لنا الدكتور "أحمد محمود صبحي" في كتابه: "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية" تعد دراسة رائدة، بكل ما تحمله كلمة الريادة من معان سامية ودلالات نبيلة، وكل صفحة من صفحات هذه الدراسة تشهد لصاحبها بغزارة الإطلاع وعمق التأمل نعم إنها دراسة جديدة، ورائدة، وعميقة غاية العمق لا يستغنى عنها الدارس لفكرنا الفلسفي الإسلامي من قريب أو من بعيد.

عني أستاذنا الأستاذ الدكتور
"أحمد محمود صبحي" بدراسة أهم
الفرق الإسلامية؛ فقد عرض في كتابه
(في علم الكلام) أبرز عوامل نشأة
الفرق في الإسلام، ثم عرض في الكتاب
المذكور لكل من المعتزلة والأشاعرة .

وأعير بعد ذلك إلى اليمن أستاذاً
في جامعة صنعاء ما بين عامي ١٩٧٧
و١٩٨١ فوجدها فرصة للكتابة عن
المذهب الذي يعتنقه الغالبية من سكان
اليمن الشمالي، أعني المذهب الزيدي،
فصنّف فيه بعض مصنّفاته ذات الأهمية
العلمية الكبيرة، ومنها كتابه القيم
الجامع "الزيدية" (طبع بالإسكندرية
ونشرته منشأة المعارف عام ١٩٨٠م)
وكتابه "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة
وآراؤه الكلامية" (من منشورات
العصر الحديث عام ١٩٩٠م) .

وفي مقدمته للكتاب الأول يقول :
"تهدف هذه الدراسة إلى عرض آراء كل
فرقة من فرق المسلمين في نسق متكامل،
سواء من الناحية التاريخية، أو من ناحية
الموضوعات التي تناولتها، وذلك من خلال
أهم شخصياتها في مختلف العصور".

أحمد محمود صبحي
ودراساته
في الفكر الزيدي

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الفتاح أحمد فؤاد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية التربية - جامعة الإسكندرية

وكان الدكتور "أحمد صبحي" يستهدف بهذا العرض وصل الماضي بالحاضر؛ إذ من أعراض تدهور الفكر الإسلامي الحديث انقطاع صلة مسلمي اليوم بماضيهم، وشعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده؛ مع أنه تراث يتعلق بأصول دين حي في قلوبنا .

ويرى أستاذنا أن وصل الحاضر بالماضي لا يقتضي إلا إزالة أدنى قدر من حاجز تباين أسلوب التفكير بيننا وبينهم، وبذلك يتم العرض الموضوعي لفكر أجدادنا، كما يتم إحياء تراثهم في عقولنا ووجداننا .

والناظر في مؤلفات "الدكتور صبحي" ربّما يظن أنه معتزلي المذهب، إلا أنه يصرّح بانتماؤه المذهبي لفرقة أهل السنة، ولكن ذلك الانتماء لم يكن بحال ما سبيلاً إلى التحامل على فرق مخالفة لمذهبه؛ لأنه كان يؤمن أن الحق ليس مقصوراً على واحدة من الفرق، ولكنه موزّع بينها، ومن ثمّ سعى أن تكون النزاهة سواء في العرض أو في التعقيب مقصده، وهو السبيل الوحيد - في نظره - للتقارب بين فرق المسلمين .

خطته في كتاب الزيدية :

يقع كتاب الزيدية في طبعته الأولى في ٧٦٧ صفحة، ولما كان التصور العام عن الزيدية أنها إحدى فرق الشيعة، لزم استهلال الكتاب بباب عن التشيع وعوامل نشأته، وأهم فرقه .

وتنتسب الزيدية إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين، ومن ثمّ فقد شغل هو ومن تبعه على مبدأ "الخروج"، ثمّ الحديث عن أهم فرق الزيدية، شغل ذلك الباب الثاني من الكتاب .

وحين ثابر أئمة الزيدية على الخروج على دولة الظلم، كان لابد أن تنجح بعض حركاتهم في إقامة دول، فكان الباب الثالث عن الدول الزيدية ومؤسسيها :

دولة الأدارسة في المغرب، ومؤسسها إدريس بن عبد الله .
الزيدية الهادوية في اليمن ومؤسسها الهادي يحيى بن الحسين .
الزيدية الناصرية في الديلم وطبرستان، ومؤسسها الناصر الأطروش، ويقع
الحديث عن الأخيرة حديثاً عن امتدادها لدى دولة بني بويه وأديبها ومفكرها
الصاحب بن عباد .

ويبين "الدكتور صبحي" في كتابه عن الزيدية أن هذه الفرقة حذت
حذو المعتزلة في الأصول؛ فحين غربت شمس الاعتزال في القرن السادس
الهجري حملت الزيدية تراث المعتزلة، وحفظته وحافظت عليه، ولولاها لاندثر،
فكان الباب الرابع عن صلة الزيدية بالمعتزلة، وأهم شخصيات الزيدية
المشايعة للمعتزلة؛ فكان الحديث عن الحاكم الجشمي الذي كان معتزلياً ثم
"تزيد"، ثم عن يحيى ابن حمزة الذي يمثل ذروة الفكر الزيدي، وقمة اللقاء بين
الفريقين، ثم عن أحمد بن يحيى المرتضى وهو زيدي "اعتزل" .

ولكن هذه المشايعة بين الزيدية للمعتزلة، لا تعني المتابعة التامة،
فبينما غلب على المعتزلة البحث في المسائل النظرية وفي دقيق الكلام، آثرت
الزيدية الاهتمام بالجوانب العملية، فأفاضوا فيما قصر فيه المعتزلة من بحث
في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن بحث في الإمامة وما يتفرع
عنها .

يريد "الدكتور صبحي" أن يقول :

كان للزيدية بعض الاستقلال عن المعتزلة؛ بل لقد ظهر فيهم تيار
يعارض المعتزلة، ويمثله حميدان بن يحيى .

كما ظهر في المذهب الزيدي تيار قوي يميل إلى أهل السنة بعامة، وإلى
السلف وأهل الحديث بخاصة، وقد مثله كثيرون، نخير المؤلف منهم ابن
الوزير، وابن الأمير، والشوكاني .

وقد بذل أستاذنا - رحمه الله - جهوداً مضيئة في جمع المادة العلمية لكتابه وفي تنسيقها، ذلك أن معظم مصادر الزيدية مخطوطات إما في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، أو لدى أفراد من ريدية اليمن

وفي خاتمة كتابه يبين الدكتور "أحمد صبحي" ما للمذهب الزيدي وما عليه، فيقول: لا أستطيع - وكاتب هذه السطور من أهل السنة - أن أخفي إعجابي بالمذهب الزيدي.

ويبين الأسباب التي دعت إلى هذا الإعجاب، ومنها أنه في عصر تدهور الفكر ألجأ مجتهدين كباراً كالمقبلي، وابن الأمير، والشوكاني، بينما عقلت سائر المذاهب أن تنجب مثله، ومن الغريب أن اليمن ما كانت تعد آنذاك أحسن حالاً من سائر الأمم الإسلامية إن لم تكن أسوأهم.

ولم يجد الدكتور "أحمد صبحي" مذهباً أكثر سمحة وأعدل قصداً تجاه الخصوم من الزيدية، وإن أصيب بعضهم بداء التعصب، وبخاصة أتباع الجارودية الذين قوّموا المذهب وصححوه؛ فهم أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وميلاً إلى التفتح على المذاهب الأخرى ابتداءً من الإمام زيد الذي أخذ الكلام عن واصل، وتدارس الفكر مع أبي حنيفة، وانتهاء بالشوكاني الذي مال إلى السلف ورجال الحديث، وبينهما رجال بإمامهم مقتدون، وعلى الدرب سائرون.

كما أن الزيدية قاموا بعمل جليل، ألا وهو حمل تراث المعتزلة، ولولاهم لقضيت عليه خصومهم، وتأثر الزيدية بالمعتزلة قد أفادهم؛ إذ منحتهم النزعة العقلية حصانة من داء الخرافات الذي خيم على المذاهب الأخرى في عصور الانحطاط

ولكن أستاذنا ينتقد الزيدية في القضايا الثلاث التي يقوم عليها التشيع الزيدي، ويناقش هذه القضايا باستفاضة، وهي

- الإمامة مقصورة على ذرية النبي .
- سبيل الإمامة هو الدعوة .
- الخروج شرط لصحة إمامة الإمام .

خطته في كتابه عن يحيى بن حمزة :

يقع كتاب "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية" في ٣٩٩ صفحة، ويستهل الدكتور "أحمد صبحي" هذا الكتاب بمقدمة يقول فيها: "حين قمت بدراسة عن أهم مفكري الزيدية، والتي ضمنها كتابي "الزيدية"، كان الإمام يحيى بن حمزة من أكثر الشخصيات التي أثارت في نفسي الإعجاب والتقدير، وذلك لعدة أمور:

الأمر الأول: تواضعه الجم؛ فهو لا يدلي برأيه في موضوع ما إلا بعد عرض موضوعي لأراء الفرق المختلفة فيه، ثم يعقب قائلاً: والأرجح عندنا هو.."، ويقارن "الدكتور صبحي" بين يحيى بن حمزة في تواضعه هذا وبين أغلب المتكلمين الذين يصفهم بالتسلط الفكري؛ إذ يدعي كل واحد منهم أنه "القوام" على دين الله، وأن مذهبه وحده هو الحق، وما عداه ضلال، واصفاً المخالفين في الرأي بالجهل والمروق عن الدين، وتلك صفة تنم في نظر "الدكتور صبحي" عن غطرسة وكبرياء ليستا من صفات العلماء، وصدق الله حين وصف رسوله ﷺ بقوله: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران/١٥٩).

ولعل أكثر العلماء قد انفَضُّوا من حول علم الكلام بسبب فظاظة أكثر المتكلمين، وغلظة قلوبهم حين يصفون مخالفهم بالزيغ والضلال، بينما كان يحيى بن حمزة كما وصفه الشوكاني بحق: "هو ميل إلى الإنصاف، مع طهارة لسان، وسلامة صدر، وعدم إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن."

وحين يتهم الشيعة بالطعن في الصحابة، فإن "الإمام المؤيد برب العزة - وهذا لقبه - كان كثير الذب عن الصحابة، فضلاً عن أنه كان من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المتقللين منها .

وليس هذا الكتاب مجرد عرض لآراء يحيى بن حمزة الكلامية، وإلا لما تضيخم إلى هذا الحجم (٤٠٠ صفحة) وإنما كتبه الدكتور "أحمد صبحي"، لكي يجد القارئ فيه عرضاً لآراء مختلف المتكلمين الذين أدلوا بأرائهم حول مختلف الموضوعات .

ولما كان الإمام يحيى بن حمزة من متأخري المتكلمين نسبياً، فإنه قد أشار كثيراً إلى آراء متأخري المعتزلة الذين لا نكاد نعرف عن آرائهم إلا النذر اليسير، هكذا تطالعنا هذه الدراسة المهمة على آراء شخصيات معتزلية خفيت على أغلب الدارسين .

الأمر الثاني : استفاد يحيى بن حمزة من تمكنه في اللغة والبلاغة في عرضه للموضوعات الكلامية، ليس فحسب في التقديم لأي موضوع بتعريفات دقيقة عن المصطلحات المستخدمة فيه، وإنما في ابتكار منهج أصيل في التحليل اللغوي، لقد حدد معايير أربعة لصلاحية استخدام اللفظ : القرآن، واللغة، والعرف، والاصطلاح، وإلا كان اللفظ أجوف والاستخدام زائف، ومن ثم بطلت النظرية التي تستند إلى مثل هذه الاصطلاحات الزائفة دون حاجة إلى إبطالها بحجج كلامية، هكذا كان نقد يحيى بن حمزة وآراء الفرق المختلفة كالخوارج والمرجئة في أحكامهم على فاعل الكبيرة مستنداً إلى زيف استخدامهم لمفاهيم الإيمان والكفر، هكذا دحض نظرية الكسب الأشعرية بعد تحريي مفهوم اللفظ وفقاً للمعايير الأربعة .

ويؤكد "الدكتور صبحي" أن منهج يحيى بن حمزة هذا منهج فريد، لم يصادفه لدى أحد من سبقه من المتكلمين، منهج يستهدف الكشف عن أن

اضطراب الآراء إنما يكون مرجعه غالباً إلى عدم الدقة في تحديد معاني الألفاظ، وهذا وجه الابتكار في ما قدمه من أفكار .

الأمر الثالث : أن يحيى بن حمزة يعد موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير، فهو في الزيدية يناظر الفخر الرازي بين الأشاعرة، وإن كان الأخير قد أشتهر بتفسير القرآن الكريم، فإن يحيى قد بلغ الذروة في البلاغة والفقه، فكتابه "الطراز" مرجع لدارسي البلاغة، أما كتابه "الانتصار" في الفقه فهو ينبوع الذي نهل منه ابن المرتضى، فلخرج للناس "البحر الزخار"، ثم تعاقبت من بعده المؤلفات لا في الفقه الزيدي فحسب، بل في فقه مختلف الأمصار .

وقبل أن يعرض "الدكتور صبحي" لآراء يحيى بن حمزة الكلامية مهد لها بدراسة عميقة غير مسبقة عن: الزيدية والشخصية اليمنية: فبين أن الشخصية اليمنية يُلقى الضوء عليها ثلاثة أبعاد وتجعلها تتميز، بل تنفرد عما حولها في شبه الجزيرة العربية:

البعد الأول : مكاني يتمثل في بيئة جبلية مكونة من سلسلة من الجبال تتخللها هضاب، وتقوم على سفوحها المدن، والبيئة الجبلية تعوق السلطة المركزية عن بسط نفوذها وهيمنتها، ومن ثم ندر أن كان للعاصمة السيادة المطلقة على جميع أرجاء اليمن خلال عصور التاريخ، مما طبع الشخصية اليمنية بطابع الاستقلال، لا يهمننا في ذلك الجانب السياسي أو الإداري بقدر ما يهمننا انعكاس ذلك على الناحية المذهبية، فقد تزامنت زمنياً ما ثلاثة تيارات مذهبية متباينة : فكان التيار الزيدي في صعدة شمالاً، والتيار السني في تعز، وزيد جنوباً، ثم التيار الإسماعيلي في منطقة حراز، وجبل مناخة .

بل إن هذه البيئة الوعرة - وما عكسته من طابع الاستقلال - هي التي حدثت بالرسول ﷺ وبالخلفاء الراشدين أن يبعثوا لكل منطقة والياً يتبع السلطة المركزية رأساً .

ومن ناحية أخرى فإن البيئة الوعرة هي أفضل مأوى تلوذ به أحزاب المعارضة لتكون بمنأى عن السلطة المركزية لا تطولها بل تناوئها تماماً، كما كانت سلسلة جبال شمال إفريقيا موئلاً للخوارج ومستقراً لهم .

البعد الثاني : زمني تمثل في حضارة عريقة جعلت من اليمن - مهما تقلبت عليه صروف الدهر - معتداً شديد الاعتداد بذاته، لا يحول تواضعه على المستوى الشخصي دون اعتداده بنفسه على المستوى الحضاري، مستبعداً دوماً ذكريات دول قديمة كالمعينية، والسبئية، والحميرية، دول تمثل حضارات لم يقم مثلها في أرجاء شبه الجزيرة العربية، ولئن اعتز المصري بأنه سليل بناة الأهرام، اعتد اليمني بنفسه باعتباره سليل بناة السدود، وإن حث القرآن الكريم على الشورى حيث لم تعرف الإمبراطوريات القديمة غير الاستبداد وحكم الفرد، قصص عليك اليمني ما ورد في القرآن الكريم على لسان ملكة سبأ: ﴿أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾ (النمل/٣٢).

البعد الثالث : تجاري، فاليمن أهم محطة بحرية في طريق التجارة الممتد بين الهند، وشرق إفريقيا، والشرق الأقصى، وبين مصر، واليونان، والدولة الرومانية، ومن ثم اعتبر السبئيون فينيقيي البحر الجنوبي يعرفون طرقه وموانئه ويتحكمون في بحاره .

أما الطريق البري فاليمن هي أحد قطبي رحلة الشتاء والصيف بينها وبين الشام، وإذا كان اليمني قد جُبل على خلق التجار، ينشأ الصبي منهم قلداً على معاملات البيع والشراء وعقد الصفقات، فإن اللي يهمننا في هذا الصدد ما أتاحت هذه التجارة العالية من انعكاس على الشخصية اليمنية من التقاء بحضارات قديمة بين اليونان والرومان، والمصريين من جانب، وبين الأحباش والفرس من جانب آخر، وكلها تنم على التأثير والتأثر من جهة، واستقلال الذات من جهة أخرى، لا غرو بعد ذلك أن تتصف الشخصية اليمنية باستقلال تفرضه البيئة الجبلية، ويتفاعل يقتضيه الالتقاء مع مختلف الثقافات والحضارات .

ويلاحظ الدكتور "أحمد صبحي" الخبير بالشعب اليمني - حيث عاش في اليمن حوالي أربع سنوات حينما كان أستاذاً معاراً بجامعة صنعاء - أن المذهب الزيدي الذي ينفرد به جمهور غفير من أهل اليمن عن سائر المسلمين يتميز بتفرد عن سائر مذاهب الشيعة، ويتفاعل مع مذهب أهل السنة من جهة أخرى، وما احتضن اليمنيون مذهب الزيدية إلا لأنه أكثر المذاهب تعبيراً عن الشخصية اليمنية وانسجاماً معها .

إن حضارة ما لا تعتنق من دين، ولا تتبنى من فكر إلا ما يلائمها، ولقد كان مذهب الزيدية أكثر المذاهب ملائمةً للشخصية اليمنية .

ويزيد الدكتور "أحمد صبحي" هذه القضية إيضاحاً على النحو التالي :

لقد تمثلت استجابة اليمنيين للإسلام في المواقف الآتية :-

الأول :- موقف إيجابي متمثل في التلبية الفورية لهذا الدين الجديد لأنه ينبثق من بين العرب، وأهل اليمن أكثر العرب معاناة لهذا الدين الجديد، ومن ناحية أخرى لقد غزاهم الأحباش حيناً، وغلبهم الفرس على أمرهم حيناً آخر، بل إن أبناء الدين الجديد قد وصلتهم وهم خاضعون للفرس كما بلغتهم نبوءة الرسول ﷺ بهلاك كسرى برويز الذي مزق رسالته، وحين صدقت النبوءة لم يسعهم إلا أن يسعوا إليه أفواجا، ويتلقاهم الرسول مكبراً مرحباً: (الله أكبر، الله أكبر، جاء نصر الله والفتح وجاءكم أهل اليمن وهم أرق أفئدة وألين قلباً: الإيمان يمان والحكمة يمانية)، وأن يعتزوا بقول الرسول فيهم كل الاعتزاز حتى اتخذوا حديثه هذا لأنفسهم شعاراً إلى يوم الناس هذا: (الإيمان يمان والحكمة يمانية)، وبعث الرسول إليهم بخيرة صحابته علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، ليصبح أهل اليمن خير جند في الغزوات، وفي الفتوحات للشام وفارس ومصر، بل لشمال إفريقيا والأندلس.

وهكذا وطد اليمنيون لأنفسهم في هذا الدين مكانة دينية وسياسية، كما عقدوا العزم على أن يؤديوا دوراً رئيساً فكرياً وحضارياً، فقهياً ومذهبياً، ولا غرو فهم أصحاب حضارة عريقة، وأصحاب الحضارات يأبون إلا أن يتبوأوا الريادة حيثما كان الدين الذي دانوا به .

الثاني : موقف سلبي تمثل في إثارة نعرات عصبية وتمرد على الإسلام قبيل وفاة الرسول، كحركة الأسود العنسي الذي ادّعى النبوة، ودعا إلى التخلص من الإسلام بزعم أنه تسلط جديد جاء ليرث تسلط الفرس القديم .

شاركت بعض قبائل اليمن في بعض حركات الردة بعد الإسلام أشهرها حركة قيس بن عبد يغوث، وقبيلة كندة بزعماء الأشعث بن قيس، حقيقة لقد عفا عنه الصديق حين تاب، ولكن بقي في نفس الصديق من توبته شك أفصح عنه حين حضرته الوفاة .

هذه حركات وإن كانت هامشية بصلد موقف الشخصية اليمنية من الإسلام؛ فإنها تعبر عما في أعماق النفس من نزعة إلى الاستقلال، يلبون داعي الله ويدينون دين الحق ولكن تبقى في النفس رواسب سواء أكانت بقايا إحن سابقة بين قحطان وعدنان، أم كانت آثار حضارة عميقة تأبى التبعية، فإما الاستقلال وإما الريادة .

وجاءت مظاهر نشاط الشخصية اليمنية للتعبير عن ذاتيتها ونزعتها إلى التحرر من الخلافة السنية ممثلة في الدولة العباسية، وهكذا تضافرت العوامل البيئية والحضارية لتمكن للاستقلال السياسي والمذهبي للدولة اليمنية.

يبقى بعد ذلك فارق جوهري بين التواجد الإسماعيلي في اليمن وبين تواجد الزيدية؛ أما الأول فهو تواجد هامشي، لا يقدح في ذلك قيام الصليحية واستمرارها ما يقرب من قرن من الزمان (٤٣٩ - ٥٣٢ هـ) لأنه ما كان يمكن

لهذه الدولة أن تستمر لولا الدعم والتأييد من الخلافة الفاطمية في مصر، ولا يقدح في ذلك أيضاً تواجد التشيع الإسماعيلي في اليمن إلى يوم الناس هذا بالرغم من ضراوة الحملات سواء من أهل السنة أو الزيدية، ومحاولاتهما الدائبة التي لا تكل للقضاء عليه، وإنما تمكن المذهب الإسماعيلي من البقاء لاتخاذ أهله من الجبال معازل وحصون عصية على الاقتحام تماماً كما اتخذ إخوانهم من الدروز من الجولان موثلاً وملاذاً، وكلاهما بقي بعد ذلك مجتمعاً مغلقاً غير ذي أثر في تيار الفكر الإسلامي العام.

ويخلص الدكتور "أحمد صبحي" مما تقدّم إلى أن ما يتضمنه المذهب الإسماعيلي من أمشاج من الفلسفات اليونانية : أفلاطونية، وفيثاغورية، ومثائية، وأفلوطينية، ومن المعتقدات المسيحية، واليهودية، والمجوسية، قد جعلت منه فكراً غريباً لا تستسيغه البيئة العربية الخالصة، فكان أن تمنع اليمني على هذه التيارات الوافدة.

ويلاحظ "الدكتور صبحي" أن الأمر بصدد المذهب الزيدي بخلاف ذلك؛ إذ لا خلاف في كونه مذهباً إسلامياً عربياً خالصاً لا تتضمن عقائده أدنى تأثير بتيارات أجنبية، ولا تغفل بعد ذلك ميل أهل اليمن إلى آل البيت ومحبتهم لهم منذ أن أسلمت كثير من قبائلهم على يدي الإمام علي الذي أرسله الرسول إليهم ثلاث مرات، فلا غرو أن يناصروا أئمة آل البيت ضد الدولة العباسية تعبيراً عن نزعتهم الاستقلالية، على أن يبقى تشيعهم في صورة مذهب عربي إسلامي خالص، لم تشبه شائبة من ثقافات أجنبية، وما ذلك إلا مذهب الزيدية الذي يناظر في التشيع مذهب السلف لدى أهل السنة في نبذه لكل فكر وارد غريب سواء اتخذ طابعاً فلسفياً أو صبغة صوفية.

وهكذا ما كان يمكن للمذهب الزيدي أن يكون تياراً رئيساً في الفكر اليمني وعقيلة لجمهور غفير من أهله لولا أنه يتسق ويتوافق مع طبع اليمنيين ومزاجهم.

ويتطرق الدكتور "أحمد صبحي" إلى ما تتميز به الشخصية اليمنية من سمة الريادة، وينتقي من التراث الإسلامي ثلاثة مواقف يمنية ينبى كل منها عن مغزى عميق: أما الأول فيتعلق بأويس القرني في ما ينسب إلى الرسول ﷺ من حديث عنه: (يا علي، يا عمر، إذا لقيتما أويساً القرني فاطلبا إليه أن يستغفر لكما فإنه مجاب الدعوة)، ويجد الصحابيَّان الجليلان في طلب أويس بين القوافل الآتية من اليمن: أجير، حامل الذكر، ممزق الثوب، أشعث، أغبر، ولكنه لو أقسم على الله لأبره.

ويخلص "الدكتور صبحي" من هذه القصة إلى ما لأويس القرني - الذي كاد يمثل الشخصية اليمنية في مظهره - من نخب ينبغي ألا يخدعنا عنه المظهر .

وإنه إذا كانت اليمن لم تبلغ شهرة أقطار إسلامية أخرى فيمن أجبته من صوفية - وسيرة أويس تُذكر عادة في كتب التصوف - فإن الأمر لابد أن يتجاوز التصوف إلى مجالات أخرى من الفكر أضحي لليمن فيها رأي يسعى كبار رجال الفكر أن يستأنسوا به، وأن يستمعوا إليه تماماً كما سعى علي وعمر إلى الاستئناس بأويس وإلى سؤاله الدعاء .

أما الموقف الثاني فشخصية عمار بن ياسر، وهو بدوره يمني ابن أول شهيدين في الإسلام، قال فيه الرسول: (الحق مع ياسر يدور حيث دار)، أهم شخصية بين أنصار علي، وأكثر شخصية كان غصة في حلق معاوية حياً وميتاً، وهذا هو دوره السياسي، أما دوره الفكري فمن الرواد الأوائل لمرحلة الزهد في تاريخ التصوف في الإسلام، فضلاً عما له في الفتوحات من دور مشهود .

وأما الموقف الثالث فيتعلق بانتشال تراث المعتزلة من الاندثار على يدي جعفر بن أحمد بن عبد السلام (ت ٥٧٣هـ) حين عاد من سفره إلى العراق حاملاً مؤلفات المعتزلة التي كادت الإحن تقضي عليها إحراقاً وإغراقاً، هكذا كان لليمن دور بالغ الأهمية في المحافظة على شطر مهم من التراث

الإسلامي، فلولا الزيدية لكان المعتزلة - أهم الفرق الكلامية - نسياً منسياً اللهم إلا ما يذكره عنهم الخصوم .

وبين أويس القرني والشوكاني رواد سجلتهم مؤلفات التراث اليمني، وقد احتلوا دوراً بارزاً في الفكر الإسلامي .

أما عن الإمام يحيى بن حمزة فيشير "الدكتور صبحي" إلى أمرين :
الأول : إن مؤلفه (الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار) يعد أول موسوعة فقهية شاملة لجميع المذاهب الإسلامية، وكل من ألف بعد ذلك في هذا الموضوع كانوا عيالاً عليه .

الثاني : أن كتابه (الطراز) المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق المجاز يعد من أهم المراجع في البلاغة، والذي يعول عليه الباحثون والدارسون في هذا المجال .

ويتكون كتاب (الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية) للدكتور "أحمد محمود صبحي" من الأقسام الآتية :

- ١ - الجانب الإنشائي في آرائه الكلامية، ويشتمل على خمسة أبواب : في الإلهيات، والنبوات، والإمامة، والأسماء والأحكام، والأخرويات .
- ٢ - الجانب النقدي في آرائه الكلامية، ويشمل بابين أحدهما في الفرق التي تعد كافرة، والثاني في الأديان الأخرى .
- ٣ - الجانب العملي وهو كسابقه يتكون من بابين أولهما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآخر في الأخلاق

ويختتم الدكتور "أحمد صبحي" كتابه بقوله. "لقد ظهر يحيى بن حمزة في القرن الثامن حيث كانت الحضارة الإسلامية قد علاها المشيب الذي يعلو أي حضارة في طور الغروب، فتغلب الخبره على الأصالة، ويسود الفكر الموسوعي الشامل لمختلف علوم العصر، وإن كان فكراً مسبوقاً إليه."

كان ذلك رأي "الدكتور صبحي" في فخر الدين الرازي بصدد موقعه من مسار المذهب الأشعري، ذلك ما قاله في كتابه في علم الكلام، وهذا ما يقوله عن يحيى بن حمزة بصدد مسيرة الفكر الزيدي، تتجلى موسوعية الفكر فيما قام به الرازي في التفسير، وما قدمه يحيى بن حمزة في الفقه، كلاهما خلف تراثاً جامعاً - إما في التفسير أو في الفقه - يدل على اطلاع لا مزيد عليه، وكلاهما لم يغادر في مجاله صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، أما في علم الكلام فمقدرة فائقة على جمع شتات الموضوع ثم عرضه في نسقٍ منظم .

ولقد حلل ابن تيمية علم الرازي فأرجع مادته الكلامية إلى الجويني، والشهرستاني، ومادته الفلسفية إلى ابن سينا، كذلك يمكن أن ترجع معظم آراء يحيى بن حمزة إلى أبي هاشم الجبائي، وأبي القاسم البلخي، وأبي عبد الله البصري، أما آراؤه الأخلاقية فتزد برمتها إلى إحياء علوم الدين للغزالي .

وقد شايح المعتزلة في أصل التوحيد، وفي تنزيه الله، وفي تأويل الصفات الخيرية، وتابعهم في أصل العدل من قول بالحسن والقبح العقليين إلى إقرار بحرية إرادة الإنسان .

غير أنه كان لابد أن يفارقهم في مبحث الإمامة مقتدياً بأسلافه من أئمة الزيدية مؤكداً حصر الإمامة في آل البيت منتقداً معتقد الإمامية في النص الجلي، ثم يعود إلى أحضان المعتزلة بصدد بحث الأسماء والأحكام منتقداً المخالفين من الخوارج والمرجئة، نافياً ما نسب إلى بعض أئمة الزيدية من قول بأن فاعل الكبيرة فاسق كافر كفر نعمة، كما تابع المعتزلة في المباحث العقلية المتعلقة بالأخرويات كالإفناء والإعادة والوعد والوعيد، وإن كان أميل إلى الأشاعرة بصدد المباحث السمعية من الأخرويات كالأحوال القبر والأمور المتعلقة بيوم الحساب .

ولا تكاد تخرج انتقاداته للفلاسفة عما سبقه إليها الغزالي والشهرستاني، غير أنه أشد حدة في نقده للشيعة الإسماعيلية .

أما آراؤه الأخلاقية، فإنها ترد برمتها إلى الغزالي في كتابه الإحياء، وهذه ترد بدورها إلى كل من الحارث المحاسبي، وأبي طالب المكي .

ويؤكد "الدكتور صبحي" أنه لا يعني بذلك إطلاقاً أن يبخل من شأن يحيى بن حمزة، أو أن يجرد فكره من كل أصالة أو ابتكار، أو أن يذهب إلى أن السابقين لم يتركوا للاحقين جديداً، ومن ثم أن يضعه في مرتبة أدنى من الأئمة السابقين عليه - إن صحَّ وقد جعله في الفكر الزيدي مناظراً للرازي في المذهب الأشعري - أن يفهم أن الباقلاني، أو الجويني أعلى مقاماً من الرازي؛ وإنما أراد "الدكتور صبحي" أن يقول : "إن العقلية الموسوعية - سمة كل منهما - إنما تمثل حضارة أفقية تجمع شتات الآراء واختلاف النظريات في نسق متكامل، فإن كان طور الحضارة الرأسية يمثل فكراً متراكماً، فإن طور الحضارة الأفقية يمثل فكراً متكاملاً، في الطور الرأسي ذكاء الشباب، وفي الطور الأفقي حكمة الشيوخ، يناظر الطور الرأسي منهج التحليل، بينما يناظر الطور الأفقي منهج التركيب، وتلك هي الحتمية التاريخية في مسار الفكر أو مسيرته".

لا يؤاخذ يحيى بن حمزة إذن إن كان يمثل في الفكر الزيدي طور الحضارة الأفقية، وإنما كان يمكن أن يؤاخذ لو أنه كان قد تردى - كما حدث لكثير من مذاهب المسلمين - إلى الشروح والحواشي والمتون، ولكن ذلك في المذهب الزيدي لا يكون؛ فقد سبق أن أشار في خاتمة كتابه الزيدية إلى أن النزعة العقلية التي ورثوها عن المعتزلة قد منحتهم حصانة ضد آفات الغيبيات والخرافات .

يكفي المؤيد بالله الإمام يحيى بن حمزة فضلاً أنه أسهم في علم الكلام بثلاثة أشياء :

١ - إنه نأى بالعلم عن الجدل والمراء والخوض في الباطل بتكفير فرق المسلمين، فأرسى في الجدل أسلوباً رفيعاً اقتضى به من بعده، بدءاً بأحمد بن يحيى بن المرتضى، وانتهاءً بالشوكاني مروراً بابن الوزير، وابن الأمير .

٢ - إنه مكن في الفكر الزيدي لمبدأ الذب عن الصحابة وحمل مواقفهم على السلامة بعد أن عصفت بهذا المبدأ تيار الجارودية حيناً، وما نسب إلى الإمام أحمد بن سليمان حيناً آخر .

٣ - إنه زود علم الكلام بمنهج مبتكر أصيل زواج فيه بين اللغة وعلم الكلام، فأنجب منهج التحليل اللغوي الذي يسهم بحل الكثير من المشكلات الكلامية التي لا يزيد لها منهج الجدل إلا تعقيداً، وأنه في هذا المنهج يعد بحق غير مسبوق .

وأخيراً :

هذه صورة مشرقة قدمها الدكتور "أحمد صبحي" لتكلم جمع بين النظر والعمل - العلم والخلق - فكان جديراً بكل تقدير .

تلاميذ "الدكتور صبحي" يواصلون البحث في الفكر الزيدي :
أشرف الدكتور "أحمد صبحي" على رسالة الدكتوراه لكاتب هذه السطور، ثم حل محله معاراً إلى جامعة صنعاء، فحذا حذوه في البحث في مخطوطات الفكر الزيدي، وقام بتحقيق بعض الرسائل الزيدية، كما صنف كتاباً: "الإمام الزيدي أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية"، كما كلف "الدكتور صبحي" تلميذه سيد مختار محمد حشاد بإعداد رسالته للماجستير عن يحيى بن حمزة في تحقيق مخطوطة المعالم الدينية في العقائد الإلهية التي كان كاتب هذه السطور أحد المناقشين للرسالة .

وأذكر من تلاميذ "الدكتور صبحي" الدكتور زين الدين مصطفى الخطيب أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة طنطا وعميد الكلية حالياً وكتابه القيم عن الزيدية .

رحم الله أستاذنا وأسكنه فسيح جناته .

تعدد اهتمامات د. "أحمد

صبحى"، وتنوعت كتاباته، وامتدت إلى مجالات قد تبدو متباعدة أحياناً، ولكن التأمل لها يكشف ما بينها من ترابط وتكامل، ويمكن القول بأنها تندرج - فى جملتها - فى نطاق التجديد الذى استقر للفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، منذ كتابات الإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذى دعا فى كتابه الهام: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" إلى توسيع نطاق هذه الفلسفة بحيث لا تظل محصورة فى نطاق الفلسفة المشائية على الطريقة اليونانية؛ بل تمتد لتشمل علم الكلام، وعلم التصوف، وعلم أصول الفقه.

وقد كتب د "صبحى" فى كثير من هذه الميادين، ولا سيما فى نطاق علم الكلام والفرق التى ظهرت فيه، ويظهر ذلك فيما كتبه عن المعتزلة، والأشاعرة، والشيعة الأمامية، والزيدية، ثم أضاف إلى ذلك بعض الكتابات الهامة عن الأخلاق، والتصوف، وفلسفة التاريخ. ولعل الرابط الجامع لهذه الكتابات المتنوعة كان يتمثل فى العناية بالعقل، والاهتمام بالفكر والنظر والتأمل، وهو معيار كان حاضراً

المعتزلة

فى فكر د. أحمد صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الحميد عبد المنعم مذكور
أستاذ الفلسفة الإسلامية
قسم الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم -
جامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

لديه دائماً، وقد كان بين يديه ميزاناً يزن به الفرق والمذاهب والآراء، ويحتكم إليه عند المناقشة، ويلجأ إليه لتحليل الأفكار والموازنة بينها، ثم كان يصطحبه فيما ينتهي إليه من رأى أو حكم، وهو يطبق هذا المعيار على موضوع درسه دون مجاملة، ويبرأ به من الولاءات المطلقة، والخصومات المطلقة.

ومن المعروف أنه كانت له انتماءاته الفكرية لبعض المدارس والفرق التي درسها؛ لكن ذلك لم يمنعه من نقدها، وبيان أوجه الضعف في بعض أفكارها، كما كانت له مواقفه المخالفة لبعض الفرق؛ لكن ذلك لم يمنعه من إنصافها، محتكماً إلى هذا الميزان العادل الذي يتفق مع تكريم الله تعالى للإنسان بالعقل الذي فضله به على كثير من خلقه تفضيلاً، ولهذا كان لا بد من لجام العقل الذي هو هبة الله للبشر^(١)، وبناءً على هذا المعيار يتخذ موقفاً نقدياً من التصوف بأكمله؛ بسبب ما شاع عن الصوفية من ميل إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، واتخاذ الذوق والوجد والجاهلة طريقاً لاكتساب المعارف، على نحو أوقعهم أو أوقع الكثيرين منهم في الشطح والجموح والقعود عن طلب العلم، استغناءً بتجاربهم الروحية التي استغنوا بها عن سواها من طرق العلم الأخرى^(٢)

وكان لهذا الطابع العقلي الذي غلب عليه أثر في اهتمامه الواضح بعلم الكلام الذي تتجلى فيه أصالة العقلية الإسلامية التي كان عليها أن تصوغ معتقداتها صياغة فكرية تمكنها من مواجهة الأديان التي وجدها الإسلام في البلاد التي التقى بها في فتوحاته^(٣)، وقد افتتح كتاباته عن هذا العلم بالكتابة عن المعتزلة، ورسم في بداية الحديث عنها ملامح مشروعه العلمي للتعريف بمدارس هذا العلم، وظهر هذا في قوله: "هذه محاولة لتقديم آراء أهم فرق المسلمين في نسق متكامل. والفرق التي كانت وما زالت تعبر عن مختلف اتجاهات المسلمين هي: المعتزلة، والأشاعرة، والظاهرية، والماتريدية، وأهل السلف، ثم الشيعة والخوارج"^(٤)، وكان من

بواعث اهتمامه بهذه الفرق دون غيرها مما ظهر على ساحة الفكر الإسلامى أنها تعبر عن اتجاهات المسلمين إزاء حقيقة الدين وعقائده، ثم إن لكل منها آراء متكاملة فى موضوعات علم الكلام من إلهيات، وطبيعيات، وإنسانيات تندرج تحتها الأخلاق، والسياسة بدرجات متفاوتة، ومن ثم استبعد بعض الفرق كالمجسمة، والمشبهة، والمرجئة وغيرها ممن لا ينطبق عليه هذا الاكتمال، فبعضها ربما كان أسماء على غير مسميات، وربما أشار بعضها إلى غلاة، وفى الغلو تطرف، ولا يكون التطرف إلا فى أطراف تيار الفكر وهامشه، ومن ثم لا يجدر أن نعرض عما هو جوهرى إلى ما هو طفيفى^(٥) ثم إن هذه الفرق التى اختارها للكتابة عنها ما تزال حية بذاتها أو أفكارها التى حملتها فرق أخرى؛ أى أنها ما تزال ذات تأثير فى عقلية المسلمين، وفى تحديد مواقفهم تجاه مسائل العقيدة، وفى التصورات التى يتخذونها تجاهها؛ بل إن الجدل الفكرى بين أتباعها ما يزال حياً يفرض وجوده، ويُجدد أساليبه فى الدفاع عن منهجها وآرائها؛ ولهذا استحققت هذه الفرق أن تكون موضع عنايته بما خصصه لها من كتابات.

وهو وإن لم يتمكن من الوفاء بكل ما أشار إليه فى هذه الافتتاحية لمشروعه، حيث لم يكتب كتابة مستقلة عن الماتريدية، والظاهرية، والسلف، والخوارج - فإن ما قدمه - فيما كتبه عن المعتزلة والأشاعرة، والشيعة الإمامية، والزيدية - كان ذا قيمة علمية متميزة، وقد ملأ فراغاً كبيراً يستشعره الدارسون لعلم الكلام، كما أعطى دفعة قوية للاتجاه الذى سبق إليه أستاذُه وأستاذنا الدكتور "على سامى النشار" فى كتابه: "نشأ الفكر الفلسفى فى الإسلام" بلجزائه الثلاثة التى درس أولها، البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية باتجاهاتها المختلفة إلى أن ظهرت المعتزلة مذهباً تم اكتماله، ووضعت أصوله على أيدي رجاله الكبار الذين تضمنت آراؤهم دوائر الإلهيات، والطبيعيات، والإنسانيات، ثم درس ثانيها التشيع، ودرس ثالثها التصوف، كما ظهر فى مدارسه الأولى، ولعل هذا الجهد الذى قام به

"النشار" كان أمام ناظري تلميذه د. "صبحي" الذي سلك طريقاً آخر لتنفيذ فكرته، ولكن يبقى للفكرة الملهمة دورها الذي لا يُنكر في التوجيه، حتى وإن اختلفت البواعث والغايات، ويكفي أن نشير إلى أن الغاية الكبرى "للدكتور النشار" - ولا سيما في الجزء الأول من كتابه - كانت هي نصرة المذهب الأشعري الذي كان ينتسب إليه؛ بل كان يرى في نفسه أنه من أكبر دعائه وحماته؛ لأنه هو الذي يمثل الصرح الأشم الذي عاش خلال القرون معبراً عن الأصالة الفلسفية الحقة للفكر الإسلامي، وكان يرى أن الأشعري وتلاميذه الكبار الذين جاءوا من بعده هم الذين أنتجوا العلم الإسلامي، ووضعوا المنطق الإسلامي الذي سبقوا به المناطقة المحدثين، وقد بقيت الأشاعرة في عقول الملايين من المسلمين وفي قلوبهم؛ على حين اختلفت بعض الفرق الأخرى، أو هربت - كالمعتزلة - إلى مذاهب أخرى أشتاتاً مبشرة^(٦) ولم يتفق "د. صبحي" مع أستاذه فيما ذهب إليه من نصرة للأشاعرة؛ بل إنه سلك مسلكاً آخر دافع عنه بقوة، ونصره بجهد علمي فائق، سعى به إلى إثبات مكانة المعتزلة وجدارتها بأرفع المنازل في الفكر الإسلامي، كما سنوضح بعد قليل.

ولا يفوتنا - قبل أن ندخل في تفاصيل هذه المسألة - أن نشيد بهذه السمحة الفكرية التي تحلى بها "النشار" والتي مكنت "د. صبحي" أن يعبر عن رأيه بوضوح، وأن يكتب بعض ذلك تحت إشراف أستاذه "النشار" نفسه، غير متهيب من سطوة، أو فرض للرأي، أو حجر على الفكر، ثم أن نشيد - في الوقت نفسه - بهذه الشجاعة النفسية التي تحلى بها "د. صبحي" في إعلانه لرأيه، غير هيب ولا وجل، وهاتان الصفتان العظيمتان: السمحة الفكرية والشجاعة النفسية من أعظم الأسباب التي تؤدي إلى الارتقاء بالعلم، وتحرره من الاستبداد بالرأي، وجمود الفكر، وتحويل الأساتذة إلى أباطرة يستعلون على المناقشة، ويدعون لأفكارهم العصمة، وتحويل الباحثين إلى أشباه للبيغاوات، يكررون أقوال الأساتذة دون اقتناع، ويتعاملون معها بقداسة

تحرّمهم من التفكير، والإبداع، والإضافة العلمية، ولقد كان موقف "النشار" موضع ثناء تلميذه الذي أهدى إليه كتابه "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي"، وقال في إهدائه مخاطباً أستاذه: "لقد تحليت بتواضع العلماء وسعة تفكيرهم، حين أجزت هذه الرسالة للمناقشة، ثم رحبت بنشرها، مع ما فيها من اتجاهات وآراء تخالف اتجاهاتك وآراءك، وما أعلنته في كتبك، إلى الأستاذ الدكتور على سامي النشار. كتعبير عن إكبار وتقدير"^(٧) وإنه - بالفعل - لموقف حقيق بالثناء، وما أخرج البحث العلمي، بصفة عامة، والبحث الفلسفي بصفة خاصة إلى سيادة هذه التقاليد وشيوعها، لما يترتب عليها من نهضة علمية، وأصالة فكرية، ورقى عقلي. ثم لا يفوتنا كذلك أن نشير إلى أنه في رحاب هذه المدرسة، واستمراراً لعطائها في مجال الدرس الفلسفي، والفرق الكلامية جاء الإسهام العلمي الكبير للدكتور "عبد الفتاح فؤاد" متمثلاً فيما كتبه عن الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية في كتاب ضخيم يزيد على ألف صفحة في قسمين: درس في أولهما السلفية، والأشعرية، والماتريدية، والظاهرية، ودرس في القسم الثاني منهما: الخوارج، والزيدية، والإباضية^(٨).

ولعل العناية بعلم الكلام ومدارسه، وتقديم أمثال هذه الدراسات المتكاملة عنه هو من عطاء مدرسة الإسكندرية للفلسفة الإسلامية، وبخاصة في مجال علم الكلام.

وإذا كان الدكتور "صبحي" يعتز بعلم الكلام وأصالته في تمثيله للعقلية الإسلامية، ويعتد بما ظهر فيه من مدارس تدل على خصوبة الفكر الإسلامي، وازدهار حضارة الإسلام، التي لم تكن فيها سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الرأي، كما ظهر في حضارات أخرى^(٩) - إذا كان الأمر كذلك فإن المعتزلة - بصفة خاصة - تحتل لديه مكانة لا تدانيها مكانة، ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب، أو أنها تمثل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط؛ بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان

ازدهارها"، وهو لا يعنى بذلك أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد المطاعن التي قام بها أتباع الديانات الأخرى، أو الزنادقة في الهجوم على الإسلام، بل إنه يعنى - فضلاً عن ذلك - أن هناك خصائص حضارية تربط بين المعتزلة والحضارة الإسلامية في ازدهارها، أو تدهورها والمخطاطها؛ "بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان في أوج الحضارة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الإسلامية قد اقترن بتدهور هذه الحضارة، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأيه فرقة كلامية أخرى، فهل كان ذلك محض مصادفة؟" ^(١١) ولقد يمكن القول هنا إن ازدهار حضارة أو انهيارها يخضع لعوامل كثيرة: ثقافية، وسياسية، واقتصادية، وفكرية، وهي عوامل تختلف في تأثيرها في مسيرة هذه الحضارة أو تلك، وربما كان بعضها أقوى تأثيراً من بعض، وعلى سبيل المثال قد تضعف الدولة في الجانب السياسى أو العسكرى؛ على حين يزدهر الفكر فيها ازدهاراً ملحوظاً.

وعندما ضعفت قوة الدولة العباسية، وانهارت قبضتها على الأقاليم التابعة لها، ظهرت عواصم ثقافية متنوعة في هذه الأقاليم، احتضنت فلاسفة، وأدباء، وشعراء، وفقهاء، وعلماء كلام، وأصوليين. وفي ظل التفكك والضعف الذى خضعت له بعض هذه الأقاليم ظهر أمثال ابن حزم، والغزالي، وابن رشد، وابن تيمية، والشاطبي، وابن خلدون، والعنصر الثقافى أو العامل الفكرى عنصر مهم من عناصر ازدهار الحضارة؛ لكنه ليس هو العنصر الوحيد فيها، كما أن المعتزلة لم يكونوا وحدهم الممثلين لهذا الازدهار الحضارى؛ فلقد كانت الحضارة الإسلامية - في عهد قوة المعتزلة - تموج بألوان من الازدهار في مجال العلوم الإسلامية، والعربية، والترجمة من اللغات الأخرى، وكانت العقول الإسلامية تفصح عن هذه الروح الفتية التي تتجلى في سائر جنبات حياتها، وفي سائر فروع الثقافة فيها، ولعل الأمر في هذا الربط بين المعتزلة - دون سواهم، وبين الحضارة الإسلامية صعوداً وهبوطاً - لا يخلو من شئ من المبالغة، دون أن يعنى هذا رفض

الفكرة من أساسها، أو في بعض تفصيلاتها؛ فالإعلاء من شأن العقل والعناية بالأخلاق، والوقوف في وجه الغنوصية، والباطنية، وبعض الاتجاهات الصوفية، والتأكيد على قيمة الإنسان، وإرادته، ومسئوليته عناصر من شأنها أن تضخ روحاً من الحياة، والقوة، والفاعلية في الحضارة التي تشيع فيها، والعكس صحيح أيضاً. وبهذا، تتوازن النظرة إلى دور المعتزلة في مسيرة الحضارة الإسلامية، دون اختزال أو إغفال للعناصر الأخرى التي تقوم عليها هذه الحضارة.

وتتضمن كتابات "د. صبحي" حديثاً متكرراً عن عناصر القوة في الفكر الاعتزالي، وكان من بينها تلك النزعة العقلية التي حرص المعتزلة على تأصيلها وتأسيسها، وهو يشيد بدورهم في نشأة علم الكلام، وتحديد موضوعاته، ووضع أساليب الجدل فيه، كما يثنى على جهودهم في الذود عن الإسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى، ومن الزنادقة^(١١)، ولا يقل عن ذلك أهمية - على المستوى الداخلي - وقوفهم في وجه الاتجاهات التي تُروّج للتفسيرات الغيبية التي تنتشر في عهود الالحطاط الفكري كالإيمان بتأثير الجن على الإنسان^(١٢).

وكان من أهم الخصائص الحضارية التي ارتبطت بفرقة المعتزلة أكثر من غيرهم أن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانوا من الموالي، وهذا يدل على أن مبدأ المساواة الذي دعا إليه الإسلام قد تحقق في الحضارة الإسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة؛ بل من الطبقات الدنيا^(١٣)، وكان مما ركز عليه في حديثه عنهم أنهم عنوا عناية بالغة بإبراز المضمون الأخلاقي للدين، وذلك بالربط المحكم بين أصولهم الخمسة والأخلاق؛ فأصولهم الخمسة - ما عدا التوحيد - تتجه وجهة أخلاقية واضحة، ويظهر هذا جلياً في أصل العدل، وما يندرج تحته من موضوعات كإثبات حرية إرادة الإنسان، ومسئوليته عن أفعاله، سواء أكانت مباشرة

أم متولدة، ثم لا تخلو الأصول الأخرى من مضامين أخلاقية، ويظهر ذلك في الوعد الوعيد، والمنزلة بين المنزلين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهي كلها أصول "لا تتضح الرابطة بين آراء المعتزلة فيها إلا على أساس قاعدة أقاموا عليها آراءهم: الدين ينطوي على مضامين أخلاقية"^(١٤)

وكانت دراسته لأرائهم الأخلاقية عاملاً من عوامل تحقيقه لأحد "الفروض" العلمية التي أوردها في مفتتح دراسته لهذه الآراء، وهو الفرض الذي يتساءل: هل يتعذر قيام فلسفة أخلاقية على غير النسق الذي وضعه أرسطو كما يذهب إليه بعض الباحثين في الأخلاق؟ وقد ناقش هذا الفرض مناقشة هادئة، ونقد هذه الفكرة نقداً علمياً رصيناً انتهى منه إلى إثبات إمكان قيام أخلاق على غير النسق الذي اختطه أرسطو، وقد كان هذا النسق موجوداً قبل أرسطو لدى سقراط وأفلاطون، ثم كان موجوداً بعد أرسطو، وبخاصة لدى "كانط" الذي كتب عن "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، وكانت دراسته محاولة مغلصة لبيان وجود هذا النسق لدى المعتزلة^(١٥)، وقد أوضح - في مواطن عديدة - من دراسته عناصر هذا النسق؛ بل أوضح سبقهم "لكانط" - الذي يعد من أهم فلاسفة الأخلاق في الفلسفة الأوروبية الحديثة - في كثير من الأفكار والمبادئ الأخلاقية^(١٦).

وإذا كانت معالم هذه الرؤية الخلاقية التي يتبناها المعتزلة للدين لم تلق حظها من الشهرة والتقدير، فإن ذلك يرجع - على نطاق الفكر الإسلامي - إلى ندرة في الكتب الاعتزالية التي تكشف عن آرائهم باللسنة مفكريهم؛ الأمر الذي دفع الباحثين إلى الاعتماد على كتب خصومهم من الأشاعرة، لمعرفة هذه الآراء، وقد حجب الخلاف والجدل كثيراً من معالم هذه الآراء، وخصوصاً ما يتعلق بالإرادة الإنسانية، ومسئولية الإنسان عن أفعاله، والحرية الممنوحة له من أجل تحقق إرادته ومسئوليته، والحرية هي مسلمة الأخلاق الأولى^(١٧)، وبدونها لا يمكن الحديث عن مذهب ذي شأن في الأخلاق، وقد كان للمعتزلة

شرف القيام ببناء هذا المذهب، والذي يتفق مع الكرامة الإنسانية من جهة، ثم هو يدفع عن الإسلام - من جهة أخرى - تهمة الجبر التي ألصقها به المستشرقون، "ولقد كان المعتزلة - وحدهم - قادرين على رد هذا الاتهام؛ ولكنهم أصبحوا في قفص الاتهام، لأنهم أعلنوا حرية الإنسان"^(١٨).

ولم يكن هذا الإعجاب لفكر المعتزلة، والحرص البالغ على بيان أصالته، ومواطن القوة فيه - بمانع من أن يقف منه "د. صبحي" موقفاً نقدياً تجاه بعض آرائه، وهذا دليل على الموضوعية والإنصاف عنده، وعلى تمكن الملكة النقدية - التي هي من خصائص الموقف الفلسفي - في فكره. وهو لا يطبق هذا الموقف النقدي على المعتزلة وحدهم؛ بل إنه يستصحبه في دراساته كلها - وهو يعبر عن هذا بقوله: "التزمنا في نقد كبار مفكري الإسلام بالقول المأثور عن الإمام علي: اعرف الرجال بالحق، ولا تعرف الحق بالرجال. اعرف الحق تعرف أهله"؛ وهو يعلل لذلك بقوله: "فكل يؤخذ من كلامه ويترك، إلا رسول الله فيما بلغ عن ربه"^(١٩).

وقد تعدد نقده لبعض آراء المعتزلة، ووصف بعض هذه الآراء بأنه غير مقنع، وأنه يمثل نقطة ضعف في نظريتهم^(٢٠)، كما وصف قول المعتزلة بالتفسير الغائي الأخلاقي في تفسير الظواهر الكونية، ولكل ما يحدث في الكون من أحداث، بحيث لا يقع في الكون شيء عبثاً بأن هذا القول يصلح في النظرة الكلية إلى العالم والإنسان؛ ولكن ثغرات المذهب تتضح في التفاصيل أو الجزئيات، وقد كان أجدى على المعتزلة أن يذهبوا إلى القول بأن الله ما في ذلك كله حكماً خافية، ولكنهم أتعبوا أنفسهم وعقولهم بمحاولة تفسير كل شيء؛ فأعوزهم الدليل في بعض الأمور^(٢١)، وهو يوافق الشهرستاني في نقده لرأيهم في التحسين والتقبيح^(٢٢).

وإذا كان المعتزلة قد عُرِفوا بأنهم أكثر الفرق الكلامية عناية بالعقل واستناداً إليه، واعتماداً في تأسيس مذهبهم عليه؛ فإنه يؤخذ عليهم - في

رأيه - أنهم حين دانت الدولة بمبادئهم لم يفرقوا بين درء الفكر الأخلاقي، وبين اضطهاد المخالفين لهم في الرأي، فكان لبطشهم شهداء ومضطهدون، أثاروا عطف الناس، وعلى رأسهم: الإمام أحمد بن حنبل، ومن ثم لحقتهم وصمة التعصب، وكان أجدر بهم - باعتبارهم عقليين أحراراً أن يكونوا رواد حقيقة، ودعاة أخلاق^(٢٣) وقد وُصف موقفهم هذا بأنه نوع من الخطأ القاتل، ولم يكن ذلك راجعاً - فحسب - إلى أن ممثلي "حرية الفكر" قد مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأي، وذلك من التناقضات المقتضية للانهيار؛ بل إن ذلك يرجع أيضاً إلى أنهم مارسوا ذلك مع إمام جليل من أئمة الفقه، ومن ثم كان رد الفعل ضدهم من العامة، لا من السلطة فحسب - منذ عهد المتوكل - جارفاً^(٢٤)، ثم إن المعتزلة - على الرغم من غلبة الطابع العقلي على فكرهم - عجزوا عن مواجهة فلاسفة الإسلام؛ بل إن ذلك كان مهمة فرقة أخرى هي الأشاعرة، الذين نهضوا للقيام بهذه المهمة على يد حجة الإسلام الغزالي (٥٠٥هـ) الذي استطاع أن يجادلهم؛ بل بحسب تعبير "د. صبحي" استطاع أن يقطعهم، بل أن يجهز عليهم فيما يخالف عقيدة الإسلام^(٢٥)

وهكذا تضمنت دراسات "د. صبحي" لفكر المعتزلة وجوهاً كثيرة من النقد، التي ألحنا إلى بعضها فيما سبق، وهو يضيف إليها أسباباً أخرى أدت إلى أفول نجم المعتزلة وخسوف شمسها، بعد أن كانت تتصدر ساحة الفكر الإسلامي، وتنهض بعبء الدفاع عنه^(٢٦).

غير أن هذا كله لم يحل بينه وبين تأكيد قضيتين على قدر كبير من الأهمية:

١ - إنه لا يصح وصف المعتزلة بالكفر، أو تشبيههم بالجوس بسبب بعض الأقوال التي قالوها، وقد يمكن أن يوصفوا بأنهم أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل في أفعال الله تعالى، ودفعهم ذلك إلى حد

محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء، وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون، ومجرى القضاء فيه^(٢٧)؛ لكن لا يصح تكفيرهم كما وقع في بعض ما كتبه عنهم الإمام أبو الحسن الأشعري^(٢٨)، وقد سار على الدرب نفسه - وإن يكن بصورة أكثر حلة - عبد القاهر البغدادي الذي وصفه بما أسماه التسلط العقائدي أو الفكري الذي ظهر في عرضه لأراء المعتزلة، والذي انتهى به إلى أن يقول: اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه ... وأنواع كفرهم لا يحصيها إلا الله تعالى، وقد اختلف أصحابنا فيهم؛ فمنهم من قال: حكمهم حكم المجوس.. ومنهم من قال: حكمهم حكم المرتدين^(٢٩) ثم أوجب على السلطان قتلهم، شأنهم في ذلك شأن أهل الأهواء، وبين أنه لا يجوز أكل ذبائحهم، ولا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم، فإن عقد العقد فالتكاح مفسوخ، وإن اعتقدت المرأة اعتقادهم حرم نكاحها، كذلك لا يصح الصلاة خلفهم، ولا الصلاة عليهم إذا ماتوا، ثم يضيف إلى هذا كله أن من شك في كفر أهل الأهواء فهو كافر^(٣٠).

وقد أوضح "د. صبحي" أن من بين العوامل التي ساعدت على شيوع مثل هذه الأحكام الخطيرة في حق المعتزلة وأمثالهم اختفاء كتب المعتزلة التي كانت يمكن أن تعلن حقيقة أقوالهم؛ فكانت تلك الصورة القائمة التي لمحج الأشاعرة في طبعها في أذهان الناس عن المعتزلة، وربما غيرها من الفرق وبخاصة الشيعة والخوارج^(٣١)، وتختلف هذه الصورة عن الصورة الأخرى التي يقدمها المعتزلة لأنفسهم؛ فهم يسمون أنفسهم أهل التوحيد والعدل، وها هو الخياط يقول: هل على الأرض أحد ردّ على الدهريين سوى المعتزلة كما إبراهيم النظام، وأبي الهذيل، ومعمار، والأسواري، وأشباههم؟ وهل عرف أحد صحيح التوحيد، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب.. ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهريين والثوية سواهم؟^(٣٢) ثم كان لهم دور الريادة في الرد على أتباع الديانات الأخرى ممن وجهوا سهام نقدهم،

وشبهاتهم إلى الإسلام، وكان مما كتبوه رسائل في الرد على النصاري، وفي تثبيت دلائل النبوة، وفي الرد على اليهود في إنكارهم لنبوة الرسول ﷺ، وكان لأبي الهذيل العلاف فضل إفحام أصحاب هذا الرأي^(٣٣).

وقد كان ينبغي لهذه الجهود وأمثالها أن تكون عاصماً لهم قذفهم بالكفر، حتى وإن سلكوا في النظر مسلكاً غير الذي سلكه من كان أقرب منهم إلى السنة وأتباع السلف، وكان يمكن أن يوصفوا بالخطأ أو نحوه من الأوصاف التي لا تنال من عقيدتهم، لاسيما وأن شريعة الإسلام تحذر من التكفير، وتغلق الأبواب في وجهه إلا أن يكون كفراً بواحاً ثابتاً ببرهان قاطع لا يحتمل رداً ولا تأويلاً، ولقد كان هذا المسلك هو الذي يتفق مع سمحة الإسلام، والبعد عن الأخذ بالمظنة أو الشبهة، وهو المسلك الذي اتخذه مفكرون آخرون كانوا أكثر تسامياً وسعة صدر، وظهر ذلك لديهم في الحديث عن الصفات الإلهية التي هي من أهم مسائل علم الكلام، وقد اختلفت الآراء حولها إثباتاً أو نفيّاً أو تأويلاً، ووصل الأمر ببعض المختلفين فيها إلى إطلاق أحكام التكفير على مخالفهم، لكن فريقاً ممن بحثوا هذه المسألة أحسوا بخاطر التكفير ونتائجه، ومن هؤلاء عز الدين بن عبد السلام الذي دعا إلى أن يعذر المسلمون بعضهم بعضاً في اختلافهم حول الصفات؛ لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوف^(٣٤)، وابن تيمية الذي قال: "وكل من أظهر الإسلام، ولم يكن منافقاً فهو مؤمن، له من الإيمان بحسب ما أوتي من ذلك، وهو ممن يخرج من النار لو كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان. ويدخل في هذا جميع المتنازعين في الصفات والقدر، على اختلاف عقائدهم. ولو كان لا يدخل الجنة إلا من يعرف الله كما يعرفه نبيه ﷺ لم تدخل أمته الجنة، فإنهم - أو أكثرهم - لا يستطيعون هذه المعرفة؛ بل يدخلونها وتكون منازلهم متفاضلة، بحسب إيمانهم ومعرفتهم"^(٣٥).

وقال أبو إسحاق الشاطبي: إن من أشد مسائل الخلاف بين الفرق الكلامية مسألة إثبات الصفات، حيث نفاها، وأثبتها من أثبتها، وينبغي

الحذر في حكم كل من الفريقين على الآخر؛ "فإننا إذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين، وجدنا كل واحد منها حائماً حول حمى التنزيه، ونفسى النقائص، وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، وإنما وقع اختلافهم في الطريق، وذلك لا يخل بهذا القصد في الطرفين معاً"، ولهذا دعا إلى جعل الاختلاف الواقع في هذه المسألة مثيلاً للاختلاف الواقع في مسائل الفروع التي لا يقع التكفير بالاختلاف فيها"^(٣٦).

ولحن نجد في كلام الغزالي ما يمكن أن يكون تعليلاً لهذا الموقف، يقول: "لأن الخطر في البحث عن الصفات عظيم، وعقباته كثود، ومسالكه وعرة، والعقول عن درك جلال الله تعالى قاصرة... وما ذكره الباحثون ببضاعة عقولهم مضطرب"^(٣٧)، ولهذا ينبغي عدم المجازفة بالتكفير في مثل هذه المسائل العويصة، خشية الوقوع في حباله؛ لأن من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما". وقد ارتضى "د. صبحي" هذا الموقف، وصوبه ودعا إليه.

٢ - ذهب الدكتور "صبحي" إلى "أنه مع التسليم بكل ما أخذ على المعتزلة من إسراف، سواء في الفكر أو في العمل، فإن تجديد الفكر الإسلامي لا يكون إلا ببعث تلك الروح الوثابة التي تميز بها فكر المعتزلة حتى ندفع عن الإسلام عادية مذاهب معادية، كما دفع الاعتزال عن الإسلام عادية أديان مخالفة"^(٣٨)، وهو يرى أن الظروف التي أدت إلى ازدهار أفكار المعتزلة في القرن الثالث الهجري قد عادت من جديد؛ بل لعلها الآن أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من جديد؛ "فإن الفكرة الدينية عامة، والإسلام خاصة، تواجه تيارات عاتية من المذاهب الفلسفية المعادية للدين، لاستئصالها من قلوب المعتدين".

ولعله كان يستحضر هنا تلك التيارات المادية التي أدى إليها التقدم العلمي في مجال العلوم الكونية، والطبيعية، وعلوم الحياة، حتى إن بعض العلماء في هذه الفروع أصبح يتحدث عن عدم حاجة الكون إلى إله؛ لأن كل

شئ في الوجود يمكن تفسيره - من وجهة نظرهم - تفسيراً مادياً خالصاً. ووصل الأمر بأحد ممثلي هذا الاتجاه - وهو عالم الفلك الفرنسي لابلاس (١٨٢٧م) أن يبنى تصوره لبناء العالم على هذه الفكرة في كتاب سماه: "نظام العالم". وعندما قدمه إلى نابليون، سأله نابليون: وأين موضوع الله في هذا النظام، فأجاب بكل غرور وصلافة: سيدي لست في حاجة إلى هذا الفرض" (٣٩).

وساعدت نظريات التطور التي ظهرت في القرن التاسع عشر، ولاسيما نظرية دارون (١٨٨٢م) على دعم هذا الموقف الإلحادي الرافض للدين، والألوهية، والوحي، والنبوة، وشاركت في ذلك فلسفات وأيديولوجيات كالفلسفة الماركسية ونحوها، ودعوات إلى العلمانية، والعولمة، والتفكيكية، والتاريخية، والحداثة وما بعدها، وهذه الدعوات وأشباهاها تقتضي تطويراً في الأدلة والوسائل لمواجهة، وصيانة العقيدة من أخطارها، وقد كان للمعتزلة تجربة سابقة في جدال الملاحلة، وأصحاب العقائد المخالفة، وكان لنزعتهم العقلية أثر بالغ في قدرة هذه التجربة على الصمود في وجه هذه الهجمات الضارية على العقيدة، ومن ثم كانت تجربتهم صالحة للإفادة منها، واستخلاص عناصرها الجوهرية التي يمكن تطويرها، والانتفاع بها في الظروف الجديدة التي يواجهها الإسلام في العصر الحديث.

وقد سبق إلى مثل هذا الرأي د. محمود قاسم الذي قال: "إن نهضة البلاد الإسلامية في العصر الأخير تتسم بعروة فكرة الاعتزال المعتدل، وتمجيد العلم، والعناية بالفلسفة" (٤٠). ويرى "د. صبحي" أنه ليس بين مذاهب المسلمين من له القدرة على الصمود ومواجهة هذه التيارات إلا النزعة العقلية للاعتزال (٤١). ولم يكن خافياً على "د. صبحي" ما لفكر الأشاعرة من انتشار، واستمرار، واستقرار، وهو أوضحته مقالة الإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي عرض الاتجاهات والمذاهب السائدة في العالم الإسلامي، ثم بين أن النهضة الحديثة لعلم الكلام تقوم على نوع من

التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية، ثم أضاف إلى ذلك قوله: "ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال - إلى اليوم - لمذهب الأشاعرة"^(٤٢)؛ إن ذلك لم يكن خافياً على "د. صبحي"، ولا سيما أنه تلميذ "د. النشار" الذي يصف المذهب الأشعري بأنه "الصرح الأشم الذي عاش خلال القرون، وما يزال يعيش ظافراً على كل المذاهب، عالياً على كل العقائد، باقياً ما بقيت الدنيا، حتى يرث الله الأرض ومن عليها"، ثم يذكر أن "الأصالة الحقة الفلسفية إنما لمجدها في المذهب الأشعري، في عقيلة أبي الحسن الأشعري، وفي عمل تلامذته من بعده.."^(٤٣)، ولكن الدكتور "صبحي" يقول على الرغم من هذا كله: "إن استئثار الفكر الأشعري بحق تمثيل عقيلة الإسلام قد كان فيه من الضرر بأكثر مما كان فيه من الخير"، ثم يقول: "أريد أن أخلص من ذلك إلى أن أية دعوة لتجديد الفكر الإسلامي لابد أن تتجاوز فكر الأشاعرة، حتى لا يكون مصيرها التعثر... وكيف يتسنى لها النجاح في ظل الاعتقاد بنظرية الكسب وتكليف مالا يطلق، وأن أفعل الله ليست معللة بأغراض لمصالح العباد؟"^(٤٤)، ولا تخلو هذه الدعوات - على اختلافها - من نزعة مذهبية واضحة، وهي نزعة لا تخلو من قليل أو كثير من التعصب الذي يجعل الحق والخير والكفاءة في جانب واحد، على حين يخلو الطرف الآخر من كل نصيب منها.

ويمكن القول هنا أن علماء الكلام والعقيلة - معتزلة، أو شاعرة، أو سلفاً أو ما تريدين - لن يتمكنوا من مواجهة المخاطر التي توجه إلى الإسلام عقيلة، وشريعة، وأخلاقاً، وتاريخاً، وهم ينتسبون إلى عصبية قديمة؛ بل لابد أن يعملوا على تكوين جبهة تُصب فيها كل جهودهم، دون وقوع في أسر العصبية القديمة والانتماءات الضيقة. ولعلنا - ونحن في هذا المقام - نتذكر صنيعاً سابقاً، وموقفاً قديماً وقفه الإمام الغزالي عندما قام بدراسته النقدية الهامة للفلسفة المشائية، وقد أخذ الغزالي على نفسه عهداً أن يفحص هذه الفلسفة ليري مواقع الصواب والخطأ فيها، وليحدد مواضع التعارض بينها وبين العقيلة الإسلامية.

وأوضح الغزالي أنه استعان في دراسته ونقله لتلك الآراء الفلسفية بكل ما وصل إليه من أقوال سابقيه، دون التفات إلى انتماءاتهم المذهبية العقائدية، وهو يكشف عن هذه الخطأ العلمية قائلاً: "فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه ... بإلزامات مختلفة، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية؟ ولا أنتهض ذاباً عن مذاهب مخصوصة؛ بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء (أى الفلاسفة) يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد" (٤٥).

وما أحكم هذه النصيحة، التى تتبرأ من التمذهب الضيق، والعصبية، ويؤدى الأخذ بها إلى تناسى الخلافات، واجتماع الكلمة، تحت راية الدفاع عن العقيلة الإسلامية، وإذا كان الغزالي قد أحس الحاجة إلى تكامل الجهود لتحقيق هذه الغاية النبيلة، فنحن الآن أكثر حاجة إليها بسبب ما يتعرض له الإسلام من هجوم شرس هذه الأيام.



وبعد، فهذه صفات يسيرة تعرض لبعض جهود "عالمنا الكريم"، أرجو أن تفى ببعض حقه، وأن تعرف ببعض جوانب فكره، أتقدم بها - مع ما فيها من إيجاز وقصور - سائلاً الله عز وجل أن يلحقه بالصالحين، وأن يجعله من المقبولين، وأن يحشره مع النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً. والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

- (١) انظر: التصوف: إيجابياته وسلبياته، دار المعارف ١٩٨٤، ص: ١٠٥.
- (٢) المرجع السابق، ص: ١١، ٦٠، ٦١، ٧٠، ٧٦، ولكن ذلك لم يمنعه من الإشارة إلى بعض ما في التصوف من إيجابيات، (انظر المرجع نفسه: ١٦، ١٧)، والفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي في دار المعارف ١٩٦٩، ص: ٣٥، ٢٠٣، ٢٧٢، ٢٧٣، ومواضع أخرى. وتجدر الإشارة إلى أن موقف الصوفية من العلم والعقل يحتمل وجهات أخرى من النظر، لكن الحديث عنها يحتاج إلى مجال أوسع من هذا المجال.
- (٣) انظر: في علم الكلام: المعتزلة، مؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية ط٤، ١٩٨٢ ج١، ص: د.
- (٤) المرجع السابق، ص: ج.
- (٥) المرجع السابق: الموضع نفسه.
- (٦) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧ ج١-٨/ ٥٢٢ - ٥٢٤، وقد قال هذا في سياق نقله لجهود أستاذنا د. محمود قاسم في انتصاره لابن رشد للمعتزلة، فيما كتبه عن ابن رشد في دراسته للدكتوراه بجامعة السريون بباريس، ثم ما كتبه عنه في مصر بعد عودته، ثم فيما كتبه عن علم الكلام ومدارسه، ولاسيما المعتزلة في مقدمته النقدية الهامة التي صدر بها تحقيقه لكتاب: "مناهج الأدلة لابن رشد".
- (٧) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٧.
- (٨) طبعته دار الوفاء بالإسكندرية ٢٠٠٢، ٢٠٠٣م، وقد كتبه بروح علمية موضوعية منصفه تنأى عن التعصب، وتنتهى عن القسوة، والغلظة، والتكفير للخصوم، وتدعو إلى التقارب، واجتماع الكلمة، ووحدة الأمة الإسلامية كي تتمكن من الدفاع عن دينها الذي تتجه إليه سهام الخصوم. وقد خلا الكتاب من دراسة خاصة بالمعتزلة، لأنه شرط على نفسه أن يدرس الفرق التي لها اتباع حتى اليوم. (انظر مقدمة الكتاب ٢٠٠٩).
- (٩) انظر: المعتزلة، مرجع سابق، ص: ج، ٢٠٨ - ٢١١، ٣٣٤، ٣٤٠، ومواطن أخرى.
- (١٠) المعتزلة، ص: ١٠٠، وانظر الفلسفة الخلقية، مرجع سابق، ص: ٤١، ٤٢. ويتفق "د. صبحي" في موقفه من المعتزلة، في جملته وفي كثير من تفاصيله مع الموقف الذي سبقه إليه أستاذنا الدكتور محمود قاسم الذي دافع عنهم دفاعاً مجيداً؛

لأنهم الذين بدأوا بالدفاع عن الإسلام ضد موجة الغنوصية، وأن رأيهم في أفعال العباد يمثل وجهة نظر أخلاقية لا غبار عليها، ثم هو متسق مع آيات كثيرة في القرآن، وأنهم أكبر مفكرى الإسلام، وأن الإساءة إليهم تسعى إلى الإسلام نفسه. وأن النهضة مرتبطة بعودة فكرة الاعتزال، وأنهم أقرب إلى السلف - في بعض المسائل الهامة من بعض الفرق الأخرى، وأن الماتريدية مثلهم أو أقرب إليهم من الأشاعرة وهكذا، وهي مسائل سنرى نظائرها في فكر "د. صبحي". (انظر: مقلمة د. محمود قاسم لكتاب "مناهج الأدلة لابن رشد"، الأجلو المصرية، ط ٣/ ١٩٦٩ في مواطن عديدة منها ٥، ٦، ٣٩، ٤٠، ٧٣، ٧٩، ١٠٧، ١٢٣، وانظر تعليق د. النشار على هذا في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٥٢٢ - ٥٢٤).

- (١١) المعتزلة ٣٦١، ٣٦٢، وانظر ١٠٧، ١٠٨، والفلسفة الخلقية، ص: ٤١.
- (١٢) المعتزلة، ص: ١٠٠.
- (١٣) المرجع السابق، ص: ١٠٠.
- (١٤) المرجع السابق، ص: ٣٦٢.
- (١٥) الفلسفة الخلقية، ص: ١٩ - ٢٣، ثم ص: ٢٧، ٢٨.
- (١٦) انظر المرجع السابق، ص: ١١٥، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٥١، ١٥٤، ١٦٣، الخ.
- (١٧) المرجع السابق، ص: ١٦٤.
- (١٨) المرجع السابق، ص: ١٧٨، وهو يشير إلى خصومه الأشاعرة للمعتزلة حول الفعل الإنساني، وإلى القول بالكسب الذي قال به الأشاعرة، وقد نقده نقداً شديداً، (انظر الموضع نفسه، ص: ٣٦٦، وكتابه عن الأشعرية، ص: ٦٢ - ٦٦).
- (١٩) التصوف.. مرجع سابق هامش، ص: ٥٨ بصفتي: ١٠٤، ١٠٥.
- (٢٠) انظر: الفلسفة الخلقية، ص: ٦١.
- (٢١) المرجع السابق، ص: ٨٨.
- (٢٢) المرجع السابق، ص: ١٤١.
- (٢٣) انظر المرجع السابق، ص: ١٩٥.
- (٢٤) المعتزلة، ص: ٣٦٠، وانظر كذلك، ص: ١٢٨، ١٢٩، ١٣٦، من الكتاب نفسه، وقد وصف آراء بعض كبار المعتزلة بأنها خطأ فاحش، وبأن آراءه ضعيفة وغير أصيلة، انظر: المعتزلة، ص: ٣٥٢، ٣٥٣.

- (٢٥) المعتزلة، ص: ٣٥٣، ٣٥٤. وهذا الحكم يمثل ما تحلى به من إنصاف، حتى لخصوم المعتزلة.
- (٢٦) انظر تفصيلات لذلك في كتابه المعتزلة، ص: ٣٦٠، ٣٦١.
- (٢٧) الأشاعرة: مرجع سابق، ص: ٢٧، وانظر كذلك، ص: ١١، ٢٦.
- (٢٨) المرجع السابق، ص: ٤٠، ٤١، ٤٦، لكنه يعترف - مع ذلك - بأن الأشعرى كان موضوعياً في عرض آرائهم في مقالات الإسلاميين.
- (٢٩) أصول الدين، طبع بيروت، ط ٢/ ١٩٨٠، ص: ٣٣٥، ٣٣٧ وانظر: الأشاعرة: ص: ٩٥.
- (٣٠) أصول الدين: ص: ٣٤٠، ٣٤٣، والأشاعرة، ص: ٩٥، ٩٦.
- (٣١) انظر: الأشاعرة، ص: ٩٦.
- (٣٢) الانتصار والرد على ابن الرواندي، طبع مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨، ص: ٥٣.
- (٣٣) انظر: مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين ط ٢ ١٩٩٧ الرحمن بدوي ١/ ١٢٣، ١٢٤. وانظر به خصوصاً مهمة تتحدث عن جهود المعتزلة في نصرة الدين، ص: ٤٧-٤٩، ص: ٨٤، ٢١٩ الخ.
- (٣٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت ١/ ١٧٢.
- (٣٥) مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع الرياض، بعناية هبد الرحمن بن قاسم ٥/ ٢٥٤، ٢٥٥.
- (٣٦) الاعتصام، دار عمر بن الخطاب، د.ت، ٢/ ١٨٧.
- (٣٧) إحياء علوم الدين، طبعة الحلبي، ٤/ ٢١٨.
- (٣٨) الأشاعرة: ص: ٣١٠.
- (٣٩) فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة د. على على ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ط ١/ ١٩٨٣، ص: ٢٢٢، ٢٢٣، وانظر: حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت ١٩٨٣، ٢/ ١٥٠، ١٥١.
- (٤٠) د. قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص: ٥، ٦، وانظر ص: ١٢٣.
- (٤١) الفلسفة الخلقية، ص: ٣٢٠.
- (٤٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٣/ ١٩٦٩، ص: ٢٩٥.

(٤٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١/ ٥٢٢، ٥٢٣.

(٤٤) الأشاعرة: ص: ٣٦٠.

(٤٥) تهافت الفلاسفة، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف - مصر - ط ٢/ ١٩٥٥، (ص: ٥٩، ٦٠ وانظر ٦٨، ٦٩).

مقدمة :

هذه دراسة مهداة للأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي"، واحداً من أهم المفكرين والباحثين في علم الكلام ليس في مصر وحدها، بل في الوطن العربي والإسلامي بأسره.

تعرفت بدايةً على "الدكتور صبحي" من خلال كتاباته الفكرية، وفي مقدمتها ما كتبه في علم الكلام بلجزائه: المعتزلة والأشاعرة والزيدية، وكتاب «الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية».

الحرية الإنسانية بين المعتزلة والشيعة الإثني عشرية

بقلم الأستاذ الدكتور
منى أحمد أبو زيد
أستاذ الفلسفة الإسلامية، ووكيل كلية الآداب
جامعة حلوان

وكان هذا النوع من الكتابات مختلفاً تمام الاختلاف عما تعودنا قراءته في كتب أخرى في علم الكلام؛ فقد امتازت هذه الكتابات بالوضوح، والفهم الكامل للفكرة الفلسفية، وسهولة عرضها، والأسلوب الشيق الرشيق الذي كتبت به، بالإضافة إلى الموقف النقدي من هذه الأفكار، واستعراض الحجج العقلية لكل فكرة، سواء في جانب التأييد أو جانب الرفض. مما جعل هذه المادة العلمية عسيرة الفهم عند الآخرين، مقبولة الفهم، وأكثر وضوحاً وقبولاً عند القارئ لكتابات "د. صبحي".

وكان هذا أول لقاء جمعي مع "د. صبحي"، لقاء فكري على صفحات مؤلفاته، التي رسمت لي من خلال صفحاتها أستاذًا كبيرًا في مكانته العلمية، بجانب توهم أنه متقدم في السن، ولكن فوجئت عند رؤيته أنه لم يكن متقدمًا في السن بالدرجة التي توحى بها كتاباته. وقد أعطاني هذا انطباعًا وثقة فيما بعد أن الإنسان قد يكون ذا قيمة علمية كبيرة، وهو ما زال في سن الشباب.

ويعود إلى "د. صبحي" فضل استيعابي لمادة علم الكلام، بل وشغفي الحقيقي بهذا العلم، على الرغم من أن دراستي في الماجستير والدكتوراه كانت تؤهلني للاهتمام بالفلاسفة وحدهم، وهو ما دفعني بعد ذلك للاهتمام بعلم الكلام، فـ "الدكتور صبحي" يرى أن الفلسفة كلها - فلاسفة ومتكلمين - هي علم جدل، وليس علم برهان^(١).

ومن أهم الدراسات التي لاقت عند "د. صبحي" إنصافًا واحترامًا، ورأيًا عادلًا في عرضها، الدراسات الشيعية، إذ كنا غالبًا ما نتعرف على آرائهم من خلال كتابات الخصوم، وهي في كثير من الأحيان كتابات غير موضوعية، تنسب إليهم ما ليس فيهم.

وأخيرًا وجدت في كتابات أستاذنا هذه النظرة العلمية المنصفة التي تثبت الرأي، وتدلل عليه من خلال أقوال الشيعة أنفسهم؛ فما نسبته إليهم، ودلل عليه هو من أقوالهم وكتاباتهم، فكان موقفه ليس موقف المسلم السني الذي يدافع عن مذهبه الديني، وإنما موقف العالم الباحث النزيه الذي يدرس الظاهرة الفكرية دراسة موضوعية. وكان هذا درس آخر استفدته منه، حتى أنني عندما درست مشكلة «الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثني عشرية» انتهجت نفس المنهج الذي تعلمته منه؛ فذكرت في مقدمة هذا الكتاب أن «المنهج النقدي يُعد مشكلة ذاتية للباحثة، حيث تنتمي إلى تيار فكري يخالف لتيار الشيعة الإثني عشرية، ومحاولة نقد هذه الفرقة من منظور أيديولوجي ذاتي شيء لا نرضى عنه»^(٢).

وتقديرًا لمكانة "د. صبحي"، ولما تعلمته منه في معرفة هذا العلم بشكل عام، وفكر الشيعة على وجه الخصوص، قمت بإهداء كتابي «الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثني عشرية» إلى سيادته. وكتبت في مقدمته «إلى أستاذ من الأعلام الكبار في الفكر الإسلامي الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي، لكمال الأستاذية فيه؛ فهو بالفعل قد اكتملت في شخصه صورة الأستاذ الكامل من خلال كتاباته، وصورة الإنسان الكامل بعد معرفتي به.

وعلى ذلك أهدي هذه الدراسة إليه، وهي دراسة تعرض لفكرة الحرية عند المعتزلة كما قدمها لنا "د. صبحي" من خلال كتابه «في علم الكلام، ج ١، المعتزلة» وكتاب «الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثني عشرية» والذي قمت بإهدائه إلى سيادته في حياته، والآن - وبعد رحيله - أهدي إليه هذه الدراسة.

* * *

المعتزلة والشيعة الاثنا عشرية.

الشيعة الإثنا عشرية من أتباع الأئمة الإثني عشر، وهم مجموعة من أئمة آل البيت من أبناء الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وزوجته فاطمة الزهراء رضي الله عنها أطلق عليهم أتباعهم «الأئمة المعصومون»، وأن لديهم العلم اللدني المنتقل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى علي وأبنائه. الموصون بالخلافة على أمة المسلمين دون غيرهم.

ويذهب "د. صبحي" إلى أن الإمامية تُطلق على فرقتين هما «الإثني عشرية، والإسماعيلية»^(٣)، وهؤلاء الأئمة هم: الإمام علي عليه السلام ثم ولده الحسن، ثم الحسين، ثم علي زين العابدين، ثم محمد بن علي الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى بن جعفر الكاظم، ثم علي بن موسى الرضا، ثم محمد بن علي التقي الجواد، ثم علي بن محمد الهادي، ثم الحسن بن علي العسكري، ثم الخلف القائم المهدي^(٤)

وأخذ مذهب التشيع قبل القرن الرابع وبعده في الانتشار، وكان موطنه الأصلي الكوفة، وفي القرن الرابع امتد إلى البصرة، وأصبحت شيعية بعد أن كانت عثمانية، وجاء القرن الخامس، وأصبح في البصرة ما لا يقل عن ثلاثة عشر مكانًا يتصل بذكرى عليٍّ، وكان يقدسها الشيعة^(٥)، وعاش الشيعة بوجه عام، والإثنا عشرية بوجه خاص، فترة من أزهى فترات وجودها، وهذا العصر على الرغم من كونه عصر تأسيس إلا أنه في الوقت ذاته عصر ذهبي للإثني عشرية.

وفي الوقت نفسه كانت المعتزلة تعيش - في المنطقة نفسها - فترة ازدهار فكري، والتقى الفكران: الاعتزالي والإثنا عشري، بل إن بعض علماء الشيعة الإثني عشر كانوا تلاميذًا للمعتزلة، ووضعوا ضمن طبقاتهم، وتأثروا بهم.

فقد ألف الشيخ الصدوق ابن بابويه (ت ٣٨١هـ) كتابه «العلل» على نفس منوال المعتزلة في تحليل كل شيء.

وتلاه الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) وتلمذ على يد شيخين من شيوخ الاعتزال، وتأثر ببعض آرائهما، بل إن اسمه «المفيد» أطلقه عليه أحد شيوخ المعتزلة، عندما كان يحضر مجلسه، وأجاب إجابة أعجبت الشيخ فسأله عن اسمه، فلجاب أنه «محمد بن النعمان»، فقال له الشيخ المعتزلي: بل إنه «المفيد». ومن هنا صار اسمًا يُعرف به.

ولمجد في كتابات «المفيد» وفي ثنائه مؤلفاته أسماء لبعض رجال المعتزلة الذين أجرى معهم محاورات.

وهناك أيضًا الشريف المرتضي (ت ٤٣٦هـ) وهو من شيوخ الإثني عشرية تضعه المعتزلة ضمن طبقاتها، في الطبقة الثانية عشرة، ونُسب إلى أصحاب قاضي القضاة عبد الجبار، وقيل إنه تتلمذ على يديه^(٦). وكان بينهما مجادلات، خاصة في موضوع الإمامة. وقد ألف المرتضي كتاب «الشافي في الإمامة» للرد على كتاب القاضي عبد الجبار في الإمامة، الجزء العشرين من «المغني».

ثم جاء بعده أبو جعفر الطوسي (شيخ الطائفة) (ت ٤٦٠هـ)، وكان له الموقف نفسه من المعتزلة، تأثراً ونقداً، وقدم تلخيصاً لكتاب المرتضي أسماء «تلخيص الشافي».

وإذا كان هناك خلاف بين المعتزلة والإثني عشرية في مسألة الإمامة، إلا أن هناك تقارباً شديداً بينهما في فكرة «الحرية الإنسانية»، وهو ما سنبينه من خلال فكرة الحرية كما عرضها "د. صبحي" في كتابه عن المعتزلة، وفي كتابي عن «الحرية عند الشيعة الإثني عشرية».

أصل العدل الإلهي عند المعتزلة والإثني عشرية :

ارتبطت الحرية الإنسانية بالعدل الإلهي، وأساس العدل يكمن في قيام الحرية، وتوافر مقوماتها لأفعال البشر من جهة، ومن جهة أخرى دقة الحساب، وإعطاء كل ذي حق حقه.

ويُعد أصل العدل أحد الأصول الأساسية التي تقوم عليها أصول الدين عند المعتزلة، فعندهم يُعد أصل العدل أحد الأصول الخمسة^(٧)، كما يُعد عند الإثني عشرية أيضاً أصلاً من أصولهم الأساسية، التي يقسمها «المفيد» إلى خمسة هي «التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد»^(٨).

أما الشريف المرتضي، فيقسمها إلى أربعة أصول هي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة^(٩)، وأحياناً أخرى يدمج هذه الأصول في أصليين فقط هما: التوحيد والعدل^(١٠)، ويرجع الأصلين الآخرين إلى أصل العدل، حيث يدخل النبوة والإمامة في أبواب العدل.

وهذا أيضاً ما قام به المعتزلة عندما ردوا ثلاثة من أصولهم الخمسة - وهي: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - إلى أصل العدل، لتعود أصولهم الخمسة إلى أصليين كبيرين هما: العدل والتوحيد^(١١).

هذا الاهتمام الزائد لدى كل من المعتزلة والإثني عشرية بأصل العدل دفع بعض الباحثين قديماً وحديثاً إلى نسبة كل فرقة إلى الأخرى، ونستشهد ببعض من هؤلاء:

♦ يذهب «المقرئزي» إلى أن مذهب الاعتزال نشأ تحت ظل الدولة البرهية - الشيعية - وفشت مقالات الاعتزال في صفوف الشيعة، وقلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي^(١٢) أي إثنا عشري.

♦ في حين يذهب آخر، وهو «المقدسي» إلى أنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة، وأكثر فقهاءهم على الاعتزال^(١٣)، وبرر ذلك بأن الشيعة قد وجدوا في بعض أقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدتهم في العدل والتوحيد.

♦ ويؤكد هذا «الذهبي» بقوله: «إن الرفض - أي الإثنا عشرية - والاعتزال تصادقا من حدود سنة ٣٧٠هـ»^(١٤).

وهذا ما أيده كثير من المعاصرين من أمثال «آدم متز» الذي رأى أن الشيعة هم ورثة المعتزلة من حيث العقيلة والمذهب^(١٥). وهو ما وافقه عليه مستشرق آخر هو «جولدتسيهر» عندما أكد الصلة بين الاتجاهين، وهو أمر لا سبيل إلى الشك فيه، فيقول: «يمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة»^(١٦)، ويتجلى هذا بشكل خاص في موقفهم من العدل، ولكن يكذبه موقفهم من الإمامة.

علاقة العدل الإلهي بالحرية الإنسانية:

إن معنى العدل عند أصحاب الحرية يعني ألا يحاسب الله الإنسان على فعل لم يفعله، يقول القاضي عبد الجبار: «لحق إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة»^(١٧).

والى المعنى نفسه يذهب الإثنا عشرية في تعريفهم للعدل. يفسر الشيخ الصدوق ابن بابويه العدل بقوله: «وأما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لا لك عليه»^(١٨)، فهم عندما وصفوا الله تعالى بأنه عدل وحكيم، رأوا أنه «الذي لا يفعل قبيحاً، ولا يخل بواجب»^(١٩).

وهنا يرتبط مفهوم العدل الإلهي بمذهب الحرية عند المعتزلة والإثني عشرية، ويظهر من خلال عنصرين أساسيين:

♦ الأول : أن الله لا يفعل القبيح.

♦ الثاني : أنه تعالى يفعل الواجب.

بالنسبة للعنصر الأول، يرى أصحاب مذهب الحرية أن الحسن والقبح عقليان، ولا يجوز عقلاً أن يفعل الله أفعال البشر القبيحة، ولا يجوز عقلاً أن يحاسبهم على ما لم يفعلوه، ولذا حرصوا على تنزيه الفعل الإلهي عن القبائح الصادرة عن أفعال البشر.

والعنصر الثاني: أن الله لا يفعل القبيح فقط، بل يفعل الواجب، والله يعامل البشر لا بمبدأ الواجب فقط، بل بما هو أفضل من الواجب، وهو مبدأ التفضل والجود والكرم، أو ما خصه عنهم "د. صبحي" باللفظ الإلهي^(٢٠).

تتحدد الحرية الإنسانية بقدر تمتع الإنسان بالقدرة على الفعل، وبقدر ما يكون الإنسان فاعلاً ومحدثاً وخالقاً لما يصدر عنه من أفعال، تتحدد قيمة حريته.

وقد اختلف الإثنا عشرية عن المعتزلة في مفهوم خلق الأفعال، فينسب الشيخ المفيد مذهب التفويض* إلى معتزلة البصرة الذين أطلقوا على العباد أنهم خالقون لأفعالهم^(٢١)، فكان لفظ «خلق» الإنسان لأفعاله تعني عنده التفويض.

* التفويض هو رفع الحظر عن الخلق في الأفعال، والإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال، أي أن الإنسان يفعل بمشيئة مطلقة غير مقيدة، أو محدة بأي سلطة كانت.

والشيخ المفيد - تحت تأثيره مجتزلة بغداد - يرى أن الإنسان يحدث أفعاله، ولكنه لا يخلقها. أما الشريف المرتضي، فيعترض على هذا التحديد لأنه - من جانب آخر وتحت تأثير معتزلة البصرة - يرى لا مانع من إطلاق لفظ «الخلق» على أفعال الإنسان، وإن كان يتفق مع المفيد على أنه لا يصح أن يكون الإنسان مفوضاً في أفعاله، لأنه ليس مستقلاً استقلالاً تاماً عن الله.

ولكننا نرى أنه لا يصح نسبة مذهب «التفويض» إلى معتزلة البصرة، بل التفويض يُنسب إلى أحد طوائف القدرية، ممن أطلق عليهم لفظ «المفوضية»، ويصفهم الملطي قائلاً: «إن المفوضية زعموا أنهم موكلون إلى أنفسهم، وأنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذي يذكرونه دون توفيق الله وهداه»^(٢٢).

ومن المعلوم أن المعتزلة تأخذ بفكرة التوفيق والخذلان والهداية، وغيرها لإثبات الفاعلية الإلهية بجانب الفاعلية الإنسانية.

وتؤكد المعتزلة والإثنا عشرية على أن الإنسان هو الفاعل لأفعاله، والدليل على ذلك أمرين: الأمر الأول: إضافة الأفعال إلى الإنسان. الأمر الثاني: وجود المدح والذم.

بُني الأمر الأول على صحة وجود القصد والعزم والإرادة، وأن في أفعال الإنسان قبائح لا تصح أن تصدر عن الله، كما سبق وذكرنا. والأمر الآخر وجود المدح والذم الذي يدل على أنها مخلوقة للإنسان وليس لله، لأنها لو كانت أفعال الإنسان هي خلق الله لما توجه «الذم والمدح» على قبحها وحسنها إلى العباد»^(٢٣).

علاقة الفعل الإنساني بالقضاء والقدر:

بنى الباحثون في الفعل الإنساني موقفهم على أساس تصورهم للعلاقة بينه وبين القضاء والقدر. فبعضهم وجد تضاداً في أن يكون هناك قضاء سابق، وقدر محتم، وإقرار بالحرية الإنسانية، فنفوا الحرية آخذين بمذهب الجبر. وهناك

من رأى أن هذا التضاد لا يعني الحتم على الأفعال الإنسانية، فأقر بالحرية والتفويض، وهناك طرف ثالث حاول المزاوجة بين الجبر والتفويض.

ولا يعتبر القضاء والقدر مشكلة إلا إذا نظرنا إلى جانب واحد فقط من جانبيين: الله أو الإنسان. فإذا قلنا إن الله يعلم كل شيء بعلم مسبق، ولا يخرج شيء عن خلقه وتقديره، كان معنى هذا أن الإنسان مجبر. أما إذا قيل إن الإنسان له قدرة وإرادة، وعليه تكاليف يجازى عليها، كان الإنسان مُخيراً. ومن هنا كان لابد من الجمع بين الجانبين: قضاء الله وقدره، والحرية الإنسانية.

يحلل الإثنا عشرية معنى مشكلة القضاء والقدر تحليلاً لغوياً ومنطقياً مثبتين أنها لا تعني الجبر أو الحتم، وإنما ينبغي أن نفهم أن «أفعالنا بقدر الله بمعنى أنه قدر ما عليها من الثواب والعقاب»^(٢٤)، وانتهوا من ذلك إلى أن المعاني المختلفة للقضاء والقدر تعني أن الله قد علم وسجل في اللوح المحفوظ وأن علمه تعالى بما يفعله العبد لا ينتج عنه إلزام على العبد في فعله، أو أن يكون مُجبراً على اختيار طرف من الأطراف، وأن تفسير القدر بالعلم لا يقتضي أن الله - خالق أفعال العباد.

ويذهب الإثنا عشرية ابتداءً من الشيخ الصدوق إلى استخدام القضاء والقدر بما لا يتعارض مع الحرية الإنسانية؛ فالخلق مسؤولون عن أعمالهم، ولا يُسألون عن أشكائهم وألوانهم، والجزاء يقع عما صدر منهم من أفعال غير مكرهين أو مجبرين عليها. وإنما يُسألون فقط عن «أعمالهم التي عهد إليهم فيها، فأمر بحسنها، ونهاهم عن قبيحها»^(٢٥).

وهم في هذا التصور يقتربون من المعتزلة في موقفهم من القدر وعلاقته بالفعل الإنساني، وهذا التقارب في هذه المسألة هو ما ألجأ إليه «ابن تيمية» بقوله: «هذه مسألة القدر، والنزاع فيه معروف بين المسلمين، فأما نفاة القدر كالمعتزلة وغيرهم فقولهم هو الذي ذهب إليه متأخرو الإمامية»^(٢٦) أي الإثنا عشرية.

إلا أن الإمامية لا تنفي القدر - كما يذهب ابن تيمية - وإنما تنفي أن يكون هذا القدر فيه إلزام للإنسان في فعله واختياره، ولا بد من الجمع بين قدر الله وفعل الإنسان حتى يستقيم الأمر، فلا ينفي طرف لصالح الطرف الآخر.

أركان الفعل الإنساني :

إن ممارسة الإنسان لحرية تتضمن عدة خطوات أو أركان، فالفعل يبدأ من كونه نية أو رغبة تدور في ذهن الإنسان. هذه الرغبة هي ما أسماها علماء النفس باسم الباعث على السلوك، وهي أيضاً ما أسماها علماء الكلام «الإرادة»، وهي البعد الميتافيزيقي للفعل، الذي يوجد قبله، وهي أول ركن من أركان الفعل الإنساني.

ثم تنتقل هذه الرغبة من حيز الشعور إلى حيز التنفيذ، أي من البعد الميتافيزيقي إلى البعد الفيزيقي، فيحدث الفعل، وتتم هذه الخطوة بتحقيق الفعل في صورته الخارجية، إلا أن هذا التحقق يحتاج إلى شرط هام، هو القوة أو الاستطاعة، وهي ما أسماها المتكلمون «القدرة»، وهي الركن الثاني من أركان الفعل الإنساني.

وهذه الحرية الإنسانية لا تقوم بأفعال عشوائية، وإنما أفعالها تسير وفق خطة، وبين حدود، لتحقيق هدفها من وراء الفعل. هنا يأتي الركن الثالث من أركان الحرية، ألا وهو التكليف.

وهذه الأركان الثلاثة تحقق للإنسان حرية، عندما يكون حراً في اختياراته، حراً في طريقة تنفيذ فعله، حراً في التكالييف التي يلتزم بها أو لا يلتزم، وبقدر تحقق هذه العناصر في سلوك الإنسان، تتحقق حرية.

١ - الإرادة والاختيار :

يشير "د. صبحي" إلى أن حرية الإرادة تشكل ركناً هاماً في نظريات المعتزلة، لأن من يقول بالجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة^(٢٧).

كما بحث الإثنا عشرية الإرادة، وأثبتوا وجودها، ونقدوا كل من خالفهم وأنكر وجودها. عرفها الشيخ المفيد بقوله: إن «إرادة الشيء هو اختياره، واختياره هو إرادته وإيثاره.. ويُعبّر بلفظ مختار عن المتمكن من الفعل وضده»^(٢٨).

والفعل له وقتان: الأول: زمان البدء. والثاني: زمان التنفيذ.

الأول: هو المظهر الباطني للفعل، وهو يتم من الفاعل للحث على القيام بالفعل، وليس هو قيام الفعل نفسه. أما الثاني: فهو الحركة الطبيعية للفاعل من أجل إنجاز الفعل. من هنا كانت الإرادة هي الوقت الأول السابق لزمن تنفيذ الفعل. فالإنسان يريد في الوقت الأول، ويفعل في الوقت الثاني، فإذا عزم الإنسان فالعزم هنا يعني الإرادة، فإذا أراد الفعل خرجت الإرادة من حيزها إلى التنفيذ.

وكانت المعتزلة من أوائل المفكرين الذين أخذوا بتقسيم الفعل إلى وقتين، قال بهذا أبو الهذيل العلاف، عندما رأى أن الإنسان «قادر أن يفعل في الأول، والفعل واقع في الثاني»^(٢٩).

ويُقسم القاضي عبد الجبار الآراء التي قيلت في الإرادة إلى ثلاثة آراء^(٣٠):

الرأي الأول: يصح أن تتقدم الفعل. وهو مذهب البصريين، وبه يأخذ القاضي عبد الجبار ويدافع عنه، ويرى أن الإرادة يمكن أن تتقدم الفعل في أغلب الأوقات أو تقارنه.

وهذا ما أكدّه "د. صبحي" عندما رأى أن الاستطاعة تسبق الفعل عند المعتزلة، وأنها قدرة على الفعل وضده، ولو كانت القدرة مقرونة بمقدورها لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يُطاق^(٣١).

الرأي الثاني: يرى أن الإرادة تقارن الفعل فهي معه، وهذا رأي الأشاعرة.

الرأي الثالث: يرى أن الإرادة يجب أن تكون متقدمة على الفعل، ولا يجوز مقارنتها، لأنها عندهم غلة كافية للفعل، وهو اعتقاد معتزلة بغداد والشيعة الإمامية.

ويورد كل من المعتزلة والإثني عشرية الأدلة النقلية نفسها التي تثبت صراحة اختيار العبد لأفعاله، وأنها متعلقة بمشيئته، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف، جزء من الآية ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت، جزء من الآية ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل، جزء من الآية ١٩].

كما حرص المعتزلة والإثنا عشرية على إيراد الأدلة النقلية لإثبات الإرادة والمشيئة، فكذلك أخذوا في تأويل الأدلة النقلية التي اعتمدها أهل الجبر، بالإضافة إلى تقديم أدلة عقلية تثبت الحرية.

٢ - القدرة والاستطاعة :

تُعد الاستطاعة الإنسانية الدعامة الأساسية في إيجاد الفعل الإنساني. والاستطاعة، أو القدرة، أو القوة، أو الوسع، أو الطاقة هي الفاظ متقاربة المعنى في اللغة. أما في عُرف المتكلمين فهي عبارة عن «صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك»^(١٣).

وهذا ما أثبتته الشريف المرتضي عندما ربط بين الاستطاعة والقدرة من الناحية الاصطلاحية قائلاً: إن «الاستطاعة هي القدرة على الفعل»^(١٣).

فالقدرة مثبتة من الله، أعطاهما للإنسان لكي يقوم بالفعل، والدليل على ذلك ما ذكره الشيخ الصدوق عن الإمام علي عليه السلام أنه قد لقي جماعة بالكوفة تتخاصم في أمر القدر، فسأل أحدهم: أبا الله تستطيع، أم مع الله، أو دون الله تستطيع؟ فلجأ الإمام علي: إنك إن زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنك من دون الله

تستطيع، فقد ادعيت الربوبية دون الله ﷻ فلجأ الرجل: بل بالله أستطيع.
فرد الإمام ﷺ هذا هو الرأي الصواب^(٣٤).

وهكذا أثبت الإثنا عشرية أن الاستطاعة تتم بمدد من الله تعالى، وهو نفس ما ذهبت إليه المعتزلة من ضرورة وجود استطاعة سابقة على الفعل، حادثة، أعطاه الله للإنسان.

أما عن شروط هذه الاستطاعة، فيذهب بعض معتزلة بغداد إلى ضرورة وفرة ثلاث خصال هي: «سلامة البنية، وضحة الجوارح، وتخليتها من الآفات»^(٣٥)، ويضيف الشيخ الصدوق شرطاً رابعاً، هو موافقة الظروف الخارجية التي يضعها الله لهذه الاستطاعة، فكأنه أعطى للواقع الخارجي حيزاً في تحقيق الاستطاعة، أو إعاقته، وهذا ما لم يوافق عليه الشيخ المفيد، ورأى أن الاستطاعة لا ترتبط بالظروف الخارجية، فالاستطاعة تكون موجودة سواء تيسر له الفعل أو لم يتيسر.

وقد تأثر الشيخ المفيد في هذا الرأي بمعتزلة بغداد؛ لأن الاستطاعة عندهم هي الصحة، وهذا ما رفضه معتزلة البصرة باعتبار أن الاستطاعة لها أكثر من سبب، أحد هذه الأسباب هو الصحة. يقول القاضي عبد الجبار «إن الشخص القادر على القيام بالفعل محتاج إلى الصحة، ولا يدل على أن فعله يصدر عن صحته»^(٣٦) وحدها، فإذا كان قد حدث تقارب بين الشيخ المفيد ومعتزلة بغداد، فقد أعقبه تقارب اتجاه اعتزالي آخر، فتأثر الشريف المرتضي والشيخ الطوسي بمعتزلة البصرة، بل نجد أنهما ينقدان رأي أستاذهما - المفيد - في الاستطاعة، ويدللان على فساد. يقول المرتضي: إن «القدرة والاستطاعة غير الصحة»^(٣٧)، فقد توجد صحة ولا توجد استطاعة أو فعل، لأن القدرة غير موجبة للفعل.

أما عن وقت الاستطاعة أمي قبل الفعل أم مصلحية له؟ فهي نقطة فارقة بين القائلين بالاكْتساب، والقائلين بالحرية. فمن يقول بالاكْتساب

- وخاصةً الماتريدية - يقول إن الإنسان يكتسب القدرة لحظة الفعل، ومن يقول بالحرية يقول إن الإنسان يمتلك القدرة قبل الفعل.

وأخذ الإثنا عشرية بالاتجاه الذي رأى أن القدرة قبل الفعل، ولا يرجعون هذا الرأي إلى المعتزلة، بل إلى أئمة آل البيت. فيذكر الشيخ الصدوق أخباراً تثبت هذه القدرة، فيقول: «إن من زعم أن الاستطاعة لا تكون إلا عند الفعل.. لا قبله فقد أشرك»^(٣٨).

وتدلل المعتزلة والإثنا عشرية على أن العبد لا يكون فاعلاً إلا والاستطاعة معه من الله وَعَلَيْكَ وإنما وقع التكليف من الله بعد الاستطاعة، ولا يكون الإنسان مكلفاً بالفعل إلا وهو مستطيع، فجعل من التكليف دليله على وجود استطاعة سابقة للفعل.

٣ - التكليف :

يُعد التكليف الركن الثالث من أركان الفعل، وهذه المسألة متفرعة عن مسألة الاستطاعة، التي يُعرّفها المرتضي بأنها «إرادة المريد من غير ما فيه كُلفة ومشقة»^(٣٩) في حين يرى القاضي عبد الجبار أن التكليف أخص من الأمر، قائلاً: «حقيقة التكليف أنه أخص من الأمر؛ لأن الأمر قد يريد من غير ما فيه مشقة وخلافه، ولا يفيد التكليف إلا ما عليه فيه مشقة»^(٤٠).

ويحدد الشريف المرتضي عدة شروط يجب توافرها في المكلف (الإنسان) حتى يصح تكليفه، وتتكون هذه الشروط من تسعة شروط هي^(٤١) :

الشرط الأول: أن يكون الإنسان قادراً حتى يصح منه ما كُلف من الأفعال.

الشرط الثاني: أن يكون عالماً بما كُلف، متمكناً من العلم بذلك.

الشرط الثالث: كمال العقل؛ إذ لا يحسن التكليف إلا بعد إكمال العقل، ونصب الأدلة.

الشرط الرابع: أن يكون المكلف متمكناً من الآلات التي يحتاج إليها في الأفعال التي تتعلق بها تكليفه.

الشرط الخامس: الإرادة، وتمكين الإرادة في كل فعل.

الشرط السادس: أن يكون المكلف مشتتاً ونافرًا، أو أماً ومُلتدًا، أي تكون لديه حالة شعورية تجاه الأفعال حتى يقوم بها، أو يمتنع عنها.

الشرط السابع: ارتفاع الموانع.

الشرط الثامن: أن يكون التكليف قائم بالفعل على رغبة حرة دون إكراه؛ لأن الإكراه هو نوع من الاضطراب.

الشرط التاسع: إتاحة الفعل، أي أن تكون هناك فترة منذ بداية التكليف حتى الجزاء يكون فيها المكلف حراً في القيام بالفعل أو تركه.

وينتهي الشريف المرتضي من هذا إلى نتيجة هامة هي أن التكليف متى صح حسن ووجب.. ويقبح التكليف مع انتفاء بعض الشروط أو جميعها؛ لأن فيها تكليف ما لا يطاق.

وقد تناولت المعتزلة والإثنا عشرية «تكليف ما لا يُطاق» ضمن مبحثهم في الحرية الإنسانية، فقالوا: بعدم جواز تكليف ما لا يُطاق، فإن تكليف الأعمى بالكتابة، والزَّيْن بالمشي إلى أقاصي البلاد، يُعد نوعاً من السفه، وهذا غير مقبول في حق الله. وبنوا قولهم بضرورة وجود القدرة قبل الفعل حتى يتحقق التكليف، واتفقوا على أن الله لا يكلف عباده إلا دون ما يطيقون ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، جزء من الآية ٢٨٦].

وهذا التكليف هو ما يتم محاسبة الإنسان عليه، فإذا صدرت أفعاله بما يوافق هذا التكليف، نال المثوبة، وإذا صدرت عن أفعاله ما يخالف التكليف،

نال العقوبة. هكذا ينهي المعتزلة والإثنا عشرية بحثهم في الحرية بمبحث الجزاء، مثبتين أن للإنسان جزاء الجنة نظير فعله الخيرات، وجزاء النار على فعله للشر.

ومن هنا كانت الإثنا عشرية من أهم الاتجاهات التي عرضت للحرية الإنسانية، معتمدين في ذلك على أقوال أسلافهم، وإن كانت إحدى التهم التي وُجّهت إلى قدماء الشيعة أنهم من «أهل الجبر»؛ إلا أن الشيخ المفيد يدافع عن ذلك قائلاً: «ما دان أحد أصحابنا قط بالجبر، إلا أن يكون عامياً لا يعرف تأويل الأخبار، أو شاذاً عن جماعة الفقهاء والنظار، والرواية في العدل عن آل محمد»^(٤٢).

خاتمة :

رأينا كيف تثبت الإثنا عشرية الحرية الإنسانية بدلائل عقلية ونقلية تتقارب فيها مع المعتزلة، وعلى هذا لمختلف مع أستاذنا "الدكتور صبحي" الذاهب إلى أن تقرير حرية إرادة الإنسان هي أهم ما عُرف عن المعتزلة، وليس بين فرق المسلمين من أقر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة، بل إن الفرق التي شاركتهم في هذا القول كالزيدية إنما تأثرت بهم^(٤٣).

ولحن لا نوافق أستاذنا على هذا الرأي تمام الموافقة، بل نرى أن في تأثر فرقة الشيعة الإثني عشرية بالحرية يحاولون إيجاد دعائمها من أقوال الإمام عليّ، وأئمة آل البيت. وأن ما وُجد بين الشيعة والمعتزلة من تشابه في فكرة العدل وعلاقتها بالحرية لا نرجعه إلى تأثر أحدهما بالآخر، لأن بينهما خلافات عديدة، وخاصة في فكرة الإمامة. والتقارب الذي حدث بينهما - كما أشار الذهبي - حدث في القرن الرابع والخامس الهجريين، وما يبدو من تشابه في بعض الآراء كان بسبب أخذ الإثني عشرية في العدل من مصدر واحد، هو آراء الإمام عليّ، حيث يعتبره الشيعة إمامهم الأول، وتضعه المعتزلة في الطبقة الأولى من طبقاتهم.

إلا أن استفادة الإثني عشرية من المعتزلة فيما بعد تمثلت في الاستفادة من أدلتهم لإثبات الحرية، وكانت مدرسة معتزلة بغداد هي الأولى في التأثير على هذه الفرق، ربما لأنها كانت الأقرب إلى عقائد الشيعة في موقفها من الإمامة، وخاصةً عند الشيخ المفيد، ثم انتقل التأثير لمعتزلة البصرة على المفكرين التاليين على المفيد، خاصةً الشريف المرتضي والشيخ الطوسي، فقد تأثر المرتضي بالقاضي عبد الجبار؛ إذ اعتبر أحد أساتذته، وما وُجد بينهما من تعارض كان بسبب معتقدات الشيعة الخاصة بالإمامة.

أما في مسألة الحرية الإنسانية، فوجدنا أن بعض شيوخ الإثني عشرية أقرب إلى المعتزلة من بعضهم البعض، بل وُجد خلافاً بين الإثني عشرية بناءً على اختلافهم في المدرسة الاعتزالية التي يميلون إليها.

وعلى ذلك نعتبر المعتزلة والإثني عشرية من رواد الحرية الإنسانية في الإسلام؛ فقد دافعوا عنها دفاعاً عقلياً ونقلياً ضد من يقول بالجهرية.

وهكذا تظل الحرية أبداً في جوانبها الفلسفية والعملية أملاً يُرتجى، وغاية يبذل في سبيلها الغالي والنفيس، وربما يصح القول إن تاريخ الإنسان كله في الفكر والواقع هو رحلة في سبيل الحرية.

الهوامش

- (١) انظر مقالة د. أحمد محمود صبحي: «هل أحكام الفلسفة برهانية؟» دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، ضمن الكتاب التذكاري لابن رشد «ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي»، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٥٩.
- (٢) د. منى أبو زيد: الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثني عشرية (عصر التأسيس)، منشأة المعارف - الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ٩.
- (٣) د. أحمد محمود صبحي: الزيدية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٤م، ص ٥٦.
- (٤) الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية، تحقيق رضا المختاري، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد، دار المفيد، بيروت ط ٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ج ١، ص ٤٣.
- (٥) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريلة، القاهرة، ١٩٤٠م، ج ١، ف ٥، ص ٩٨.
- (٦) الحاكم الجشمي: شرح العيون، ضمن كتاب «طبقات المعتزلة»، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٤م، ص ٣٨٣.
- (٧) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام - دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج ١ (المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ١١٩.
- (٨) الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية، ص ١٦: ٤٧.
- (٩) الشريف المرتضي: مسألة عدم تخطئة العامل بمحدث الواحد، ضمن رسائل الشريف المرتضي، إعداد: السيد مهري مرجائي، تقديم: السيد أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم إيران، ج ٣، ص ٢٧.
- (١٠) الشريف المرتضي: جواب عن عدد أصول الدين، ضمن جوابات «المسائل الطبرية»، وسائل الشريف المرتضي، ج ١، ص ١٦٩.
- (١١) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١ (المعتزلة)، ص ١٤٢.
- (١٢) المقرئزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مطبعة بولاق، مصر، ج ٤، ص ١٨٤.

- (١٣) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبعة دي غويه، ليدن، ١٨٧٧م، ص ٤٣٩.
- (١٤) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ج ٢، ص ٢٣٥.
- (١٥) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٠٢.
- (١٦) جولدتسيهر: العقيدة والشرعية في الإسلام، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، ود. علي حسن عبد القادر، ود. عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة - مصر، مكتبة المثنى - بغداد، ط ٢، ١٩٦٤، ص ٢٢٣.
- (١٧) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٩٦٥م، ص ٣٠١. وأيضاً: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١ (المعتزلة)، ص ١٤٢.
- (١٨) الشيخ الصدوق: التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص ٩٦.
- (١٩) الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية، ص ٣٢. وأيضاً: الشيخ الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ١٩٦٨م، ص ٨٤.
- (٢٠) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١ (المعتزلة)، ص ١٤٥.
- (٢١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد، ج ٤، ص ٥٩.
- (٢٢) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الخالجي، القاهرة، ١٩٤٩م، ص ١٦٥.
- (٢٣) الشريف المرتضي: مسألة أفعال العباد مخلوقة، ضمن الرسائل، ج ١، ص ١٣٥.
- (٢٤) الشيخ الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٩٦.
- (٢٥) الشيخ الصدوق: التوحيد، ص ٣٦٤، ٣٦٥.
- (٢٦) ابن تيمية: منهاج السنة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة دار العروبة، (د.ت)، ج ١، ص ٩٠.
- (٢٧) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١ (المعتزلة)، ص ١٥٠.
- (٢٨) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص ١١٣.

- (٢٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هـ ريتز، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٩م، ج ١، ص ٦٥.
- (٣٠) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٦، ق ٢ (التعديل والتجوير)، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ت)، ص ٩٠.
- (٣١) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١ (المعتزلة)، ص ٣٤٥.
- (٣٢) الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الفكر العربي - بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٨٥م، ص ٣٥.
- (٣٣) الشريف المرتضي: مسألة القول في الاستطاعة، ضمن (جوابات المسائل الطبرية)، الرسائل، ج ١، ص ١٤٤.
- (٣٤) الشيخ الصدوق: التوحيد، ص ٣٥٢، ٣٥٣.
- (٣٥) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، نشره الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م، ج ١، ص ٦٥-٧١.
- (٣٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٢. وأيضاً: المغني، ج ٩ (التوليد)، تحقيق: د. توفيق الطويل، ص ١٧٨.
- (٣٧) الشريف المرتضي: النخبة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ١٤١١هـ، ص ٨٢، ٨٣.
- (٣٨) الشيخ الصدوق: التوحيد، ص ٣٥٢.
- (٣٩) الشريف المرتضي: النخبة، ص ١٠٥.
- (٤٠) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١١ (التكليف)، تحقيق: محمد علي النجار، د. عبد الحليم النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ت)، ص ٣٠.
- (٤١) الشريف المرتضي: رسالة جمل العلم والعمل، ضمن الرسائل، ج ٣، ص ١٣.
- (٤٢) الشيخ المفيد: الحكايات، عرض الشريف المرتضي، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد، ج ١٠، ص ٨٣، ٨٤.
- (٤٣) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج ١ (المعتزلة)، ص ١٤٩.

أظن أن عنوان هذا البحث لا يكشف عن جانب سلبي فحسب؛ وأعنى به غياب منصة متحركة وعابرة إلى الضفة الأخرى، وإنما يكشف أيضاً عن جانب إيجابي؛ وأعنى به محاولة تبني فلسفة ابن رشد لإدخال الثقافة الإسلامية مرة أخرى فى الثقافة الأوروبية.

والسؤال إذن:

لماذا ابن رشد بالذات وليس غير
ابن رشد من فلاسفة المسلمين؟

جواب هذا السؤال يستلزم مزيداً من الحفر فى تاريخ الإسلام ابتداءً من ظهوره حتى القرن الحادى عشر الذى فيه أدين الفكر الفلسفى. وكانت قمة هذه الإدانة عندما أصدر الغزالى كتابه المشهور "تهافت الفلاسفة"، وفيه أعلن أن "مصدر كفرهم (ويعنى الفلاسفة المسلمين) سماعهم أسماء هائلة "كسقراط" و"بقراط" و"أفلاطون" و"أرسطوطاليس" وأمثالهم، فلما قرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر"^(١). ومغزى هذه العبارات لزوم طرد الفلاسفة

ابن رشد جسراً بين
الثقافة الأوروبية
والثقافة الإسلامية
"دراسة مهداة

إلى فكر أحمد محمود صبحى"

بقلم الأستاذ الدكتور

مراد وهبه

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بكلية التربية - جامعة عين شمس

ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير

اليونانيين لأنهم ملاحدة. وهنا ينبغي إعطاء فكرة موجزة عن تاريخ الإلحاد في الثقافة الإسلامية لنكشف عن سبب هذه الإدانة، ومعنى ذلك أنك لا تستطيع فهم هذه الثقافة من غير مفهوم الإلحاد؛ إذ كان من شأن هذا المفهوم أنه يجهض أية فكرة مبدعة ساجدة ضد التيار التقليدي، أو إن شئنا الدقة قلنا ضد التيار الأصولي الذي كان مهيمناً - ومازال مهيمناً - على المجتمع الإسلامي برمته.

فقد أستمعل، أولاً، ضد المانوية التي كان لها تأثير هائل من القرن الثالث حتى القرن السابع. إلا أن المانوية كانت بها نقيصة، وهي أنها تؤمن بأن الكون محكوم بقوتين: قوة الظلمة وقوة النور. وهذا الاعتقاد يقف ضد المعنى الدقيق للتوحيد في الإسلام.

ثم أستمعل، ثانياً، من قبل المعتزلة التي كانت بمثابة العقيلة الرسمية المعبرة عن الإسلام، ومن ثم كانت لها السلطة في اضطهاد المسلمين الذين رفضوا تلك العقيلة. ولكن المفارقة هنا أن أتباع المعتزلة انقسموا إلى عشرين ملة، وكل ملة اتهمت الأخرى بأنها كافرة. وبعد ذلك أصبح لفظ "زنديق" متجذراً في العقيلة الإسلامية؛ بمعنى رفض أى مبدأ دوجماتيقي وارد من الخارج.

ثم ظهر "ابن رشد" في القرن الثاني عشر. وتصادف أنه كان رفيقاً "لابن طفيل" الذي كان أحد مستشاري الخليفة "أبى يعقوب"، وإذا "بابن طفيل" يقول "لابن رشد" إن الخليفة قرر البحث عن إنسان يلخص مؤلفات "أرسطو" ويشرحها للجمهور لكي يفهمها. ومغزى هذه الرواية أن "ابن رشد" مجرد شارح"، والدليل على ذلك أن معظم مؤلفات "ابن رشد" صدرت تحت عنوان من عناوين ثلاثة: التلخيص، أو المتوسط، أو الكبير. أما أنا فعلى الضد من هذا الزعم الذي روج له "جوتيه" و "جيلسون"، وأدلل على ذلك بأربعة مفاهيم واردة في

منطق "ابن رشد" وليست واردة في منطق "أرسطو" وأعنى بها: "التكفير" و"التأويل" من جهة، و"الراسخون في العلم" و"الجمهور" من جهة أخرى

فيما يختص بالمفهومين الأولين، فإن "ابن رشد" قد أدخل تعريفاً جديداً لمفهوم التأويل في كتابه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال". قال: "إن التأويل هو إخراج اللفظ من دلالة الحقيقية إلى دلالة المجازية". ومغزى هذا التعريف أن النص الديني له معنيان: ظاهري وباطني. وسبب ذلك مردود إلى تنوع القدرات الفطرية لكل فرد، بالإضافة إلى تنوع قدراتهم العقلية. ولهذا فإنه ليس في الإمكان أن يتصف الإجماع باليقين. ويترتب على ذلك الامتناع عن وصف إنسان بأنه كافر إذا ما خرج على الإجماع استناداً إلى استعائه بالتأويل المجازي.

أما فيما يختص بالمفهومين الآخرين، فإنه يمكن القول بأن "ابن رشد" لديه منطقتان: منطق للجمهور، ومنطق للراسخين في العلم. المنطق الأول هو منطق الاستقراء، والمنطق الثاني هو منطق القياس. يقول: "والاستقراء أظهر إقناعاً من القياس؛ إذ يستند إلى المحسوس، ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معانلة. والقياس - بعكس ذلك - أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معانلة. ولذلك فإن استعماله أنفع من المرتاضين في هذه الصناعة"^(٢).

وبالرغم من هذه القسمة الثنائية بين الاستقراء والقياس، إلا أن "ابن رشد" لا يعتبرها قسمة مستنلة إلى الانفصال، وإنما يعتبرها قسمة مستنلة إلى الاتصال، بدعوى أنه إذا تحرر الجمهور من قيد الملذات الحسية، فإنه يرتقى إلى مستوى الراسخين في العلم، وعندئذ يمكنه ممارسة تأويل النصوص الدينية بشرط استبعاد علماء الكلام لأنهم عقبة أمام تنوير الجمهور.

والسؤال عندئذ:

هل كان "ابن رشد" قادراً على إنجاز هذه المهمة؟

وفى صياغة أخرى:

هل كان "ابن رشد" قادراً على إقناع الجمهور؟

جوابي بالنفي لأنه لم يكن على وعى بضرورة تأليف كتاب مكمل لكتاب "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ويكون عنوانه "فصل المقال فيما بين الجمهور والراسخين في العلم من الاتصال". وأهمية تأليف مثل هذا الكتاب مردونة إلى أن علماء الكلام لن يكون في إمكانهم اتهام الجمهور بالإلحاد؛ لأن الجمهور قد تحرر من سطوة علماء الكلام.

وأياً كان الأمر، فقد أتهم "ابن رشد" بأنه ملحد من قبل علماء الكلام، وبالتالي أمكن حرق مؤلفاته، ومن ثم أصبح "ابن رشد" هامشياً في التاريخ الإسلامي؛ في حين أن فلسفته في الغرب قد أسهمت في تدعيم التيار العلماني المضاد للسلطة الدينية التي بدورها أمرت "البرت الكبير" و"توما الأكويني" بمقاومة الرشدية اللاتينية بزعامة "سيجير دي برابان" والتي كانت قد نشأت من فلسفة "ابن رشد".

ففي عام ١٢٧٠ أدين أسقف باريس "إتيين تمبييه" خمس عشرة قضية، منها ثلاث عشرة قضية من إلهام "ابن رشد"، وأهمها ثلاث:

١ - وحلة العقل الفعال.

٢ - خلود الروح.

٣ - الحقيقة المزدوجة.

والسؤال إذن: ماذا تعنى هذه الإدانة؟

إن "ابن رشد" المتسبب في بزوغ الرشدية اللاتينية لم يكن مجرد شارح لأرسطو، لأن شروحاته مغايرة لأفكار أرسطو.

ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن "ابن رشد" قد حرر العقل الأوروبي - في عصر النهضة - من أرسطو من حيث هو إطار مرجعي للفكر الديني؛ بل إن "ابن رشد" قد أسهم في تحويل عصر النهضة إلى عصر تنوير. وإذا قرأت "لوثر" و"جليليو"، فإنك تقتفى روح "ابن رشد". كان شعار "لوثر" "الفحص الحر للإنجيل"، وكان هذا الشعار يعنى أن "لوثر" مثل "ابن رشد" يشير إلى الكتاب المقدس من أجل دفع العقل إلى تأويل النص الديني بدون أية معونة أخرى.

فيما يختص "بجليليو"، فإنك إذا قرأت رسائله إلى الأميرة "كريستينا"، فإنك مكتشف أنه قد تأثر بمفهوم "ابن رشد" للتأويل؛ إذ يقول: "تحت سطح المعنى الظاهري لكلمات الإنجيل ثمة معنى مغاير"^(٣). إنه ضد أولئك الذين يلتزمون بالمعنى الحرفي للإنجيل بدون معونة التأويل"^(٤). ثم يستطرد قائلاً: "من الذى يستطيع التأكيد على أن الإنجيل قد حلد نفسه بسياج من المعانى الحرفية؟"^(٥). أما فيما يختص بنظرية الحقيقة فإن "جليليو" يستعين بعبارات من "ابن رشد" يقول: "إن الحق لا يضاد الحق؛ بل يوافقه ويشهد له"^(٦). ثم إن "جليليو" ينقذ علماء الكلام بأسلوب "ابن رشد" نفسه؛ يقول: "إن المؤلفين الإنجيليين لديهم عادات علماء الكلام نفسها فى أنهم يصدرن أحكامهم مستندين إلى الأقوال المشهورة فى زمانهم".

فى هذا الإطار عقدت "الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير" مؤتمراً دولياً فى القاهرة فى عام ١٩٩٤ تحت عنوان "ابن رشد والتنوير"، وقد حدث فى ذلك المؤتمر الشجار نفسه الذى حدث فى أوروبا. ومنذ ذلك المؤتمر والشجار مستمر فى إطار الصراع الأيديولوجى والسياسى.

وفى عام ١٩٩٨ تغلّدت المؤتمرات فى العالم العربى بمناسبة مرور ثمانية قرون على موت "ابن رشد"، وقد انعقدت هذه المؤتمرات فى تونس، والمغرب، وسوريا، ولبنان؛ إلا أننى لم أكن مدعواً لأى من هذه المؤتمرات.

ويبقى سؤال:

ماذا تبقى من فلسفة "ابن رشد" ويكون صالحاً لنا؟

إن ما تبقى هو صلاحية "ابن رشد" لكي يكون جسراً بين الغرب والعالم الإسلامي، وبالذات إثر الأحداث المأساوية في ١١ سبتمبر ٢٠٠٢ والتي عمقت الهوة بينهما.

الهوامش

- (١) الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط٧، دار المعارف، ١٩٧٢، ص ٧٤.
- (٢) ابن رشد، "تلخيص كتاب الجدل"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٨.
- (3) Galileo, "Discoveries and Opinions", Doubleday, New York, 1957, P. 179.
- (4) Ibid., P. 197.
- (5) Averroes, "The Decisive", 1976, P. 186.
- (6) Ibid., P. 201.

إلى كل من يتطلع إلى عودة مجد الإسلام

وعزة المسلمين

أهدى هذا الكتاب

”هاؤم اقرأوا كتابيه“

د. أحمد محمود صبحي

بهذا الإهداء الذي ينشده كل

مسلم على بقاع الأرض بدأ د. ”أحمد

صبحي“ كتابه ”هاؤم اقرأوا كتابيه“،

والذي حظى عنده بمكانة خاصة، بل

وفضله على كل مؤلفاته.

ولا يزال العطاء متدفقاً

ملاحظات غير منشورة عن كتاب

”هاؤم اقرأوا كتابيه“

وفى الصفحات التالية أعرض

لأهم الأفكار التي وردت في هذا الكتاب

كما أملاها على* استاذي الجليل.

بقلم الأستاذ الراحل

أحمد محمود صبحي

والكتاب يصفه صاحبه بأنه ما هو

إلا محاولة متواضعة منه لوضع الخطوط

على الأسس العريضة لكيفية تجديد

الفكر الإسلامي. وإنه لابد أن يتعاون كل

فريق من أهل الاختصاص في مجال

تخصصه حتى تشكل جميع الاختصاصات

منظومة عريضة من أجل الارتقاء بفكر

المسلمين، ومن ثم تجديد الفكر الإسلامي.

* قام استاذنا الجليل بإملاء هذه الملاحظات

القيمة على تلميذته الدكتورة/ صباح

السيد محمد حسنين قبل شهور من وفاته

- رحمه الله - عن كتابه: ”هاؤم اقرأوا كتابيه“.

وفي بداية الكتاب يتساءل صاحبه عن أسباب العزوف عن تجديد الفكر الإسلامي بالرغم من المحاولات العديدة للدعوة إلى النهوض، وذلك بقوله: "أليس من الغريب أن يكون قد مضى على محاولة تجديد الفكر الإسلامي أكثر من قرن ونصف ومازلنا - مهلك سر ١٩".

ولا يرجع ذلك إلى صعوبة الموضوع ووعورته؛ بل لاتخاذ المسلمين من الجدل والاختلاف في وجهات النظر سبيلاً عقيماً لحل المشكلات، والاكتفاء بالإرهاصات النظرية عن الممارسة والتطبيق.

ويجيب د. "أحمد صبحي" عن التساؤل السابق بقوله: ذلك لأننا اكتفينا بالجلد النظري، وما لزم عنه من مشاحنات ومهاترات عاقتنا عن المسيرة، ولأننا انصرفنا تماماً عن الممارسة والتطبيق في أي علم من العلوم الدينية والوضعية. فكنا كممثل من أنفق عمره في دراسة أصول السباحة دون أن يخوض في البحر، إنما يتعلم الطفل المشي من السعى على الأرض دون الخوف أن يتعثّر أو يقع على الأرض، وقل مثل ذلك في صغار الطير حين تطير.

وقد قسم د. "أحمد صبحي" الكتاب إلى قسمين:
الأول: يتعلق بالسؤال: كيف يكون التجديد في العلوم الدينية، وبخاصة التفسير، وعلم الكلام، ثم الفقه وأصوله؟
الثاني: يتعلق بالسؤال: كيف يكون التجديد في العلوم المدنية أو الإنسانية، كالأخلاق، والسياسة، والاجتماع، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الجمال؟

أولاً - التجديد في العلوم الدينية:

١ - التفسير:

يفاجئ د. "أحمد صبحي" قارئه بتفسير جديد لقول الحق: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ...﴾ (*) لم يتطرق إليه أحد من المفسرين من قبل فيقول: كل بني آدم خطاء، وقد وقع أغلب المفسرين - مع

* سورة يس رقم (٣٦).

الجهد الذى لا ينكر فى تفسيراتهم - فى بعض الأخطاء. وذلك مثلاً فى قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾^(*).

ولم يدرك معظم المفسرين القدامى أن النبات يتكون من ذكر وأنثى، ومن ثم فسروا الأزواج بأنها الأصناف، مع أنهم كان ينبغي أن ينتبهوا إلى قول تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ﴾^(**) أن فى ذلك إشارة إلى أنها تقوم بدور تلقيح النبات بنقل حبوب اللقاح، وإنما اكتفوا بالفهم بأنها تشير إلى تلقيح المطر.

وكذلك فى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(***) لم ينتبهوا - وهم معذورون - إلى أن الماء الذى هو أصل الحياة فى ذاته غير حى، لأن الحياة إنما هى ذرة كربون إنما يتكون الماء من الأوكسجين والهيدروجين ليس غير. وبذلك يكون الماء الذى هو أصل الحياة هو فى ذاته غير حى.

وهذا هو المقصود فى قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ الذى جعل الكائنات الحية تخرج من الماء الذى هو غير حى^(****).

وحينما يخرج الماء من الإنسان فى صورة عرق أو بول، فهنا يخرج الميت من الحى. هكذا تكون الاستفادة من العلم الحديث فى غير تعسف.

وقد كان يمكن لقدامى المفسرين أن يفسروا خروج الحى من الميت، وذلك واضح فى قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِئَةً فَلَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾^(*****) غير أن قدامى المفسرين

* سورة يس الآية: (٣٦).

** سورة الحجر الآية: (٢٢).

*** سورة الأنبياء رقم (٣٠).

**** قد توصل أحد المفسرين المحدثين إلى مثل هذا التفسير فى عام ٢٠٠٨ وهو د. "حامد الحمد" من المملكة العربية السعودية.

***** سورة الحج رقم (٥).

أغفلوا هذا الآيات الصريحة. ليفسروا خروج الحى من الميت بخروج الطير من البيضة؛ مع أنه لا يوجد فى القرآن كله أى إشارة لطير أو بيض، فضلاً عن أن البيضة لاحتوائها على مواد كربوهيدراتية، تعتبر حية، هكذا وغيره يكون التجديد فى مجال التفسير مع الاعتراف بمجهود قدامى المفسرين

٢ - الحديث

أما فى مجال الحديث فيرفض د. "أحمد صبحي" ادعاء الكثيرين بأن صحيح البخارى هو أصلى الكتب بعد كتاب الله، فضلاً عن مناشدته العلماء المسلمين بتنقية الأحاديث النبوية من الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

فيقول: "والحديث كما يقولون دراية ورواية، وجهد علماء الحديث فى مجال الرواية يفوق بكثير جهدهم فى مجال الدراية، وهذا ما اعترف به الدكتور/ صبحي الصالح، وإن كان قد حاول الاعتذار عنه".

إن بعض الأحاديث من حيث الدراية كانت قديماً وما زالت تثير الشك، مثل حديث الذبابة، وحديث الدجال وأنه أعور، وأن ربكم ليس بأعور. وقد تشكك الشيخ محمد عبده فى الحديثين. وإنما يكون تنقيح بعض الصحاح مع قلتها بمنظرة بينها وبين أحاديث الشيعة المروية فى كتبهم. مثل الكافى للكلينى، وما لا يحضره الفتية "لابن بابويه القمى"، والمجموع "للإمام زيد بن على" وذلك على سبيل الاعتذار أو الاسترشاد؛ بمعنى أنه إذا لم تكن لدى صحاح الشيعة وذلك ما يدعو إلى التشكك سواء فى حديث الذبابة أو حديث الدجال، أو غير ذلك حتى لو كانت واردة فى صحيح البخارى.

ومع تقديرنا لشخصه، فكل بنى آدم خطاء، ومن ثم لا يصح أن يوصف صحيح البخارى بأنه أصح الكتب بعد القرآن الكريم، وإنما يقال حديث الرسول أصح الكتب بعد القرآن الكريم.

٣ - الفقه:

أما في مجال الفقه يطرح د. "أحمد صبحي" قضايا تهم العامة والخاصة من الناس، وينادى فيها بفتح باب الاجتهاد والتواصل بين الفقهاء.

منها قضية الفائدة في البنوك. ويقول: "مجال الفقه هذا يحتاج إلى تواصل الفقهاء؛ إذ أنه تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الأمور، ولا زالت هناك مشكلات تتجدد وتتطلب الرأي الديني فيها، وبخاصة في مجال الاقتصاد، كالفائدة في البنوك وغيرها. وينبغي من أجل ذلك إعادة فتح باب الاجتهاد الذي أغلق منذ القرن الثالث.

٤ - علم الكلام وأصول الدين:

يذهب د. "أحمد صبحي" إلى أنه ليس من مهمته أن يشير إلى كيفية التجديد في كل علم من العلوم الدينية، وأنه ليس متخصصاً في أي من هذه العلوم، وإنما يجب على العلماء المتخصصين في كل علم أن يجدوا معالم الطريق في كيفية التجديد في مجال علمهم. وأنه لا ينبغي أن يكون حديث افتراق الأمة سبباً في الاتهامات المتبادلة بين الفرق الإسلامية؛ وذلك لأن القرآن لا يضع إلا معيارين: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، ثم العمل الصالح.

ويرى أن الغزالي قد يكون محقاً حين أراد أن يضع حداً لهذا التراشق والاتهامات المتبادلة بين الفرق الإسلامية حين جعل الحديث الفرق كلها في اللجنة ما عدا واحدة، قيل: أي يا رسول الله، قال الزنادقة، ومن ناحية أخرى إنه مازال كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي هو الذي يحدد أصول الإيمان لدى الخلف من أهل السنة على مدى هذه القرون الطويلة منذ وفاة الغزالي عام (٥٠٥هـ)، وذلك راجع إلى إغلاق باب الاجتهاد لا الفقه فحسب، بل حتى في أصول الدين.

ثانياً - التجديد في العلوم المدنية:

١ - الأخلاق:

يذهب د. "أحمد صبحي" إلى أن المشكلة الحقيقية في علم الأخلاق هي: هل يمكن قيام أخلاق في المجتمع الإسلامي بمعزل عن الدين أو على نحو علماني أم أنه ينبغي أن تقترن الأخلاق بالدين؟

ويرى أن الحاجة الملحة للإجابة عن هذا السؤال ليس فقط لإنتاج مجتمع إسلامي، إنما كذلك لأنه تتجلى الحاجة إلى الدين في الملومات أو المصائب التي يتعرض لها الإنسان؛ وذلك لأنه نادراً ما يصمد الإنسان إن أصابته نكبات سواء في ماله أو أهله، أو حين يتعرض لبطش الحكام، فإنه لا يقدر على الصمود، وإنما يصمد من استند إلى القيم الدينية معتمداً على قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^(*)، وكذلك قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾^(**).

٢ - السياسة:

يتعرض "أستاذنا الراحل" في السطور القليلة القادمة للحديث عن الديمقراطية في الإسلام وفي الغرب.

ويبدأ حديثه بقول رسول الله ﷺ: "لتنقض عرى الإسلام عروة عروة أول نقضتها الحكم، وآخر نقضتها الصلاة"، والواقع أن السياسة هي أوهن مجالات الحضارة الإسلامية، ولسنا في مجال كيف أنه ينبغي الاستفادة من الفكر الغربي الذي سبقنا في هذا المجال.

ولا يصح أن نعتبر الأخذ من الغرب مما يؤثر على تراثنا فهذا "عمر بن الخطاب" حين جاءه مال كثير أتاه من البحرين، ولم يعرف كيف يتصرف فيه. قال

★ سورة البقرة رقم (١٥٥).

★★ سورة إبراهيم رقم (٢٧).

له أحد الصحابة، قد رأيت الفرس يدونون الدواوين. فقال عمر: إذن دونوا الدواوين: وهكذا ينبغي أن يكون الأمر بصلد أنظمة الحكم. الحكمة ضالة المؤمن فليلتمسها أنى وجدت، وكما يقال اطلبوا العلم ولو في الصين، ذلك أن الديمقراطية تراث عالمي للبشرية، حتى وإن كان في أصل نشأته نظاماً غربياً.

وتقتضى الديمقراطية أربعة قوائم.

- ١ - دستور مكتوب يلتزم به الحكام.
- ٢ - مؤسسات سياسية للرقابة على الحاكمين.
- ٣ - رأى عام متغير يعرف حقوقه كما يعرف واجباته.
- ٤ - حكومة عادلة هي علة القوائم الثلاثة.

ولقد بدأت الديمقراطية في إنجلترا منذ عام "١٩١٥"، بل إن أرسطو من قبل قد درس ١٥٢ دستوراً من نظم اليونانيين.

٣ - الاقتصاد:

في كلمات قلائل يلخص الدكتور "أحمد صبحي" الفصل الثالث من العلوم المدنية "الاقتصاد" بقوله: إذا كان العالم الغربي ما زال متردداً بين نظامي الحرية الفردية وبين الاشتراكية، فإنه ينبغي للفكر الاقتصادي في الإسلام أن يختار طريقاً وسطاً، ثم ألا يكون التكالب على الحياة الدنيوية رائداً لحياة المسلم الذي يعتبر أن الحياة الحقة هي الحياة الأخروية، ثم يشير في هذا المجال إلى بعض مؤلفات رائدة في الفكر الاقتصادي، مثل كتاب "اقتصادنا" "لمحمد باقر الصدر"، هذا وقد غدت المصارف الإسلامية في معظم البلاد الإسلامية تؤدي دوراً مشهوداً في التنمية والاستثمار.

٤ - علم الاجتماع:

في هذا الفصل يتعرض د. "أحمد صبحي" إلى دور المسجد في التنمية المدنية، ومشكلة ميراث المرأة في المجتمع، وعن دور المسجد يقول: "لا بد من

الإشادة منا بالمسجد ودوره في التنمية المدنية، أو في المجتمع المدني سواء أكان ذلك من جانب المسجد والعاملين فيه، أم من جانب الكنيسة.

أما عن مشكلة ميراث المرأة فيرى أن "التشريع الشيعي أكثر تقدماً من السني في هذا المجال؛ ذلك لأنه إذا كان جميع الورثة من الإناث، فإنهن يحصلن على الثلثين بموجب التشريع في "سورة النساء"، ثم يحصلن على الثلث الباقي بموجب الوصية، مما أدى إلى أن يكتب الآباء أموالهم قبل وفاتهم إلى بناتهم دون أن يعتبروا أنفسهم قد خالفوا التشريع؛ بينما يذهب أهل السنة في لبنان إلى أن يسجلوا أسماءهم في المحكمة الجعفرية طالبين أن يطبق على ورثتهم التشريع الجعفري.

٥ - فلسفة التاريخ:

واستمراراً في الدعوة للإصلاح والتجديد يدعو "أحمد صبحي" صفوة المثقفين في كل دولة إسلامية إلى متابعة أجد عصورها، وأنه ينبغي على جميع الدول الإسلامية أن تتعظ من أحداث التاريخ؛ فيرى أن مجد مصر كان في عصرين: حين دافعت عن الإسلام ضد غارات الصليبيين، ثم عصر التتار حين أنقذت مصر العالم الإسلامي من غارات التتار في زمن السلطان "قطز" (١٢٦٠م).

أما أسوأ عصور مصر فيراه حين استنزفت قواها في حرب عقيمة في اليمن دفعت مصر الثمن غالياً إذ أعقب ذلك هزيمة (١٩٦٧م).

٦ - فلسفة الجمال:

فالمشكلة كما يراها د. "أحمد صبحي" في فلسفة الجمال تتمثل في جانبين: هل "الفن للفن" أم "الفن للأخلاق"؟ وقد تبنت الحضارة الإغريقية في معظم أطوارها فكرة الفن للفن.

ويوضح ذلك بقوله: وإن كان أرسطو قد تبنى مقولة إن الفن ينبغي أن لا يخضع لوجود خارج عنه، فإنه لم يدعُ للابتذال أو الإسفاف في الفن، وإنما اعتبر أن فائدة الفن التطهر، أي تطهير النفس مما ران عليها من هموم وأوهام.

يقول الشيخ "مصطفى عبد الرازق". تدور مقاصد الشعر حول معانٍ أربعة: (الرغبة، الرهبة، الطرب، الغضب).

مع "الرغبة" يكون المدح والفخر، ومع "الرهبة" يكون الاعتذار والاستعطاء، ومع "الطرب" يكون الشوق ورقة النسيم، ومع "الغضب" يكون الهجاء والتوعد على العقاب، وللشعراء العرب في هذا المضمار باع طويل. وهكذا تدور مقاصد الشعر العربي حول المدح والغزل والهجاء، وهي مجالات كلها بعيدة عن الأخلاق.

وقد اقترن تذوق الجمال في الفكر الإسلامي بالقرآن تلاوة وإنصاتاً. فهذا فيما يتصل بالجمال الروحي، أما فيما يتصل بالجمال المادي فقد اقترن بالمسجد، وتتجلى خصائص الروح الإسلامية في المسجد بالبعد عن التشبيه والتجسيم، ومن ثم تجلت الروح الإسلامية في الجمال في فن الزخرفة، وهو فن تجريدي خالص لأن الله سبحانه مجرد عن صفات الأجسام.

وهكذا يتجلى البون الشاسع بين فلسفة الجمال عند اليونان في النحت بينما هي عند المسلمين في الزخرفة.

وبذلك تلتقى الحضارات حين تلتزم بقيمها الكامنة في تراثها حتى في مجال الجمال، ومن ثم فإن القول: "الفن للفن" مفهوم غريب عن روح الإسلام.

وحين تسألني يا إلهي يوم يُسأل العباد: ماذا قلّمت بما أنعمت عليك من نعم؟ فسأقول: "هاؤم إقرأوا كتابيه".

أحمد محمود صبحي

٢٠٠٤/٥/٢٣

أظنه سيكون سعيداً من وراء الغيب، وهو يرقب من هذا المرفأ المتعالى بعض أبنائه فى دنيا الناس، يرصدون فكره، ويتأملون حياته، وينظرون فى إنتاجه وإيجازه، ويستعيدون ذكريات التكوين العلمى على يديه، فلم يكن الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" مجرد معلم للفلسفة، بل كان علماً بارزاً فى مدرسة فلسفية حديثة، وضع لبناتها الأولى الإمام الأكبر "مصطفى عبد الرازق" أول عربى عُنِ أستاذاً للفلسفة الإسلامية فى أعرق جامعة عربية مدنية حديثة. وهو حدث اقترن به - كما يقول أ.د. "أحمد صبحى" "اتجاه لا شك جديد"، لقد تلقف الشيخ "مصطفى عبد الرازق" كلمة المستشرق الفرنسى "إرنست رينان" : إن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتبس مذهب المتكلمين" ليعلن نهجه أى "مصطفى عبد الرازق" - الذى يتلخص فى ضرورة استكشاف البذور الأولى للنظر العقلى فى سلامتها وخلوصها، ثم تتبع خطاها فى أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل نطاق البحث العلمى ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً، ثم قام بتطبيق

فكر أحمد محمود صبحى الإسلامى نحو منهج جديد فى الفهم والتجديد

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد كمال الدين إمام
أستاذ الشريعة الإسلامية
كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

منهجه هذا في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" على علمين في الإسلام أصيلين وهما علم الفقه وأصوله... إن ما أعلنه الشيخ إنما كان يعنى فى حقيقة الأمر توجيه أنظار الباحثين إلى جوانب الأصالة فى الفكر الفلسفى الإسلامى، كما كان يعنى إعلان إحسار ذلك الطابع من الدراسات الذى يجعل محور البحث التماس مصدر أجنبى لكل فكرة فى علوم العرب والمسلمين^(١).

ولم يكن "أحمد صبحي" صاحب انتماء علمى مجرد لهذه المدرسة، بل إنه كان صاحب اتجاه خاص من داخلها، لقد استوعب تراث "مصطفى عبد الرازق"، وكان شديد الوعى بالإسهام العميق الذى قدمه أستاذه "على سامى النشار"، فى ترسيخ قواعد المنهج لهذه المدرسة، إلا أن "أحمد صبحي" استطاع بعبقريته الخاصة تجاوز منهج الأستاذ فلم يتقيد بروية أشعرية خالصة، واحترس من أن يقع صيداً لعقلانية مجردة، وأثر منذ إرهاباته العلمية الأولى الإبحار فى عوالم فلسفية تثير المتاعب، وتكتنفها الكثير من المصاعب، وكانت أطروحته الأولى فى "الفكر الأخلاقى" وأطروحته للدكتوراه عن نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية، والعودة إلى المصادر الأصلية وأغلبها مخطوط فى هذين الموضوعين مهمة شاقة، يعرفها من كابدها.

وصرف الرجل جُلَّ جهده فى سنوات إعارته إلى اليمن فى دراسة المذهب الزيدى وعلاقته المركبة بكثير من الفرق والمذاهب الإسلامية، وقدم أهم دراسة معاصرة عن "الزيدية" حيث لقيت ترحيب أهل المذهب قبل غيرهم، لسلامة منهجها القائم على القراءة المتأنية للأصول، والإدراك الشامل للتفاصيل، والإنصاف العادل فى التأصيل، وفى اعتقادى سوف تظل هذه الثلاثية فى مقدمة الإسهامات الفلسفية المعاصرة لمدرسة الاسكندرية، إضافة إلى كونها الانجاز الأهم للأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"، لقد استطاع "أحمد صبحي" فى دراساته تجاوز السلبيات المنهجية التى اعتبرها أهم

ما يأخذ على "اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى العالم العربى"، والتي قسمتها التيارات السياسية إلى اتجاهين :

اتجاه يمجّد بل يقدس الفلسفة الإسلامية ولا يريد غيرها منهجاً، وآخر لا يرى السبيل إلى التقدم إلا بفكر الغرب ووايديولوجياته. لقد تجاوز "أحمد صبحي" هذه السلبيات المنهجية متمثلة فى مذهبية مقيئة، وفى أيديولوجية مميتة، ليدرس الفرق الإسلامية جميعاً فى نزاهة وموضوعية، ومن هذا المنطلق المنهجى المعتدل، أصبحت دراسات "أحمد صبحي" - وهو السنّى الصميم - عن الشيعة: إمامية وزيدية وإسماعيلية، وعن الخوارج، محل تقدير من أعلام هذه المذاهب من المعاصرين رغم اختلافهم معه فى بعض آرائه ونتائج قراءاته.

وأبحاث "أحمد صبحي" فى هذا المجال تتكى على منهجية ذات شقين :

الأول : قراءة واعية متأنية للنصوص الأولى للفرق الإسلامية مع فهم للأدلة، وتقويم صحة الاستنباط من القرآن والسنة، وقد حاول "أحمد صبحي" - ونجح فى ذلك - إعادة تركيب تاريخ للفرق أقرب إلى الحقيقة - من خلال النصوص الأصلية - وقضى سنوات طويلة فى جهد لم يذهب سدى.

الثانى : محاولة "أحمد صبحي" التجديد فى مجال العلوم الإسلامية، وإعادة كتابة تاريخنا فى الفلسفة السياسية والثقافية، ويهمنى هنا التوقف أمام دراسة وكتاب هما:

١ - النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية :

هذه الدراسة هى مساهمة الدكتور "أحمد صبحي" فى عدد خاص محوره الديمقراطية من المجلد الثانى والعشرين لمجلة عالم الفكر يحمل رقم العدد الثانى بتاريخ أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٣.

وأهمية هذه الدراسة تأتي من تفسير غير علماني لنشأة الفرق الإسلامية، حيث يرى "أحمد صبحي" - معارضاً أغلب الدراسات المعاصرة - أن تصور نظام سياسي مستقل عن الدين كان يبدو لدى مفكرى الإسلام منذ قيام الدولة الإسلامية وحتى نهاية الخلافة أمراً غريباً، وهذا يعنى اعتبار الكثير من الدراسات الإستشراقية والعربية عن "الفارابى" "وابن رشد" "وابن خلدون" مجرد قراءة أيديولوجية، غاب عنها "الفارابى" فى سياقه الزمنى، كما غاب عنها "ابن رشد" الحقيقى، "وابن خلدون" التاريخى، إن "أحمد صبحي" لا يفصل بين الدين والدولة فى الفقه السياسى الإسلامى "ولا يعنى ذلك بحال - كما يقول بحق - أن نظام الحكم فى الإسلام كان ثيوقراطياً.

ويقول أيضاً إن "ما ذهب إليه كل من "على عبد الرازق" فى "الإسلام وأصول الحكم" و"طه حسين" فى كتابه "الفتنة الكبرى" أن الإسلام دعوة دينية لا شأن لها بالسياسة مثله مثل المسيحية فهو انعكاس للفكر الغربى الحديث، فلم يكن أى مفكر للإسلام يتصور العلمانية قبل سقوط الخلافة والغزو الأوروبى الحديث"^(٢).

لقد استطاع "أحمد صبحي" فى هذه الدراسة الموجزة - التى لا تزيد صفحاتها عن أربعين - أن يقدم تحليلاً دقيقاً وواضحاً للنظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية بداية من أهل السنة : معتزلة وأشاعرة، ثم الشيعة : إمامية وزيدية وإسماعيلية، وفى النهاية يعرض الفكر السياسى عند الخوارج، وفى الدراسة إنصاف لأهل السنة والشيعة والخوارج، كما أنها تعلن رأياً "لأحمد صبحي" أراه جديراً بالنظر، يقول :

"الإسلام دين حق لا مرء لكن أغلب المسلمين التبس عليهم أمران:"

الأمر الأول: الخلط بين "الكمال" و "الشمول"، فما دام الدين كاملاً "اليوم أكملت لكم دينكم ..." فهو لم يغادر صغيرة ولا كبيرة من أمور الحياة

ولا أمراً من أمور السياسة والاقتصاد إلا قد أحصاه، بينما آيات الأحكام لا تتجاوز مائتى آية^(٣) من أكثر من ستة آلاف آية، فى القرآن الكريم تفصيل شامل عن أحكام المواريث وعن القصاص، وعن أحكام الزواج والطلاق، وبيان مجمل عن البيع والربا، وكذلك لن تجد آية واحدة من آيات الأحكام متعلقة بالسياسة أو بالأحرى بنظام الحكم وتولية الحكام.

ولم تكن هناك إدارات حكومية طوال عصر الرسول وأبى بكر، وفترة من خلافة عمر، يدل ذلك على ذلك تلك الواقعة :

قدم أبو هريرة - وقد كان والياً على البحرين - على الخليفة عمر ومعه مال كثير فقال له عمر : ماذا جئت به ؟ قال : خمسمائة ألف درهم، فقال عمر: أتدرى ما تقول ؟ قال : نعم خمسمائة ألف درهم... فصعد عمر المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلناه كيلاً، وإن شئتم أن يعد عدأً، فخشى بعض الصحابة ألا يكون للغائب عن القسمة نصيب، فقام رجل زار فارس فقال : يا أمير المؤمنين، قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون له ديواناً، فقال عمر : دونوا الدواوين.

تدل هذه الواقعة على :

- ١ - أن أبسط شيء من شئون الإدارة أو السياسة، وهو أن يكون هناك دواوين أو مصالح أو وزارات لم يكن معروفاً فى العهد الأول للإسلام.
- ٢ - أن الخليفة المشهود له بالغيرة على الإسلام لم يجد حرجاً أن يقتبس نظاماً من الأعاجم ما دام لا نظير له ولا بديل، فضلاً عن الحاجة الملحة له، ولم يستنكره "عمر" بدعوى أنه "نظام مستورد".

الأمر الثانى : الخلط بين ما هو إلهى وما هو بشرى، بين ما هو وحى يوحى وذلك يتصل بالعقيدة وأحكام الشريعة، وبين ما هو من إجازات المسلمين، وما هو إلهى متصف بالكمال، أما إجازات الحضارة الإسلامية ومنها

الجانب السياسي فهذه إجازات بشر لا يفترض فيهم الكمال لمجرد كونهم مسلمين، بل يجب الاعتراف أن السياسة - نظرية ونظماً وفكراً وتاريخاً - من أضعف جوانب الحضارة الإسلامية عن الحضارة الإغريقية التي كانت قبلها وقد فاقتها في كل ما يتعلق بالسياسة فلسفة ونظريات، ونظماً وهيئات، إن دعوى الكمال في كل ما هو إسلامي قد شكل عائقاً دون تبنى الدول الإسلامية للديمقراطية فلم ترسخ فيها هيئات أو مؤسسات تحول دون وصمة "الأوتوقراطية" التي وصم بها الفكر السياسي في الإسلام"^(٤).

٢ - هاؤم إقرأوا كتابيه محاولة لتجديد الفكر الإسلامي :

هذا الكتاب يمثل الأهم في الإنتاج الأخير للأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"، وفيه دعوة إلى الاجتهاد ونبد التقليد، وفيه فهم جديد لبعض الأحكام الإسلامية، قد يعارض ما يراه الفقه الإسلامي قديماً وحديثاً، إلا أنه يأتي في سياق الحرص على تطبيق الشريعة، لا بهدف إستبعادها وعزلها، وأهم هذه الآراء الجزئية الجديدة ميله إلى إسقاط شهادة الشهود في صورتها المعروفة لتحل مكانها أدلة الإثبات العلمي، ولبيان رأيه يكفي الإشارة إلى ما يلي :

أ - النص يقول بشهادة شاهدين في القتل، ولكن معظم الأحكام التي تم التوصل فيها إلى معرفة القاتل لم تكن نتيجة شهادة شاهدين، وكيف يتوفر شاهدان في قاتل محترف في جنح الظلام خلف عيدان الذرة، أو سيقان القصب، أو في مكان مغلق ليس فيه غيره هو والضحية؟ وماذا لو امتنع الشهود خشية بطش المجرم ؟ إن أدلة الفحص الجنائي والطب الشرعي لهما أقوى بيئة من شهادة شاهدين^(٥).

ب - وإثبات جريمة الزنا بشهادة أربعة رجال عدول عاينوا فعل الوقائع فهو أشبه بالمستحيل، ما قصدت الشريعة من ذلك إلا تضيق قذف المحصنات من المؤمنات، ولكن الأمر يحتاج إلى بيئة أخرى أكثر وضوحاً من شهادة أربعة شهود معدودين بالفحص الطبي.

والرأى عندى أن الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" - باعتباره رجل فلسفة لا قانون - يخلط بين شروط تطبيق الحد، وضرورة العقاب على المعصية، فتجريح الشاهد أو غيابه لا يعنى إفلات الجانى من عقوبة تعزيرية صارمة، إذا دخل الشك إلى الشاهد، فلا يعنى تجريد البينات الأخرى منه، فقد يزور الطبيب، وقد يكون الفحص الطبى غير محايد، والبيانات فى مجملها ظنية لا قطعية.

وأياً ما كان خلافاً مع الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" فى التفاصيل، فإنه فى كتابه لا يود الخوض كما يقول فى علوم ليس من أهلها"، وإنما يتعلق الكتاب من أوله إلى آخره بالمنهج دون الموضوع^(٦).

لقد حاول الدكتور "أحمد صبحي" رسم طريق جديد لعدد من العلوم الإسلامية، وحسبى بيان رأيه فى تجديد علمى أصول الفقه والفقه.

١ - تجديد علم أصول الفقه :

وهو علم اعتبرته مدرسة "مصطفى عبد الرازق" القسم الرابع فى مباحث الفلسفة الإسلامية، وعن تجديده يقول د. "أحمد صبحي" : لقد كان الدين هو الوميض الذى انبثق منه كثير من العلوم المعبرة عن العبقريّة الإسلامية، لما كانت تقتضيه الاحتياجات الدينية، فعن حاجتهم إلى تحديد قبلة الصلاة كان ابتكار علماء الاسلام لعلم حساب المثلثات، وعن حاجاتهم فى تحديد المواريث أو الفرائض ازدهر علم الحساب، وقل مثل ذلك فى أساليب الاستدلال، فقياس الغائب على الشاهد، والمصالح المرسلّة، والاستحسان مناهج إسلامية خالصة ولدتها المعاملات كى تتسق مع أحكام الشرع فى مجال الفقه تماماً، كما كان فى المنهج الاستردادى ابتكاراً إسلامياً خالصاً فى مجال التحديث.

وإذا كانت المرونة من خصائص أصول الفقه فكيف يكون التجديد فيه بعد قرون طويلة من إغلاق باب الاجتهاد؟، فإنه يجب الإشارة إلى أن إغلاق

باب الاجتهاد لا يعنى إطلاقاً انقطاع المجتهدين، إذ لم يخل عصر من عصور الإسلام منهم، سواء من عبر عنه الاجتهاد المطلق أو من التزم بالاجتهاد في داخل مذهبه، وكان لكثير منهم فتاوى معبرة عن الاجتهاد، وبخاصة بعد أن نشأت من المشكلات التي تقتضى معرفة حكم الشرع فيها ما كان يمكن أن تخطر على بال الأقدمين، سواء من المعاملات الاقتصادية أو الضرورات الطبية، فضلاً عما أثارته الهندسة الوراثية، فما عسى أن يكون التجديد في مجال أصول الفقه في داخل مذهبه؟ يستند منهج قياس الغائب على الشاهد على مبدأ العلية، وقد صنف الأقدمون علاقة العلة بالمعلول أصنافاً ذات أوصاف كيفية: قطعية و ظنية وشكية ووهمية وعدمية، وقد غدت العلوم تنمو من أجل اكتساب الدقة نمواً كمياً فتغلغت الرياضيات في أغلبها بما في ذلك العلوم الانسانية، وأن العلاقة بين العلة والمعلول ينبغي بدورها - بعد دراسات عقلية واستخدام أساليب البحث الاجتماعي - أن تتحدد وفقاً لمعامل الارتباط، فإن اقتربت العلاقة بين واقعتين من الواحد الصحيح فهي علاقة قطعية، بينما إذا تدنت إلى أقل من النصف فهي شكية وبينهما درجات، والأمر يقتضى بلا شك أن يكون للفقهاء خبراء في مختلف التخصصات، وأن يكون لدار الافتاء بلجان في مختلف التخصصات، وأن يكون لدار الافتاء بلجان في شتى العلوم الانسانية؛ إذ لم يعد العصر ملائماً لاجتهادات فردية ولا لعزلة المذاهب، سواء الفقهية أو الأصولية، إذ الكل في قارب واحد.

وقل مثل ذلك في المصالح المرسلة أو استطلاع رأى العرف، ينبغي أن نستخدم فيه الأساليب الحديثة في استطلاع الرأي، وليس ذلك على الإسلام بغريب، وإنما هو أسلوب علمي للتعرف على الإجماع، وبغير ذلك مما يراه العلماء حيث تبقى لعلم أصول الفقه مرونته ومقدرته على التطور وملاءمة روح العصر^(٧).

وهذه نظرة عميقة في تجديد علم الأصول.

٢ - تجديد الفقه :

يقدم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" رؤيته لتجديد الفقه المعاصر، ويمكن إيجازها فيما يلي :

- أ - الانفتاح الفقهى على كل مذاهب المسلمين، لأن إلزام المجتمع بمذهب فيه حرج لا يرضاه دين الإسلام.
- ب - الاستعانة بالخبراء فى شتى الاختصاصات، لأن وصف الواقع ليس مهمة الفقيه؛ بل إنها مهمة علماء آخرين كل فى ميدانه.
- ج - عقد المؤتمرات للنظر فى القضايا والمشكلات التى تهم الناس، وأن يجتمع لهذه القضايا كل مهتم بالأمر من العلماء إلى جانب الفقهاء. إن مشكلات عصرنا ليست - كالزمن الماضى - يمكن أن ينفرد فيها رأى لفقيه ما، وإنما لابد أن تتضافر جهود علماء وخبراء من شتى التخصصات.

لقد كان "أحمد صبحي" يبحث عن معاصرة لا تُحدث قطيعة مع الذاتية والهوية، وعن تجديد لا يصبح فيه الاجتهاد خروجاً على النص، إنما فهم جديد للنص فى ضوء تغير الظروف وتطور العلوم، وكانت الخبرة البشرية عنده قاسماً مشتركاً بين البشر لا ينبغي أن توصف بمذهبية أو تنتمى إلى جنسية، لقد كان لديه إحساس عال بأزمة عالمه الإسلامى، ووعى كامل بمشكلات العقل المسلم، وكان من بين أنداده أكثرهم اعتزازاً بدينه وهويته، واعترافاً بأهمية التواصل العلمى والثقافى، وكان قلبه الكبير يتسع لكل أصدقائه وزملائه فيلقاهم باسماء، ويكتب عنهم مادحاً، وظل وهو العَلَمُ الشامخ فى مجال الفلسفة الإسلامية مثلاً للتواضع الجَمِّ والعلم الغزير، فإذا أحببناه واستعدنا ذكرياتنا معه، فذلك لأنه كان مفكراً من طراز نادر، إضافة إلى كونه إنساناً فريداً.

أيها المفكر العظيم طبت حياً وطبت ميتاً.

والسلام عليك فى الخالدين ...

الهوامش

- (١) المشكاة : دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ / مقالة للدكتور أحمد صبحي بعنوان " اتجاهات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي " ١٨٦٠ - ١٩٦٠ ، ص ٣٦.
- (٢) عالم الفكر عدد ٢٢ لسنة ١٩٩٣ ص ١٧٥.
- (٣) يختلف كثيراً مع أستاذنا د. أحمد صبحي في هذا الحصر.
- (٤) عالم الفكر الكويت ١٦٩٣ العدد الثاني المجلد ٢٢ ص ١٧٣ - ١٧٤ ، وهذه الرؤية تحتاج إلى مناقشة ، ولكنها رأى الأستاذ الدكتور أحمد صبحي نوره كما هو.
- (٥) هازم أقرأوا كتابيه - دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ، ٢٠٠٢ ، ص ١٧٨.
- (٦) المرجع السابق ص ٤.
- (٧) المرجع السابق ص ١٦٦ - ١٦٧.

عندما أصدرت الباحثة الأمريكية
"كورا ميسون" فى النصف الأول من
القرن الماضى كتابها الرشيق عن سقراط
- إمام الفلسفة ومثلها الأعلى فى
التاريخ - وسمته بعنوان: "سقراط الرجل
الذى جرؤ على السؤال"؛ ذلك أن
القيمة الحقيقية تكمن فى القدرة على
طرح السؤال أكثر مما تكمن فى الظفر
بالجواب. ولكم ظلت فلسفة سقراط حية
ومؤثرة بمنهجها فى "التهكم والتوليد"؛
فكان سقراط، وهو يتساءل عن العدالة
والخير والجمال، يوقظ محاوريه من
سباتهم الدجماطيقى، ويكشف مزاعم
امتلاكهم للحقيقة وهم أبعد ما يكونون
عنها. كما أن تطور الفكر الفلسفى
يكشف عن صدارة هذا المنحى
السقراطى فى اعتبار جوهر الفلسفة
تفلسفاً، أى تساؤلاً عن الماهية وعن
الغاية والقصد من الوجود.

"أحمد صبحى"
مفكر مصرى
يجرؤ على السؤال

بقلم الأستاذ الدكتور
مصطفى لبيب عبد الغنى
أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلم
كلية الآداب - جامعة القاهرة

وعلى حين يستريح المقلدون إلى
صواب ما ألفوه، فيصُبُّ الإجماعُ فى
عُرْفِهِم دليلاً يعلو على المراجعة؛ تتحدّد
قيمة المفكر وأصالته دونما ريب فى جراته
على طرح السؤال الجوهرى، وفى التماس
البرهان على صلق الدعاوى كذلك.

وقد تميّز "أحمد صبحي" - رحمه الله - بجرأته الملحوظة على اقتحام ميادين يهابها الباحثون؛ ففي بدء تحصيله العالي يتساءل عن حقيقة وجدوى انقسام المسلمين إلى سُنّة وشيعة؛ فيجعل رسالته للماجستير "نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية"، أبرز طوائف الشيعة وأكثرها نفوذاً في عصرنا. وإدراكاً منه لجوهر الإسلام بما هو هداية ورحمة للعالمين وأن بعثة النبي الخاتم جاءت تنمّة لمكارم الأخلاق كان اختيار "صاحبنا" للمذاهب الخلقية في الإسلام موضوعاً لرسالته للدكتوراه. وأثناء قيامه بالتدريس في جامعة "صنعاء" - حيث يسود الفكر الزيدي - عكف على إعداد دراسته الإضافية عن "المذهب الزيدي"، التي جاءت موضوعية تخلص من التحيز. لأية تُعَرِّف مذهبية. ولم تقتصر دراساته على ميدان الفكر الإسلامي وحده، والكلامى منه على الخصوص، بل امتدت لتشمل الفكر الفلسفى الغربى كذلك ليطالعنا بدراسته الرائلة عن "فلسفة التاريخ"، والتي جاءت فتحاً فى الكتابة الفلسفية المعاصرة بالعربية، ولا يفوته أن يؤصل فيها لجهود المسلمين فى هذا الفرع الهام من فروع البحث الفلسفى، ثم يكتب دراسة عن علاقة الفلسفة بالطب. وبعدها تجيى دراسته البانورامية فى محاولة جسورة لتجديد الوعى الإسلامى ولحل إشكال التراث والمعاصرة بعنوانها الدال: "هاؤم اقرأوا كتابيّه"، والتي يحرص فى بدايتها على التنبيه إلى آفة الخلط بين ما هو وَحْىٌ وَيُوحَى وبين آراء علماء أو أئمةٍ مهما علت مكانتهم؛ فكل يؤخذ من كلامه وَيُتْرَكُ إلا رسول الله ﷺ فيما يبلغ عن ربّه، وإلى آفة التعصب للمذهب أو الرجال؛ فلقد افترق المسلمون إلى شيع ومذاهب كُلٌّ يزعمُ أن مذهبه وحده هو الإسلام الحق وما عداه زَيْغٌ وضلال، وإلى آفة التقليد فى دين يَنْهى عن التقليد ويعيب على المشركين قولهم: "هذا ما وجدنا عليه آبائنا..". فرسوخ المعتقدات على مدى القرون لا ينهض دليلاً على أنها من دين القِيَمَة. وكأنى به فى هذا الكتاب الجامع يسجل قصة عَقْلِهِ بعد عناء الطريق.

وخاتمة مؤلفاته رسالته التي طرح فيها سؤالاً هاماً لا تزال له وجاهته البالغة، وهو سؤال كان قد راود من قبل بعض أعلام الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر وتفاوتت إجاباتهم عنه. هذا السؤال هو: هل يُعدُّ المذهب الوهابي سلفياً؟* ولا يقنع "صاحبنا" بمجرد طرح السؤال، وإنما يجتهد في الإجابة عليه. ولأن "صاحبنا" كما عهدناه مفكراً حراً، نزيه، صادق النية في المعرفة، يتأسى بقول الإمام عليٍّ كرم الله وجهه: "لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الرجال بالحق تعرف أهله"، فإنه يلتمس صواب الفكرة في ذاتها لا في قيمتها الفورية ولا في آثارها الاجتماعية، ولا في حياتها عند أصحابها والمروّجين لها، كما لا يقيم وزناً لاعتبارات المنفعة، وحسابات السياسة التي قد تُلْزِم الكثيرين بالتكليف، أو حتى بغض الطرف عن الدلالة الحقيقية للأفكار، وعن التفتيش في بواطنها الكامنة وتطورها، لذلك كله ولأسباب تتعلق أيضاً بمهمة مؤرخ الفكر المهموم بقضايا أمته الحريص على وحدتها واستعادة نضارتها كانت جراءة "أحمد صبحي" في إعادة طرح السؤال.



وفي نبرة هادئة تخلو من التشنج، ومن الانحياز الأيديولوجي الذي هو دأب الكثيرين في زماننا، وفي موضوعية مشهودة، يسعى في تودة للظفر بالإجابة.

والرسالة يُغلّفها الأمل في أن نكون بحضرة جيل من الباحثين على بينة من ترائنا لا نجد في مؤلفاتهم البذاءة والإسفاف في القول، أو الاندفاع إلى تبديع الخصوم أو حتى تكفيرهم؛ بل يتقنون الله ويقولون قولاً سديداً.

يبدأ "صاحبنا" بحثه هذا بملاحظة أولية، تكشف عن رحابة موقفه في فهم الدين الخاتم الذي جاء رحمةً للعالمين، فيقرر أن "أدعياء السلف قد جنوا جنايةً كبرى على الإمام أحمد بن حنبل الذي يُعدُّ مذهب أكثر المذاهب توسعاً وثناءً على الإمام علي بن أبي طالب"،^(١) وأن المتأخرين جنوا على الإمام

أحمد بن حنبل حتى أصبح مشاعاً على لسان الناس أن لفظ "حنبلى" يُراد به متشددٌ في الدين، ومن ثمَّ فلانى أود وأمل أن يُستبدل بهذا اللفظ ما قاله الرسول ﷺ: "هلك المتنطعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون". فهذه هي التسمية الحقة للمتأخرين من أدعياء مذهب السلف^(٢). والملاحظة الثانية هي وقفة "صاحبنا" مع حديث الرسول ﷺ: "سألت ربي ثلاثة أشياء فلم يجبني إلى اثنين وأجابني إلى الثالثة: سألت ربي ألا تختلف أمتي من بعدى فلم يجبني إياها، سألت ربي ألا تقتتل أمتي من بعدى فلم يجبني إياها، سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلال فلجأني إياها". وفي هذا الحديث الشريف ما فيه من تأكيد متصل على أن الإجماع لا يتحقق إلا بالاستقراء التام لعموم رؤى أهل الإيمان في القضية التي تكون موضعاً للمجادلة بين أتباع مذاهب متباينة يدفعون بعضهم بعضاً، وفيه أيضاً تقرير إلهي لحق الاختلاف بين المختلفين، وتلزم البيئة على مَنْ ادعى. ولئن كانت الأمة الإسلامية لا تجتمع كلها على ضلالة بوعد إلهي؛ فإن ذلك لا يحول دون أن تُضِلَّ فرقة من الفرق، ولو شاء الله لهدى الناس أجمعين.

والملاحظة الثالثة هي التفرقة الواضحة بين ما هو دين وعقيدة إلهية وبين ما هو رأى بشري يحتمل الصواب والخطأ والرد والمراجعة، وهو ما يُعبرُ عنه القول المأثور: "قولي صحيح يحتمل الخطأ، وقول خصمي خطأ يحتمل الصواب". أما عن الموقف الراجح من الأحاديث والمأثورات الدينية فإن معيار قبولها هو أن تُوافق المعقول دون نظر إلى السُّند وإنَّ صَحَّ، والعَرَضُ على كتاب الله، فإن لم توافقه يُضرب بها عرض الحائط، فضلاً عن ضرورة النظر إلى النسق الديني في مجموعه دون اجتزاء؛ فلا نؤمن ببعضه ونكفر ببعض. والملاحظة الرابعة هي ضرورة ألا تغيب عنا حقيقة كون القرآن نزلَ بلسان عربي مبين، وأنه قمة الإعجاز في البلاغة العربية التي تتضمن بطبيعتها ضرورياً من المجاز والاستعارة والكناية؛ الأمر الذي يوجب على الراسخين في العلم تأويله دون التحسار في تفسير حُرْفِي.

وإلى جانب هذا كله يحرص المؤلف على الوقفة عند بعض المصطلحات الهامة ومنها مُصطلح الصُّحْبَةِ والصَّحَابَةِ لرسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار الذين زكَّاهم النص الديني - قرآنًا وحديثًا - ورفع من أقدارهم. ويؤكد "أحمد صبحي" اختلافه مع الذين يترخصون في مفهوم الصُّحْبَةِ ليشملَ كُلَّ مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ وآمن بدعوته ولو ساعةً من زمان؛ إذ أن هذا يناقض مفهوم الصُّحْبَةِ بكل المعايير. وهنا يتساؤل - بحق - كيف يمكن أن تجتمع صفةُ تأليف القلوب التي تفيد الذم مع صفة الصَّحْبَةِ التي تفيد المدح؟ وهل يليق أن تُسبق كلمة "سيدنا" أشخاص المؤلفَة قلوبهم فيستحقون "الترضية" شأنهم شأن أبي بكر وعمر وعثمان وعليٍّ مثلاً؟

وفي تحديده الدقيق لمعنى السُّلْفِ والسُّلْفِيَّةِ يعي - بحسب المؤرخ - أن الفكر تعبير عن عصره؛ فيلاحظ أنه كما كان عصر التابعين والسلف الصالح عصر ابتكار للعلوم الدينية، وهو ما ظهر عند الأحناف، وعند الشافعي، ثم عند الإمام أحمد بن حنبل من بعد، والذي كان فقهه واسع الأفق يعتمد الاجتهاد ويدين التقليد، كان عصر ابن تيمية، الذي اجتاحت التتار بلدته حرَّان وفُرت أسرته هاربةً إلى دمشق وعاش حياته كلها في ظل الغزو التتري، تعبيراً عن حالة الرُّعب والفرع^(٣).

ولئن كان ابن تيمية مخلصاً غاية الإخلاص صادقاً مع نفسه غاية الصلوق، إلا أنه اعتبر نفسه السُّلْفِي الوحيد في عصره وأراد أن يتبعه كُلُّ السلفيين أما المخالفون فهم المارقون أو المشركون^(٤)، ولم يُرد أن يشاركه في صفة الانتماء إلى السُّنَّة حتى الأشاعرة؛ فصبَّ عليهم جام غضبه، واتهمهم جميعاً بأنهم لم يتخلصوا من التأويل لدى المعتزلة، الذين لم يقرأ لهم كتاباً واحداً من كتبهم! وكذلك في عداوته للشيعية لا يتخذ موقفاً وسطاً وإنما يردُّ أقوالهم إلى حد يكاد يفضل على الإمام عليٍّ كرم الله وجهه معاويةً، ويدافع عن ولاته بمن فيهم الفاسقين منهم، ومعاويةً هذا هو الذي ابتدع بدعة سَبِّ عليٍّ

على المنابر "ليشب عليها الصغير ويهرم عليها الكبير"، وظلّت بدعته سارية حتى أبطلها الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز. ومعاوية هو من ابتدع مبدأ الجبر السياسي في قوله: "احتكمتُ أنا وعلى إلى الله فنصرني الله على علي"، وفي قوله، بعد أن أوعز بقتل "الحسن بن علي"، الذي كان قد اتفق معه على أن يلي الخلافة من بعده، ثمّ تخلص منه بالسّم ليُجعل الخلافة في ابنه يزيد من بعده، "إن لله جنوداً من العسل". فمعاوية هو من جعل الدين في خدمة السياسة بعد أن كانت السياسة خاضعة لشرع الله، وأخذ أمر الأمة بالسيف، ولولاه لكانت - فيما يقول الحسن البصري - شورى إلى يوم القيامة. ويخلص "أحمد صبحي" إلى أن فكر ابن تيمية جاء تعبيراً عن عصر التدهور الذي يُرْفَع فيه شعار: "قولي حق وما عداه باطل"، ومن يخالفني فهو مُشرك زنديق؛ بينما شعار السلفيّة الحقّة: "قولي حق يحتمل الخطأ، وقول خصمي خطأ يحتمل الصواب". فكان ابن تيمية يستهل كتبه ورسائله بالأدعاء بأن ما يقوله هو ما قال الرسول ﷺ والصحابة والتابعون، وأنه ليس مُبتدعاً في ذلك. ويلاحظ "المؤلف" كذلك أنه لو كان ابن تيمية قد نشأ في مصر أيام هزيمة السلطان قطز للتتار في عين جالوت وقد احتشد خلفه معظم فِرَق الصوفية لكان موقفه من التصوف غير الموقف الذي حمّلهم فيه البعد عن الإسلام والزُّندقة^(٥). و"لا يكتفى ابن تيمية بنسبة أقواله إلى النبي ﷺ والصحابة وأنه متابع لهم غير مبتدع، وإنما يُسمّى أسماء مؤلفاته بلفظ "عقيلة"، وهو لفظ خطير لم يكن يقول به أحد في القرون الثلاثة الأولى"^(٦).

وثمّت "ملاحظة أخرى هامة" يشير إليها المؤلف وهي أن فتاوى الفقهاء تختلف بالطبع باختلاف الزمان والمكان، وأن تعلد المذاهب الفقهية آية على ازدهار الفكر الديني، وأن الدين يُسر لا عُسر إلى حد أنه عند الضرورات تُباح المحظورات، وأنه حيث المصلحة فثمّ شرع الله.



وفى رد "المؤلف" على دُعاة السلفية من المتأخرين (بدءاً من ابن خزيمة ت: ٣١١ هـ ومروراً بابن تيمية ت: ٧٢٨ هـ ومحمد بن عبد الوهاب ت: ١٢٠٦ هـ) الذين رفضوا التأويل مجرد أن المعتزلة قالوا به، واندفعوا إلى الجانب المعاكس وهو أخذ الصفات الجسميّة على ظاهرها، في حق الله تعالى، على الحقيقة دون المجاز إلى حد تكفيرهم من قال: إن وجه الله تعالى هو نفسه^(٧)، فيبين لنا أن التكفير "هو بسبب نقلهم ما يُفترض أنه في الأذهان صفات إلى ما هو في الأعيان أجسام.. وعلى حين ذهب دُعاة السلفية إلى إثبات هذه الأسماء للأعضاء أو للجوارح فهم إذن مُجسّمة مشبّهة^(٨)؛ لأن هذه المسألة تحكمها قواعد اللغة والمنطق، ومن ثم فدعاة السلفية مجسّمة مشبّهة بكل تأكيد، وهم الذين ينطبق عليهم الحديث النبوي: "لَتَتَّبَعَنَّ سُنَنُ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ" - أي اليهود.

وفى تفنيده لدعوى المتابعين لمحمد بن عبد الوهاب، ولابن تيمية من قبله، في اعتباره الصلاة في المساجد التي بها قبور نوعاً من الشرك، وتسمية مَنْ يصلى فيها بالقبوريين يقول "أحمد صبحي": "لن لمجد آية واحدة في القرآن الكريم تنهى عن الصلاة في المساجد التي بها قبور، وقوله تعالى: "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا" في تفسير ابن عباس: لا تعبّد مع الله أحداً. والآية الواردة في سورة الكهف هي: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾. "وإن ادّعاء أدعياء السلفية بأنهم هم وحدهم الموحدون لأنهم لا يُصلُّون في المساجد التي بها قبور هو بدعة في الوقت الذي يدّعون فيه أنهم يحاربون البدع"^(٩). كما أن العقيدة الحقّة إنما يجب أن تستند إلى أصول الإيمان... فلا يحق لأحد أن يتزيد عليها أو يؤوّل أيّاً منها وبخاصة من هؤلاء - الذين ينكرون التأويل، ثم يميزون بعد ذلك بين توحيد الإلهية وبين توحيد الربوبية". وعلى حين يتعلّل هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم هم وحدهم الفرقة الموحدة - بحديث الرسول ﷺ: "لعن الله اليهود والنصارى؛ فإنهم اتخذوا قبور أوليائهم مساجد" فإن "صاحبنا" ينظر إلى هذا

الحديث من شقين: الأول هو أن مسائل العقيدة يجب أن تأتي في القرآن أولاً، ثم تأتي الأحاديث النبوية لتؤكد ما جاء به القرآن، وهو ما يتسق مع حديث "العرض". والشق الثاني التأكيد من صلق الحديث بنقد مآله. وبالإشارة إلى ما قاله الرسول ﷺ فالحديث معارض لما ورد في سورة الكهف. أما من حيث نقد المتن فاليهود لم يتخذوا قبور "أوليائهم" وكان أولى أن يُقال "أحبارهم" و"رهبانهم" من قبيل الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، والذي ورد في القرآن الكريم في أماكن العبادة لليهود والنصارى "صوامع وبيع"، فهل فات الرسول عليه الصلاة والسلام [وهو المعصوم] أن يتخذ هذه الألفاظ القرآنية؟!

"وهكذا استند أدعياء السلفية إلى حديث متعارض مع روح القرآن من جهة، ويتناقض مآله معه من جهة أخرى. ولكنهم أرادوا أن يجعلوا أنفسهم هم وحدهم الموحدون دون سائر فرق الإسلام؛ ولذلك تنطبق عليهم الآية القرآنية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ﴾ (الأنعام: آية ١٥٩)"^(١١).

ويعاود "المؤلف" الإشارة إلى موقف السلفية الحقّة، بدءاً من ابن عباس إلى الإمام أحمد بن حنبل الذين كانوا يثنون على الإمام عليّ (ربانيّ هذه الأمة) والذي أكثر أحمد بن حنبل في مسنده من الرواية عنه، فيقارنه بموقف ابن تيمية معقّباً على ذلك بقوله: "إن ابن تيمية - وإن كان من أعظم الفقهاء ما في ذلك شك - فإن المسألة ليست فقهاً ولا مجرد علم بالحديث، ولكن التدوين قبل ذلك كله وبعد ذلك كله بصيرة نافذة حرم منها ابن تيمية وكل من سار على دريته"^(١٢). وما كان أجدره بأن يُراعى محاولة رآب الصّدع في وقت احتلّ التتار فيه بلده، ولكنه طعن في فرق الإسلام جميعاً معتبراً نفسه المعبر الوحيد عن أهل السنة؛ فنقد حتى أقرب الناس إليه وهم الأشعرية، وطالب الجميع أن يتبعوه وإلا فقد خرجوا عن سنة النبي ﷺ.

أما كان أولي به أن ينهج نهج الغزالي حين قال في مواجهته لأراء الفلاسفة:
"عند الشدايد تذهب الأحقاد".

لقد "كانت نوايا ابن تيمية حسنة بلاشك والله أعلم بما في الصدور،
وكان غيوراً على الإسلام بلاشك، ولكن كانت تعوزه البصيرة، لأنه كانت
تسوقه في فتاويه وفي آرائه العصبية الجاهلية التي جعلته يدافع عن معاوية
بل حتى عن ولاته الفاسقين"^(١٢).

و"جاء محمد بن عبد الوهاب بدوره "معبراً عن عصره الذي كانت
الدول الأوروبية تتكالب فيه على تركة الرجل المريض (السلطان
العثماني)؛ فأثار فتنة حين اتخذ من مسألة ثانوية - وهي بناء القبور
والأضرحة - مسألة رئيسة وعدّها أصلاً من أصول الدين مُفرّقاً بين ما يُسميه
توحيد الربوبية وبين توحيد الإلهية، مُدّعياً أن الرسول ألجز توحيد الربوبية
وعليه هو أن يُتمّم توحيد الإلهية، مُتّبئاً كل أفكار ابن تيمية، وأعانه أمير
الدرعية على نشر دعوته بالقوة، فأثار فتنة اضطرت الدولة العثمانية في
مواجهتها إلى الاستعانة بمحمد علي باشا والي مصر"^(١٣).



"وكان يُظنّ أول الأمر أن محمد بن عبد الوهاب من المجتدين الذين
يجارئون البدع، ولكنه غالى في سفك دماء كل من خالفه معتقداً أنه يتأسى
برسول الله ﷺ في محاربة المشركين"^(١٤).

وهكذا دخل الفكر الإسلامى منذ عصر أدياء السلف في نفق مظلم.
"ولن تجد مذهباً شديداً الطعن في مخالفه، سليط اللسان مثل أدياء السلف
من أمثال ابن خزيمة، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب"^(١٥).

لقد حرّم ابن تيمية ما أحله الله حتى كاد يُحرّم الصلاة في مسجد
رسول الله لأن به قبره!

"وجاء ابن عبد الوهاب ليحل ما حرم الله من سفك دماء المسلمين. ولا يُعرف لأدعياء السلفية أدنى جهد في الجهاد لا قديماً ولا حديثاً ضد الاستعمار والصهيونية، ولا يجيدون فيما - يقرر "أحمد صبحي" - غير تكفير المسلمين. وحسبنا الله ونعم الوكيل" ^(١٦).

ولعلّه يحسن بنا في هذا المقام أن نورد ما سبق أن قاله الإمام المصري المستنير محمد عبده من أنه: "لم يُسمع في تاريخ المسلمين بقتال وقع بين السلفيين والأشاعرة مع الاختلاف العظيم بينهما، ولا بين هذين الفريقين من أهل السنة والمعتزلة، مع شدة التباين بين عقائد أهل الاعتزال وعقائد أهل السنة سلفيين وأشاعرة، كما لم يُسمع بأن الفلاسفة الإسلاميين تألفت لهم طائفة وقع الحرب بينها وبين غيرها. نعم، سُمع بحروب تُعرف بحروب الخوارج، كما وقع من القرامطة وغيرهم، وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيلة ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة، وما كان من حرب الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة" ^(١٧)، والإمام محمد عبده قريب في هذا من موقف الشيخ الأزهرى محمد بن إسماعيل ابن الأمير (ت: ١١٨٢هـ)، الذى عاصر محمد بن عبد الوهاب، وتنصل من دعوته، ودعاه إلى التوبة، فى قصيدة شهيرة له.



وفى ختام رسالته "هل يُعدُّ المذهب الوهابى سلفياً" يورد "أحمد صبحي" نماذج غريبة وصادمة من بعض فتاوى علماء المسجد الحرام، تُعبّر عن طبيعة الفكر الوهابى. ونورد منها هنا ما يلى:

- سؤال: هل يصح أن تكون زكاة الفطر نقداً أم يجب أن تكون عيناً؟
- الفتوى: الزكاة من العبادات، مثلها كمثل الصلاة والصوم لا مجال للاجتهاد فيها، وقد كانت على عهد الرسول ﷺ عيناً من غالب قوت البلد، كالشعير أو القمح أو الزبيب.

- سؤال : ما شرعية حلاقة الذقن؟
- الفتوى : حرام
- سؤال : مِن ضابط بالجيش المصرى حول تحية العلم وتحية مَنْ أعلى رتبة.
- الفتوى : من أحدث فى ديننا ما ليس فيه فهو رد، لا تصحُّ إلا تحية الإسلام.
- سؤال : عن دخول الكنائس للمشاركة فى العزاء.
- الفتوى : حرام
- سؤال : هل الاستماع إلى الموسيقى حرام؟
- الفتوى : الاستماع إلى الموسيقى حرام.
- سؤال : عن الأعمال الفدائية فى فلسطين؟
- الفتوى : الأعمال الفدائية تُعدُّ انتحاراً.

والله الهادى إلى سواء السبيل،،

الهوامش

* دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، سنة ٢٠٠٤.

- (١) هل " يعد المذهب سلفيا"، ص ١١
- (٢) المصدر السابق ص ١٢.
- (٣) المصدر السابق، ص ٢٠.
- (٤) المصدر السابق، ص ٢١.
- (٥) المصدر السابق، ص ٢٣.
- (٦) المصدر السابق، ص ٢٣.
- (٧) المصدر السابق، ص ٣٣.
- (٨) المصدر السابق، ص ٣٧-٣٨.
- (٩) المصدر السابق، ص ٤٤.
- (١٠) المصدر السابق، ص ٤٦.
- (١١) المصدر السابق، ص ٤٨.
- (١٢) المصدر السابق، ص ٥٢.
- (١٣) المصدر السابق، ص ٥٢-٥٣.
- (١٤) المصدر السابق، ص ٥٤.
- (١٥) المصدر السابق، ص ٥٥.
- (١٦) المصدر السابق، ص ٥٧.
- (١٧) محمد عبده: "الأعمال الكاملة" ج ٣، ص ٦٧، من نشرة محمد عمارة.

كتاب "هاؤم اقرأوا كتابيه"*

محاولة لتجديد الفكر الإسلامى تأليف
الأستاذ** الإنسان "أحمد محمود صبحى"،
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة
الإسكندرية؛ ليس كغيره من الكتب التى
يكتبها أساتذة الفلسفة المعاصرون؛
فالكتاب لا يصنف باعتباره كتاباً يدرس
للطلاب. وبعد الامتحان يتركونه فى
قاعة الامتحانات لباعة الكتب القديمة
بشمن بخس، وليس كتاباً شارحاً لفكر
مفكر من مفكرى الإسلام؛ أو شارحاً
فكر فرقة من فرق الفلسفة الإسلامية
أو الفقه أو الشريعة، أو حتى شرح
الشرح كما يفعل البعض، أو شارحاً
وتفسيراً لنصوص كتبها الإسلاميون فى
عصر فجر الإسلام أو بعده. فالأستاذ
لم يقتبس أو يمجّد فكر الآخرين ليدافع
عنه، ويعود بنا إلى الوراء إلى عصور

قراءة لكتاب

هاؤم اقرأوا كتابيه

من وجهة نظر أستاذ علم الاجتماع

بقلم الأستاذ الدكتور

سعيد فرح

أستاذ علم الاجتماع

بكلية الآداب - جامعة طنطا

* أحمد محمود صبحى. هاؤم اقرأوا كتابيه
محاولة لتجديد الفكر الإسلامى. بيروت.
دار النهضة العربية ١٩٩٦.

** أؤكد منذ البداية أن العلاقة بينى وبين
الأستاذ، علاقة ترجع إلى الخمسينيات من
القرن الماضى، ولم تكن علاقة زمالة
ولا علاقة جيرة أو علاقة مصلحة، بل
علاقة مع إنسان أكن له كل الاحترام
والوفاء فى زمان عز فيه الوفاء.

ماضية، أو لينطلق منه إلى إعادة صياغة فكر قديم في أسلوب جديد شارحاً أو رافضاً أو مؤيداً أو مزيداً، ولكن الهدف من الكتاب تجديد الفكر الإسلامي، ومحاولة نقدية متواضعة للثقافة الإسلامية .

ومن هنا تأتي أهمية الكتاب*، فـ"الأستاذ الإنسان" كان مهموماً بالوضع السائد في العالم الإسلامي، لذا أهدي الكتاب "إلى كل من يتطلع إلى عودة مجد الإسلام وعزة المسلمين" (أحمد صبحي، ص ١). وأعاد تلك العبارة في الصفحة الأخيرة (ص ٣٥٥): "جعلت من هذا الكتاب منظومة مترابطة من أجل تجديد الفكر الإسلامي" فالكتاب - كما يصفه صاحبه - محاولة متواضعة لإضافة يسيرة إلى جهود المعاصرين في محاولة تجديد الفكر الإسلامي. يضاف هذا الجهد إلى محاولات سابقة لأساتذة آخرين، لكن بعض هذه المحاولات غلبت عليها المشاحنات، والمهاترات، والجلد النظري. والبعض منها كانت لإحياء الفكر الإسلامي والدفاع عنه أمام هجمات الغربيين؛ إذ كانت هناك محاولات كثيرة مقصودة ومخطط لها لإعاقة سيرة تجديد العقل الإسلامي ليتعايش مع العصر، وفي الوقت نفسه إبتعدنا عن الممارسة والتطبيق في أي علم من العلوم الدينية أو الوضعية.

ولكن لماذا كان "الأستاذ" مهموماً بالواقع الاجتماعي في العالم الإسلامي؟ لم يكن هذا الهم فطرياً، ولم يولد الأستاذ مهموماً حاملاً على كتفيه هموم العالم؛ ولكنني أرى أن دراسته لعلم الاجتماع في السنة النهائية من مرحلة "الليسانس"، وحضوره محاضرات الأستاذ راد كليف براون مؤسس النزعة البنائية في علم الاجتماع، وحصوله على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية في عام ١٩٥١ بعد دراسة امتدت عامين، كانت كلها عوامل في تكوين وتنمية الوعي الاجتماعي لديه، ولكن الأستاذ وجد نفسه في مجال

* وعنوان الكتاب استعارة [للآية ١٩] من سورة الحاقة، ويعني الأستاذ خذوا أقرأوا كتابه لما فيه من خير، وتلك عبارة يرددها في فرحة الناجون من النار.

الفلسفة الإسلامية. فهجر علم الاجتماع وعاد إلى الفلسفة، واحتضنه الأستاذ الدكتور "على سامى النشار"، عندما توسم صديق إسلامه. والحقيقة أن شخصية الإنسان "أحمد صبحى" تكونها عناصر دينية واجتماعية وفلسفية؛ فالرجل كان خيراً ودوداً، ومحباً للحق، وصادقاً، وعطوفاً، منتمياً إلى بلده ووطنه. وأذكر أنه حكى لى أنه تطوع فى فريق جواله جماعة الإخوان المسلمين لتقديم الخدمات والتوعية الصحية لأهل الريف فى محافظة البحيرة أثناء انتشار مرض الكوليرا فى عام ١٩٤٦. وكاد هذا العمل التطوعى أن يطيح به ويمنع تعيينه عضو هيئة تدريس بالجامعة، لولا حاجته لمن سألته عن مبررات هذا النشاط الإنسانى بأنه يخدم الوطن ... يحب الوطن.

الإنتماء إلى الوطن قديم، والهموم تتزايد، ولكن أعمال العقل كان مستمراً لتفسير هذا الواقع المتغير.

كان "الأستاذ" صاحب عقل مفتوح على كل الاتجاهات، يؤكد ذلك انتماءات أصدقائه وزملائه المقربين منه. وإذا كان الجميع يتفقون على أن "الأستاذ" نقى القلب، وأنه كان متديناً أشد التدين، ويترك أصحابه عندما يؤذن المؤذن للذهاب إلى المسجد لأداء الصلاة ثم يعود إليهم، ويقتدى بتعاليم الإسلام فى مواقف الحياة اليومية، يخاف الله آناء الليل، فالوجه الآخر لتدينه إنسانيته وعقله الكبير، فكان أقرب أصدقائه أربعة من زملاء الدراسة فى مرحلة الجامعة: أولهم "عبد السلام القفاش" المتوحد بأفكار عالم التحليل النفسى فرويدا، وترجم بعض أعماله إلى العربية بالاشتراك مع "سامى محمود على"، والماركسى شديد التعصب للماركسية "سعد عبد اللطيف الساعى" الذى تخرج فى قسم اللغة العربية والضييف الدائم للوائح ال، والليبراليان "فؤاد نجم" و"نصر القفاش". ولا تسأل كيف وكم جمع الود بين هؤلاء المتنافرين والمتناقضين فكرياً، ولكن الخلاف فى رأى لم يفسد الود بينهم.

وشهادة للتاريخ أقول لم ينفرد "الأستاذ صبحي" وحده من بين أساتذة الفلسفة بالدفاع عن الإسلام والمطالبة بتجديد الفكر الإسلامي؛ فهناك أساتذة للفلسفة أدلوا بدلوهم في مسائل الدين والدفاع عنه وتجديد الفكر، وإنما يخشى الله من عباده الفلاسفة مثل غيرهم، وإتهام العوام للفلاسفة بأنهم زنادقة!! ظلم بين.

ومن أساتذة الفلسفة المدافعين عن الفكر الإسلامي وحاولوا تأصيله وتجديده "زكي نجيب محمود" أول من دعا إلى الوضعية المنطقية في مصر - ولا أنكر إنني ما فهمت سورة قريش وخاصة الآيتين الأخيرتين من هذه السورة، إلا بعد أن قرأت شرح هذا الأستاذ لهما.

ومن أهم كتبه في الدفاع عن الإسلام:

- ١ - قيم من التراث.
- ٢ - تجديد الفكر العربي.
- ٣ - ثقافتنا في مواجهة العصر.

وأستاذ الفلسفة الآخر "عبد الرحمن بدوي"، الذي بشر بالمذهب الوجودي في مصر، في الأربعينيات. كتب "عبد الرحمن بدوي" كتابين باللغة الفرنسية تُرجمتا إلى العربية، وكان الهدف من الكتابين تكوين مفهوم دقيق وعادل عن الإسلام.

الكتاب الأول: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ويقع في ثلاثة عشر فصلاً، والهدف فضح الجراءة الجهولة الحمقاء عند بعض المستشرقين حول القرآن. والكتاب الآخر: دفاع عن محمد ضد المنتقسين من قدره، ويقع في ستة فصول.

وكانت الرسالة التي سعى الدكتور "عبد الرحمن بدوي" إلى توصيلها هي "الإصلاح ما استطاع". ولقد أكمل "الأستاذ صبحي" سيرة الأستاذين ولكن الفرق بينهما كان واضحاً؛ إذ بدأ دفاع "زكي نجيب محمود"

و"عبد الرحمن بدوى" عن الإسلام فى مرحلة خريف العمر، أما "الأستاذ صبحى" فالدفاع عن الإسلام كان منذ مرحلة التكوين، فى ربيع العمر.

يرى "الأستاذ" أن ثمة عقبات عديدة حالت دون تقدمنا، وأعاقت العقل عن الإنطلاق، وحصرها فى ثلاثة عوائق شبهها بالآفات:

١ - الخلط بين الوحي والاجتهاد والوحي منزل.

٢ - التعصب للمذهب أو الرجال.

٣ - التقليد.

فالهم الأكبر "للأستاذ" الفكر المنتمى إلى الوطن خاصة والإسلام عامة كيف يحمى العقل الإسلامى من عثرته، ولجلو التراب، ونير العقل، ونير الطريق وهذا لا يتطلب جهداً فردياً؛ بل يتطلب جهداً جماعياً تقوم به مجموعة من العاملين المخلصين الذين تدفعهم الرغبة والأمل فى إصلاح واقعنا، والدفاع عن ديننا، وتجديد عقولنا لتعيش مع العصر قبل أن يندثر المسلمون ويصبحوا كالهنود الحمر.

ولقد قسم "الأستاذ" الكتاب إلى جزأين: ويقع الكتاب فى ٣٥٥ صفحة. ويضم بين دفتيه أحد عشر فصلاً: الجزء الأول يهتم بعرض محاولة لتجديد الفكر الإسلامى فى مجالات التفسير، والحديث وعلم الكلام والفقه وأصوله، ولم يتطرق الأستاذ بل ابتعد عن التصوف. رغم أنه كان يسلك سلوك الزاهدين.

سبق هذا الجزء مدخلاً برّر فيه الإجابة عن الأسئلة التالية: لماذا قامت حضارة عقب ظهر الإسلام والخلف؟ ثم لماذا تدهور حال المسلمين بعد أربعة عشر قرناً من الزمان وأصبحوا مشتريين للسلع والمنتجات الغربية؟ ولماذا يتقدم العالم الغربى؟ ولماذا تحتل الدولة الإسلامية مكانة متأخرة بين دول العالم؟

بدأ "الأستاذ" الفصل الخاص بالتفسير بالشيخ "محمد عبده" إمام المصلحين والمفسرين الجدد، وحاول أن يوضح الإيجابيات والسلبيات فى

محاولات التجديد في مجال التفسير، ويُن أن التفسير العلمي لا يُرفض كله ولا يُقبل كله، لأن الرؤية الفاحصة تكشف عن اتساق بين كلامه سبحانه وتعالى في القرآن الكريم وبين فعله في الكون. بجانب ذلك فالالتزام بالمنهج العلمي يمكن أن يصحح ما وقع فيه قدماء المفسرين من أخطاء.

ثم عالج قضية الحديث في الفصل الثاني، وطرح قضية مدى إمكانية الاجتهاد في تفسير الحديث. وأوضح في الفصل الثاني أصالة مصطلح الحديث، ودور المحدثين في ابتكار هذا العلم. وطرح "الأستاذ" في هذا الفصل إمكانية الاجتهاد. وعما إذا كان بالإمكان نقد المتن بجانب نقد السند، هذا دليل على انفتاح عقله، وأكد "الأستاذ" أهمية التأليف والتوليف والجمع بين صحاح أهل السنة وصحاح الشيعة، وضرورة جمع الأحاديث المشتركة بين أهل السنة والشيعة، وهذا التوفيق والجمع يراه "الأستاذ" عملاً صحيحاً سليماً. وتلك الدعوة إلى مراجعة أحاديث أهل الشيعة وأهل السنة تتجدد هذه الأيام بعنف، ولها أنصارها، فالكل مسلمون، والجمع بين صحاح السنة وصحاح الشيعة يعني التقريب بين المذاهب.

ثم عرض لمبحث علم الكلام، وهم أهل النظر العقلي في الإسلام. ويرى "الأستاذ" أن عرض آراء المتكلمين يعني عرض العقيدة الإسلامية، ويعترف بأنه يؤمن بضرورة التقريب بين المذاهب الإسلامية، ولذا رفض الحديث عن الفرقة الناجية، ورأى أن هذا موضوع معارض لكتاب الله في أكثر من موضع؛ فالمسلمون أمة واحدة، أمة وسطاً.

ويقول "الأستاذ" فبينما جعل الله المسلمين أمة واحدة فرقتها حديث الفرقة الناجية إلى ثلاث وسبعين فرقة تصنف على أساس الانتماء المذهبي، فرقة واحدة في الجنة وإثنتان وسبعون في جهنم، رغم أن روح القرآن تجعل أساس التفرقة بين أصحاب الجنة وأصحاب النار الإيمان والعمل الصالح.

ويرى "الأستاذ" أن التجديد يتطلب ضرورة فتح باب الاجتهاد، وتجاوز المذهب الأشعري الذى هدم قاعلة احترام النزعة العقلية. ويرى أن الأشاعرة لم يوفقوا بين النقل والعقل، ولكنهم حاربوا العقل، واختلف مع الإمام الغزالي، رغم أنه صاغ بشكل حاسم عقيدة الخلف من أهل السنة.

ولنا هنا وقفة، فالأستاذ "أحمد صبحي" كما اختلف مع الإمام "الغزالي" اختلف مع معلمه وأستاذه "على سامي النشار". فالأستاذ "النشار" من أشد المتعصبين للأشاعرة ولكن الأستاذ "صبحي" إنسان صاحب موقف، وصاحب رأى، وصاحب فكر، ولذا لم يجد حرجاً في أن يخرج من عباءة أستاذه، ويختلف معه في تقييم الأشاعرة.

وكما اختلف مع معلمه في موقفهما من الأشاعرة، فإنه اختلف مع الإمام محمد عبده، ورغم تقدير الأستاذ "صبحي" للشيخ محمد عبده، فإنه عندما عرض مسألة الجبر والاختيار - وتلك مسألة تثير الجدل بين المسلمين عند تفسير المواجهة بين مشيئة الله وإرادة الإنسان والمنزلة بين المنزلتين - بين تهافت رأى الأشاعرة، وقصور رأى محمد عبده في تلك المسألة.

وتناول في الفصل الخامس مسألة الفقه وأصوله، وقد أثنى "الأستاذ" على دور الفقهاء في مبدأ الاجتهاد وعرض لمظاهر الاجتهاد.

ويرى أن الجمود ضد الاجتهاد، معارض ومخالف لمرونة العقل، وأبان مرونة الفقهاء في صياغة علم أصول الفقه العام على أساس قياس الغائب على الشاهد، وطالب "الأستاذ" بضرورة مساهمة أصحاب التخصصات المختلفة في إبداء الرأى في المشكلات الإنسانية.

أما في الجزء الثانى من الكتاب فتناول موقف الإسلام من العلوم العصرية. ويصف "على شريعتي" العصرية بأنها لعبة، وتختلف عن صناعة الحضارة، وأن صناعة الحضارة تعنى موت الاستعمار فى كل صورة: أما

التغريب فيعنى لحماً ودماً جديداً لذئب الرأسمالية الغربية، كما يتعين أن نفرق بين التغريب ومعايشة العصر، والسير على عادات العصر وتقاليده مع المحافظة على الأخلاق.

وفي البداية يجد القارئ أن "الأستاذ" ساهم بفكره في عرض مواقف العلوم الاجتماعية كالإقتصاد، وعلم الأخلاق، والسياسة، وعلم الاجتماع وفلسفة الجمال، ولا يخاطر ويتصدى للعلوم التطبيقية والعلوم الطبيعية.

ويتبين لنا من الموضوعات التي عرضها "الأستاذ" بين دفتي الكتاب، أنه فرق بين علوم القرآن، وتلك علوم تتميز بالأصالة، والعلوم المعاصرة، وهي علوم حديثة، وفي الوقت نفسه علوم غير مقدسة تتصف بالنسبية ويتعين ألا نرفضها كلها وألاً نقبلها كلها كما هي.

وأبان "الأستاذ" أنه استفاد من تصنيف الإمام "الغزالي" للعلوم من منظور التجديد إلى ثلاث درجات:

١ - الدرجة الأولى تجديد في أضيق الحدود في علوم وثيقة الصلة بالدين مثل التفسير والحديث وأصول الدين والفقه، وتلك علوم دينية بحثة تتميز بالأصالة. والأصالة غير المعاصرة، أي لا معنى للنظر إلى هذه العلوم من منظور غربي علماني.

٢ - وإن ثمة علوماً في منزلة بين الأصالة والمعاصرة مثل العلوم الإنسانية كالأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، وفلسفة الجمال.

وأعطى "الأستاذ" مزيداً من الاهتمام، وبدأ، كالقصاب الذي يعرف كيف يفصل ذبيحته، وشرح لنا العلوم التي تقع بين الأصالة والمعاصرة وهي: الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الجمال، ورأى أن هذه العلوم مجالات مشتركة بين الثقافات الإنسانية كلها، وهو يتتبع خطى "الغزالي"، ويقبل بعض علوم الأولين، ولكنه يرفض الإلهيات والفلسفة اليونانية.

٣ - علوم تتميز بالمعاصرة البحتة كالعلوم الطبيعية وما يتفرع منها من علوم كالطب، والتكنولوجيا. ولا صلة بين هذه العلوم وعلوم التراث، وتلك العلوم هي ثمرة الحضارة الغربية وبمناى عن الأصالة، وهو يؤكد ضرورة مساهمة المسلمين فى تطوير هذه العلوم، وألا يكونوا تابعين، وألا يحبسوا أنفسهم فى نطاق العلوم الشرعية. والسؤال لماذا أنكر أو تجاهل "الأستاذ" تاريخ هذه العلوم عند المسلمين؟

وقد أبان لنا "الأستاذ" مسألة عجز المفكرين المعاصرين الإسلاميين عن مواجهة الأصالة والمعاصرة. وأنهم تناولوا المسألة ككل، وتحدثوا عن التراث وعلومه كشى واحد، دون أدنى تفرقة بين العلوم.

ولقد فرق "الأستاذ" بين فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق، وأوضح أن فلسفة الأخلاق تهتم بالمعايير المطلقة التى يلتزم بها الإنسان؛ أما علم الأخلاق فيهتم بالمعايير النسبية ويدرس ظواهر إنسانية تنتهى إلى قوانين مفسرة. ورأى أن القيم ظواهر اجتماعية. وربط "الأستاذ" بين الدين والأخلاق؛ فالأخلاق أكثر قرباً إلى الدين، رأى أن الدين منبع من الأخلاق، ثم فرق بين الأخلاق عند اليونانيين والأخلاق عند الإسلاميين، ثم عرج إلى قضية العدل والإيمان بالله واليوم الآخر، ومبدأ الصلاح.

وشرح فى الفصل الثانى من الجزء الثانى موضوع السياسة، ويؤكد سمو الدين، ووهن السياسة فكراً وعملاً.

وأوضح أن الحضارة الإسلامية قامت على الدين ولم تقم وتشيد على جهود العسكر ولا أفعال السياسيين!! "الأستاذ" كان لا يخفى معارضته لحكم العسكرا، كما أشار إلى أن السياسة هي موطن الضعف الذى نخر فى الحضارة الإسلامية مثلما ينخر السوس فى العظام.

وأرجع "الأستاذ" أسباب الاقتتال بين المسلمين إلى السياسة، وقد بدأ هذا الاقتتال بعد ربع قرن من وفاة الرسول ﷺ.

وأكد على فكرة الإمامة عند الفرق الإسلامية، ويرى بعض شراح علم الاجتماع السياسي الغربي أن فكرة الإمامة موضوع أساسي من موضوعات علم الاجتماع السياسي.

كما شرح المقصود بالاقتصاد الإسلامي، وفقه المعاملات، والهدف من الزكاة في الإسلام. ثم شرح المقصود بفلسفة التاريخ، وفلسفة الجمال.

ويهمنا في نهاية هذا المقال أن نقف وقفة متأنية إزاء موضوعين عرضهما "الأستاذ" في كتابه "هاؤم اقرأوا كتابيه"، الموضوع الأول: الاجتماع الإسلامي. نحن مع "الأستاذ" في أن هناك ظواهر إسلامية تحتاج إلى دراسة علمية وطول فهم مثل المسجد ودوره في التنوير؛ والجهاد ودوره في رد المعتدين. ويرفض "الأستاذ" - ونحن معه - أن الجهاد عمل إرهابي، موضوع ثالث موضوع: المرأة ومكانتها في المجتمع الإسلامي.

وفي الوقت نفسه نحن لسنا مع الذين يتاجرون ويتكسبون من وراء ما يسمونه علم الاجتماع الإسلامي.

وللأسف فمن يتصلى لهذا العلم قد لا يفقه كثيراً في أمور الدين أو لا يدري ما المقصود بل ويجهل تعريف علم الاجتماع. ونحزم بأنه لا يوجد علم اجتماع إسلامي كما لا يوجد علم اجتماع مسيحي، أو علم اجتماع بوذي، أو علم اجتماع يهودي.

الموضوع الآخر: شخصية ابن خلدون؛ فالموضوعات التي كتبها ابن خلدون تصنف تصنيفات كثيرة، ابتداءً من علم الكلام، والاقتصاد، والسياسة، والإلهيات، وعلم العمران، والتربية، والأدب، واللسانيات. وجهد الأستاذ على عبد الواحد وافي في شرح المقدمة جهد خالد وخارق، أيضاً أعاد أحمد الزعبي تحقيق المقدمة. ومن أسهموا في إعادة شرح وتفسير ابن خلدون من الرواد في منتصف القرن العشرين: علي الوردى، وساطع الحصري، وعبد العزيز الأهواني، وحسن شحاته سعفان، والسيد محمد بدوي،

وعلى عيسى، وحسن الساعاتى، وزكى نجيب محمود، وأبو العلا عفيفى،
وعبد الرحمن بدوى، ومحمد حلمى مراد، وحامد ربيع، وعبد المعز نصر.

ومن المعاصرين الذين أعادوا شرح ابن خلدون فى نهاية القرن
الفائت وأوائل القرن الواحد والعشرين على أواميل، ومحمد على الجابرى،
ومفتاح محمد؛ وميسال زكريا، أبوعرب المرزوقى، وإسماعيل نورى الربيعى،
وعبد الستار الهيتى، وفيصل محمود الغرابية الذى كتب بحثاً عنوانه: "أشكال
العلاقة بين المثقف العربى والواقع: قراءة سوسيولوجية".

والأمر اللافت للنظر، ويتطلب وقفة، ويثير الدهشة أن أكثر من كتب
عن ابن خلدون من المعاصرين، كانوا من بلدان المغرب العربى موطن
ابن خلدون؛ واهتموا بالتنقيب عن موضوع اللسانيات بين دفتى المقدمة،
أما فى منتصف القرن فكانوا من بلدان المشرق العربى.

إن إعلنة قراءة الكتاب تكشف أن "الأستاذ أحمد صبحى" مثله مثل "على
شريعتى"^(١) فى كتابه "العودة إلى الذات"؛ فالإثنان يسيران فى طريق واحد؛
ويؤمنان مثل غيرهما بأن هناك تحديات تواجه العالم العربى، وتعوق مسيرته،
والإثنان يؤكدان أصالة الفكر الإسلامى، ولكن هذا الفكر يواجه تحديات كثيرة.

وأياً كانت القضايا التى طرحها "الأستاذ" وغيره فكتاب "هاؤم
اقرأوا كتابيه" يعبر عن مسؤولية الأستاذ الجامعى عن نشر الحقائق، وكشف
الزيف خارج قاعات الدرس لما يتضمن من قضايا يؤمن كاتبها أن فيها كل
الخير والحسنات، كما يعكس هموم الإنسان بمشكلات الفكر فى مجتمع زاد
فيه الزيف وسعيه إلى النفاذ إلى روح الجماهير الحقيقية.

لكن تبقى أدوات الاستفهام التالية فى حاجة إلى جواب: من أين نبدأ
التجديد؟ وكيف لمجدد الفكر الإسلامى؟، ولماذا؟، وكيف؟، وهل إعادة تجديد
الفكر تعنى إعادة التنشئة الاجتماعية، وإعادة توجيه المسلمين إلى الدين
الصحيح؟ ولكن كيف؟.

الهوامش

- (١) محمد علي شريعتي: العودة إلى الذات. ترجمه عن الفارسية إبراهيم الدسوقي شتا. القاهرة، دار الزهراء للإعلام العربي. ١٩٨٥م.

تهديد .

لست في حاجة إلى القول بأن الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" - رحمه الله وأسكنه فسيح جناته - كان من الشخصيات القليلة في الفكر العربي المعاصر التي كانت تدلي بدلوها في القضايا المطروحة على الساحة الفكرية المعاصرة، وربما كان ذلك في هدوء وتؤدة يفتقدنهما الكثير من الكتاب والمفكرين المعاصرين الذين لا يهتمون إلا بزخرف القول بالإضافة إلى الدعاية الإعلامية.

موقف الدكتور أحمد صبحي من مشكلة تجديد الفكر الإسلامي

الأستاذ الدكتور
إبراهيم محمد تركي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ووكيل كلية الآداب للدراسات العليا والبحوث
بجامعة كفر الشيخ

ولست في حاجة أيضاً إلى الحديث عن السمات الشخصية والفكرية التي تميز بها "أستاذنا الجليل"، لأنني قد أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع، وذلك بالإضافة إلى أنني إذا تركت لنفسي العنان في الحديث عن ذلك، فلنني قد أستفيض في هذا الحديث، كما أن علاقتي الشخصية به قد تعرضني إلى ذكر أمور تعتبر من المضمون بها على غير أهلها...

ثم إنني لا أود في هذا المقام أن أتحدث عن ذكرياتي معه، وعما له من آيلٍ على شخصي المتواضع الذي لولا هذه الأيالي الكريمة لما كنت قد واصلت المسيرة الوعرة

في طريق البحث العلمي؛ بل وربما في طريق الحياة العامة. كما أنني سأضرب صفحاً عن ذلك حتى لا أعود إلى ما كنت قد نسيت، وحتى لا يكون حديثي مفعماً بالعاطفة الجياشة التي تبتعد بالبحث عن مجراه الصحيح.

فإذا كان الأمر كذلك، فلإني أستطيع أن أُلج في الحديث عن الموضوع الذي خصصت هذه الصفحات له، وأعني به "موقف الدكتور "أحمد صبحي" من قضية تجديد الفكر الإسلامي"، وذلك باعتبار أن هذه القضية كانت من القضايا الفكرية التي اهتم بها أستاذنا الجليل على مدى حياته العلمية والفكرية التي تربو على النصف قرن.

وقبل الشروع في ذلك، فلإني أود أن أشير إلى أنني قد حاولت جاهداً أن أترك أستاذنا الجليل يتحدث عن هذه القضية من خلال النصوص التي اقتطفها من مؤلفاته المختلفة. بحيث تبدو مهمتي مقتصرة على إبداء رأيه على حقيقته، وذلك بالربط بين أقواله، والمقارنة بينها وبين أقوال غيره من المفكرين البارزين الذي اهتموا بهذا الموضوع والنقد إن كان هناك محل لذلك؛ مع العلم بأن المقصود بالنقد هنا لا يعني بيان السلبيات فقط، وإنما يعني بالإضافة إلى ذلك بيان الإيجابيات.

من معالم أزمة الفكر الإسلامي المعاصر

إذا كان الدكتور "أحمد صبحي" قد اطلع على جوانب من التراث الإسلامي بحكم تخصصه الدقيق الذي يتمثل في دراسة الفلسفة الإسلامية، فإنه كان على وعي تام بما يدور في الساحة الإسلامية المعاصرة من أطروحات تتناول قضايا شائكة ومتراصة، مثل: "قضية تجديد الفكر الإسلامي" و"قضية الأصالة والمعاصرة" و"قضية النظرة النقدية للتراث".

وقد تحدث "الدكتور صبحي" عن بعض معالم الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي المعاصر، وحاول أن يبين أهم معالمها، وذلك عندما قال: "من أعراض

تدهور الفكر الإسلامي الحديث انقطاع صلة مسلمي اليوم بماضيهم، وشعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده؛ مع أنه تراث يتعلق بأصول دين حي في قلوبنا. ولا يقتضي وصل الحاضر بالماضي إلا إزالة أدنى قدر من حاجز تباين أسلوب التفكير بيننا وبينهم، بذلك يتم العرض الموضوعي لفكر أجدادنا، كما يتم إحياء تراثهم في عقولنا ووجداننا^(١).

فأزمة الفكر الإسلامي المعاصر تتجلى إذن في أمرين:

يتمثل الأمر الأول في انقطاع صلة مسلمي اليوم بماضيهم.

أما الأمر الثاني، فإنه يتمثل في شعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده مع أنه تراث يتعلق بأصول دين حي في قلوبنا.

فلذا علمنا سبب هذه الأزمة الذي يتمثل في هذين الأمرين، فإنه من الواضح أن التغلب على هذه الأزمة لا يتم إلا بأمرين: أما أحدهما، فهو وصل الحاضر بالماضي عن طريق إزالة الحاجز الذي يتمثل في تباين أسلوب التفكير بين الأسلاف والمعاصرين.

وأما الآخر، فإنه يتمثل في العرض الموضوعي لفكر أجدادنا، وبذلك يتم إحياء تراثهم في قلوب المعاصرين ووجدانهم.

يتضح من ذلك أن التغلب على أزمة الفكر الإسلامي المعاصر إنما يتمثل في بحث ثلاث قضايا أساسية بحثاً موضوعياً دقيقاً، وهي: قضية تجديد الفكر الإسلامي، وقضية إحياء التراث، وقضية الأصالة والمعاصرة.

ومن المعلوم أن هذه القضايا التي ترتبط إحداها بالأخرى ارتباطاً واضحاً قد تم بحثها من قبل العديد من الباحثين والدارسين والمفكرين سواء من أرباب الفكر الإسلامي، أو من أعلام الفكر العربي المعاصر.

وسنحاول فيما يلي إلقاء الضوء على وجهة نظر الدكتور "أحمد صبحي" بصلد هذه القضايا، وذلك في شيء من الإيجاز الذي أرجو أن يكون معبراً عن وجهة نظره الحقيقية.

تجديد الفكر الإسلامي

مداخل:

لا أود أن أستفيض في الحديث هنا عن اهتمام الدكتور "أحمد صبحي" بقضية تجديد الفكر الإسلامي، وإنما الذي أود أن أشير إليه هنا هو أنه - رحمه الله عليه - لم يعالج هذه القضية في موضع واحد من مؤلفاته، وخاصةً المقالة التي كتبها في بداية السبعينيات من القرن الماضي عن "بعض جوانب التجديد في الفكر الإسلامي"^(١)، وإنما جاءت آراؤه في هذه القضية وما يتصل بها من قضايا على نحو متناثر في مؤلفاته المختلفة.

وعلى أية حال، فإن اعتمادنا الأساسي في بيان موقف الدكتور "أحمد صبحي" من قضية تجديد الفكر الإسلامي سيكون على هذه المقالة المذكورة، ثم على الشذرات التي توجد في مؤلفاته الأخرى والتي سنشير إليها في مواضعها.

* * *

مفهوم التجديد:

لا بد من الإشارة، في بداية حديثنا عن موقف أحد أعلام الفكر العربي المعاصر من قضية تجديد الفكر الإسلامي، إلى تلك الملاحظة المهمة التي مؤداها أن مفهوم "التجديد" يثير جدلاً متزايداً في الآونة الأخيرة، وذلك في إطار تنازع كل فريق على امتلاك الحق في تفسيره وتجسيده، أو في بيان مفهومه الحقيقي وكيفية تطبيقه، ومحاولة إيجاد الأصول التراتبية لكل وجهة من وجهات النظر حول هذا المفهوم للتجديد.

ومن الملاحظ أنه في الآونة الأخيرة قد تفاقم الصراع، واحتد الخلاف حول طبيعة هذا المفهوم (التجديد) ومجالاته وقضاياها وأساليبه ووسائله. الأمر الذي أدى إلى ضبابية المفهوم وهلاميته؛ إذ إنه أصبح لا يوجد اتفاق ذو شأن حول جوهره وحقيقته، وذلك في الوقت الذي لا نكاد نجد فيه اختلافاً حول ضرورته وأهميته، وخاصة في سبيل تحقيق الحديث النبوي القائل: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجد لها دينها"^(٣)، وتدعيماً للحركات الإصلاحية والنهضوية التي تحاول إقامة حضارة إسلامية أو على الأقل عربية ذات طابع إسلامي.

ولقد تنبه "الدكتور صبحي" إلى عدم تحديد مصطلح "التجديد" وما يؤدي إليه ذلك من أخطاء وأخطار عندما ذكر أنه: "لابد من تحديد دقيق لمفهوم التجديد، لأن مثله كمثل كثير من الألفاظ الشائعة الاستخدام التي كلما كانت أشيع استخداماً، كانت أبعد عن التجديد أو الاتفاق على معناها"^(٤).

ومن أجل ذلك، فقد ذكر "الدكتور صبحي" أنه لتحديد هذا اللفظ تحديداً مانعاً، أي لا يسمح للدخول أي مفهوم آخر إليه، فإنه لابد من ذكر ما لا يندرج تحته من مفاهيم أو تصورات يمكن الإشارة إليها بإيجاز شديد فيما يلي:

(أولاً): رفض تطبيق التصور المسيحي للتجديد على الفكر الإسلامي، إذ إنه يرفض أن يقاس الإسلام على أي دين آخر، وخاصة المسيحية، أي أنه من الخطأ تصور التجديد في الإسلام على نحو تصور الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوتر في المسيحية، حيث إن هناك اختلافاً جوهرياً بين الإسلام والمسيحية بشأن التجديد العقائدي، فالإسلام دين قد اكتملت عقائده كما تحدت أركانه في عهد الرسول ﷺ، وذلك ما يؤكده قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٥)، بينما المسيحية لم تكتمل عقائدها في عهد

المسيح عليه السلام، فلقد اكتملت العقائد المسيحية بعد المؤتمرات التي عقدتها
الجامع المسكونية ابتداءً من القرن الرابع الميلادي حتى القرن السابع.

ومن ثم، فلا مجال لمذهب ديني في الإسلام يعدل من عقائده وأركانه
تعديل البروتستانتية للكاثوليكية^(٦).

وينتهي "الدكتور صبحي" من ذلك إلى القول بأن أية حركات جاءت
بعد الإسلام، وأدخلت على عقائده أو أصل الحديث فيه أدنى تعديل لا يمكن
أن تندرج تحت مفهوم التجديد ولا تعد مذاهب إسلامية، وذلك مثل البابية
والبهائية اللتين نقضتا مبدأ ختم النبوة وانقطاع الوحي في الإسلام، وغير
ذلك من الأمور التي لا مجال لذكرها في هذا المقام.

(ثانياً): رفض تصور التجديد باعتباره تحديثاً (Modernization) أو تغريباً
(Westernization). وبيان ذلك أنه من المعلوم أن الحضارة الأوروبية الحديثة
قد مارست ضغطاً على حياة المسلمين في مختلف جوانبها الحضارية، وكان من
الطبعي أن تظهر دعوات تدعو إلى الانفتاح على حضارة الغرب إن أراد
المسلمون لأنفسهم اللحاق بحضارة الغرب. وإذا كان "الدكتور صبحي" لم ير
في ذلك حرجاً فإنه يرى أن هذا الموقف قد انبثقت عنه دعوات تدعو إلى
تطويع قيم الإسلام وعقائده للفكر الغربي، ويستشهد على ذلك بموقفين:

يتمثل "الأول" في موقف كمال أتاتورك الذي نصب نفسه للإفتاء في
المسائل الدينية، إذ إن المرجع في الحكم على جعل الأحكام في الإسلام متفقة مع
مقتضيات العصر الحديث ليس هو الحاكم، حتى لا يكون تفسير الإسلام أو
تجديده راجعاً إلى الهوى السياسي، وإنما ذلك لا بد أن يرجع إلى علماء الدين؛ إذ
إن لهم من العلم بالمسائل الدينية ما يمكنهم من الإفتاء. وذلك أن الدين لا بد
من الرجوع فيه إلى المختصين من أهله الذين لا يكونون طبقة كهنوتية تحتكر
العلم بالدين وتفسيره، وإنما فقط يدلون بأرائهم في مسائل الدين باعتبار أن
لديهم علماً في الدين وتفهماً يمكنهم من تحمل مسئولية الإفتاء.

أما "الثاني"، فإنه يتمثل في موقف الدكتور طه حسين الذي كان يفصل بين الدين والعلم. فباسم العلم أنكر بعض المسلمات الدينية باعتبار أنه لا دليل على صحتها. وعندما حاول الدفاع عن نفسه ذكر أنه من حيث هو مسلم يسلم بها، ولكنه من حيث إنه عالم لا يسلم بها.

والحقيقة أن مسألة التفرقة بين العلم والدين إنما هي نتاج غربي في الحل الأول دعمته المسيحية بدعوتها إلى "إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، كما دعمته الفلسفة الحديثة بتفرقة كانط بين ما يرفضه العقل النظري وما يقبله العقل العملي في الوقت نفسه.

ومن الواضح أن تفرقة طه حسين بين اعتقاد المتدين وعلم العالم إنما هي مستمدة من الطابع العام للحضارة الأوروبية الحديثة التي تفصل بين العلم والدين. الأمر الذي جعل الدكتور "أحمد صبحي" يرفض موقف الدكتور طه حسين باعتباره أحد مواقف التجديد في الفكر الإسلامي، لأن الإسلام لا يقبل هذه الثنائية، كما أن شرط التجديد في الفكر الإسلامي أن تكون نقطة البدء والانطلاق فيه من صميم قيم الإسلام، ومعتقداته، وطابعه، لا أن تكون انتحالاً لموقف غريب تماماً عليه^(٧).

(ثالثاً): رفض تصور التجديد باعتباره توفيقاً بين الإسلام والعلم الحديث. وإذا كانت مسألة العلاقة بين الدين والعلم لها جوانب متعلدة لا تعيننا في هذا المقام، فإن الذي يعيننا ذكره أن الدكتور "أحمد صبحي" قد أشار إلى موقف أحد مفكري الإسلام، وهو السير أحمد خان الذي حاول أن يبعد عن الإسلام كل التصورات والمفاهيم الغيبية ظناً منه أنه بذلك يجعل الإسلام متوافقاً مع الحياة الحديثة. وقد انتقد "الدكتور صبحي" هذا الموقف انتقاداً حاداً.

فمن جهة، تعد محاولة السير أحمد خان مجرد جعل الإسلام ديناً طبيعياً، متابعاً في ذلك نزعة سادت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر،

ولكن لم تجد هذه النزعة من الدين الطبيعي قبولاً من المؤمنين ولا من الملحدّين سواء في الحضارة الأوروبية أو في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

ومن جهة ثانية، فلقد أساء السير أحمد خان فهم القول بأن الإسلام دين الفطرة، حيث اعتبر أن الفطرة إنما تعني الطبيعة، وبذلك يكون الدين بلا أسرار ولا غيبيات؛ مع أن المقصود بالفطرة ليس سوى البساطة، أي أن دين الفطرة الذي هو الإسلام إنما يكون دين البساطة الذي لا تعقيدات ولا التواءات فيه بحيث يلائم فطرة الإنسان وطبيعته البسيطة.

ومن جهة ثالثة وأخيرة، فإن مذهب السير أحمد خان لا يفهم إلا على أنه أحد أشكال ما يسمى بالنتشرية (Naturism)، وهو المذهب الطبيعي الذي يتعارض مع العديد من المعتقدات الدينية^(٨).

(رابعاً) : التجديد ليس مجرد سرد لأجداد الماضي. فإذا كان من الثابت - طبقاً للعديد من الدراسات التي قام بها الباحثون العرب والمستشرقون - أن الدين الإسلامي لا يتعارض مع "الحقائق" العلمية والمعطيات العقلية الصحيحة، وإذا كانت الحضارة الإسلامية قد نشأت عقب ظهور الإسلام، فإن ذلك قد أثار في نفوس المسلمين الحديثين شعوراً بالاعتزاز بتراثهم، فحاولوا أن يبعثوه من جديد.

ولكن لا بد من التنبيه إلى المخاطر التي قد تنجم عن اعتبار التجديد مقصوراً على سرد أجداد الماضي، إذ إن ذلك يجعلنا نصاب بما يسمى "داء التاريخ"^(٩). وهذا يعني أن سرد أجدادنا التاريخية في الفكر والعلم ليس إلا اجتراراً، بينما يتطلب التجديد ابتكاراً^(١٠).

(خامساً) : إن تجديد الفكر الإسلامي لا يعني إخضاع الدين للعلم كما يبدو ذلك فيما يسمى بالتفسيرات العلمية للقرآن الكريم التي تحاول أن

تثبت أن القرآن الكريم قد سبق العديد من الكشوف العلمية التي جاء بها المفكرون الأوروبيون في العصر الحديث.

ويقرر الدكتور "أحمد صبحي" أنه مع أن المبدأ الأساسي في بحث العلاقة بين الدين والعلم يتمثل في أن القرآن لم ينزله الله لشرح مسائل العلوم، وأن ما تذكر فيه من آيات كونية أو كائنات حية إنما تكون للتنبيه على حكمة الله، فإنه من الغريب أن العديد من أعلام الفكر الإسلامي - وعلى رأسهم الإمام محمد عبده - قد أخضعوا القرآن في بعض التفسيرات لنظريات العلم، وذلك ظناً منهم أن الإسلام إذا فهم على وجهه الصحيح، فإنه يمكن أن يستوعب كل بحث علمي.

وبعد أن يورد "دكتور صبحي" العديد من الأمثلة على مثل هذه التفسيرات العلمية للقرآن الكريم، فإنه يقرر في صراحة ووضوح أنه لا يخفي ما تنطوي عليه خطورة مثل هذه التفسيرات التي تخضع القرآن لنظرية علمية، وماذا تكون الحال لو ظهرت نظرية تنقض تماماً التفسير الداروني لنشأة الكائنات الحية "مثلاً" فلا تجعل له إلا قيمة تاريخية؟ هل سيلهث التفسير العصري وراء النظرية الجديدة ليطوع القرآن له ويخضعها لمضمونها؟

وبعد هذه الاستفهامات الاستنكارية والتعجبية يؤكد - رحمه الله - على القول بأن القرآن ليس كتاباً في العلم. وإذا كنا لا نقبل أن يتحكم الدين في مجالات العلم، فإنه يجب أن نرفض أيضاً تدخل العلم فيما هو مجال الدين.

على أن "الدكتور صبحي" قد استدرك هنا فلاحظ أنه ليست كل التفسيرات العلمية متعسفة، إذ إن هناك آيات تبدو متسقة تماماً مع الاتجاهات الحديثة في بعض العلوم. ومعنى ذلك أنه إذا كنا لا نريد أن نحمل الآيات القرآنية نظريات علمية، فإنه لا حرج في أن تكون بعض الآيات الكونية منطلقاً للعلماء كل في تخصصه. ثم إن هذه التفسيرات تقدم دليلاً على صلاحية القرآن لكل عصر^(١١).

فلذا ما انتهينا إلى أن الدكتور "أحمد صبحي" قد رفض هذه التصورات المختلفة للتجديد التي ذاعت في العصر الحديث، فما هو المفهوم الذي ارتضاه له ؟

من الواضح أن "أستاذنا الجليل" كان مقتنعاً بوجهة نظر محمد إقبال التي تقرر أن التجديد ما هو إلا إعادة البناء (Reconstruction)^(١٢)، حيث جعل عنوان مجموعة محاضراته التي تدور حول تجديد الفكر الديني في الإسلام تحمل هذا الاسم^(١٣).

فلقد اتفق "أستاذنا الجليل" مع محمد إقبال في الحديث عن علاقة السببية بين الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية بمختلف مظاهرها. فإننا لو استطعنا الكشف عن العلة في كون هذه الحضارة المزدهرة ثمرة دين الإسلام، فإننا بذلك نكشف النقاب عن تلك الروح، وبذلك يمكن أن نحياها في أنفسنا كي تثير فينا ما أثارته في أجدادنا من قبل^(١٤).

وبغض النظر عن عرض رأي إقبال في التجديد من وجهة نظر دكتور "أحمد صبحي"، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن المعنى الذي ارتضاه "أستاذنا الجليل" للتجديد، وهو إعادة البناء، إنما يعني هدم البناء القديم المتداعي، وإقامة بناء جديد على الأرض التي كانت موجودة من قبل. وكأن ذلك إنما يعني مجرد إقامة البناء الجديد على القواعد الأساسية التي كانت موجودة بالفعل. وهذه القواعد هي التي تتمثل أساساً في الدين الإسلامي، أما البناء المشيد، فإنه لا يعدو أن يكون ما يمكن أن تفهمه عقول البشر من هذه الأصول الدينية.

ولما كان الأقدمون قد فهموا قواعد الدين وأصوله على وجهيهما الصحيح، لذلك فقد استطاعوا أن يقيموا الحضارة الإسلامية. والأمر قد يكون كذلك في عالمنا المعاصر، فإذا أردنا أن نشيد حضارة إسلامية معاصرة، فليس علينا إلا أن نفهم الإسلام الفهم الحقيقي الذي يسير بنا إلى الإبداع في مختلف المجالات العلمية، والفكرية، والفنية.

ولكن هل يعني ذلك أن نطرح كل ما هو قديم لنقيم بدلاً منه أموراً جديدة؟ إن هذه المسألة سنتحدث عنها من وجهة نظر "أستاذنا الجليل" بعد قليل. ولكن يكفي أن نعلم هنا أننا لا نستطيع أن نستخدم عناصر التراث بكاملها في أيامنا المعاصرة، وإنما يجب علينا أن نميز بين ما هو صالح للاستخدام في هذه الأيام وبين ما هو غير صالح لأنه مرتبط بزمان ومكان معينين.

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بمفهوم التجديد الذي ارتضاه الدكتور "أحمد صبحي" باعتباره إعادة البناء (Reconstruction)، فإنه من الواضح أنه قد اعتمد على الترجمة العربية لكتاب إقبال المشار إليه أعلاه؛ إلا أنه من الثابت أن كلمة (Reconstruction) تعني أيضاً إعادة التنظيم. الأمر الذي يفهم منه أن تجديد الفكر الإسلامي إنما يعني تنظيم المعارف والأفكار الإسلامية، واستبعاد ما لم يعد صالحاً منها لاستبقاء ما يصلح للتعامل معه في هذه الأيام.

وعلى أية حال، فإن هناك معنى أكثر دقة لكلمة التجديد هو (Innovation) الذي يعني التجديد بمعنى الإبداع أو الابتكار. والتجديد بهذا المعنى إنما هو إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم. والتجديد قد يكون مادياً كتجديد الملابس والمسكن، أو معنوياً كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم^(١٥).

ويبدو أن "أستاذنا الجليل" قد فهم إعادة البناء على أنه تبديل شيء قديم، إلا أنه لم يشر إلى اللفظة الإنجليزية المرادفة لهذه الكلمة، لأنه كان بصدد الدفاع عن وجهة نظر محمد إقبال.

* * *

أسس التجديد :

بعد أن أشرنا إلى المفهوم الذي تبناه "الدكتور صبحي" للتجديد، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أنه قد أشار إلى عدة أسس لابد أن تقوم عليها أية حركة تجديدية حقيقية في الفكر الإسلامي. وهذه الأسس هي:

(أولاً) : الاعتقاد بعالمية الدين الإسلامي؛ حيث تنبثق جميع دعوات التجديد في الفكر الإسلامي من مسلمة أساسية وهي: الإيمان بقدرة الإسلام بوصفه ديناً عالمياً صالح لجميع الأزمان والأوطان على التكيف مع مقتضيات العصر وظروف الحضارة^(١٦). الأمر الذي يعني أنه إذا كانت هناك ثوابت ومتغيرات في الدين، فإن الثوابت تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان، بينما المتغيرات هي التي تتغير وتختلف عبر العصور. وهذا يعني أنه من الممكن تجديد أفهام الناس ونظرتهم إلى الثوابت. وهذا هو المقصود من تجديد الفكر الإسلامي.

(ثانياً) : رفض المذهبية الدينية؛ فإذا كان كل مذهب من المذاهب الدينية يعتقد أنه يمتلك الحقيقة وما عداه من مذاهب لا يتجاوز الباطل، فإن هذا يؤدي إلى الجمود الفكري الذي يتعارض مع التجديد باعتباره تعبيراً عن الصيرورة نحو التقدم والتطور، الأمر الذي يعني أن فهم النص الديني في ضوء معطيات العقل هو أصح الطرق للوصول إلى الفهم الصحيح للدين في كل زمان ومكان، وذلك لأن العقل هو "أعدل الأشياء قسمة بين الناس".

"ومن ناحية أخرى كما يقول "أستاذنا الجليل" فإنه بتعدد المجلدين تتضافر الجهود ابتغاء الوصول إلى الحقيقة. وهذه في الإسلام ليست موقوفة على فرقة بذاتها، ولا مقصورة على مذهب بعينه، ولكنها موزعة حسب اختلاف الرؤى، تماماً كالجبل الذي تتعدد الصور المخوذة عنه وفقاً لمواقف الناظرين، ففي تعدد الرؤى تكامل، وقديماً قال الخليفة العادل عمر بن العزيز: "ما وددت ألا يختلفوا، ولكن خلافهم رحمة"، وحديثاً قال أحد المستشرقين: "لقد ازدهرت الحضارة الإسلامية عقب ظهور الإسلام، بينما تدهورت الدولة الرومانية عقب اعتناقها المسيحية، لأن المسلمين كانوا يعبدون الله في القرن الثالث الهجري على سبعة عشر مذهباً فقهياً، بينما فرضت الكنيسة مذهباً واحداً وعدت ما عداه هرطقة"^(١٧).

(ثالثاً) : الاعتقاد بوجود علاقة عليّة أو سببية بين الدين الإسلامي وكافة مظاهر الحضارة. ويبدو أن هذه القضية^(١٨) هي التي تمكّن من كشف النقاب عن تلك الروح الوثابة التي ساعدت أجدادنا على الإبداع في كافة المجالات، وبذلك يمكن أن نحییها في أنفسها كي تثير فينا ما أثارته في أجدادنا من قبل^(١٩). ومن الواضح أن "أستاذنا الجليل" قد اعتمد في توضيح هذه الفكرة على ما ذكره محمد إقبال في هذا الصدد. والحقيقة أنها من أدق وأجلّ الأفكار التي لا بد من التوسع في شرحها، والعمل على الانتفاع بها على المستوى التطبيقي.

(رابعاً) : ضرورة فتح باب الاجتهاد. إذا كان ليس من المتصور أن تظهر حركة تجديدية في مجال الفكر الديني الإسلامي لا تدعو إلى الاجتهاد، لأن الاجتهاد ليس سوى حكم بلغة الحاضر على أمر لم يكن موجوداً في الماضي، فإنه من الملاحظ أن "أستاذنا الجليل" قد أبرز وجهة نظر إقبال في الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد حتى يتسنى لنا القيام بتجديد الفكر الإسلامي على نحو صحيح، وذلك عندما قرر أن فتح باب الاجتهاد ضرورة، لأن الاجتهاد من طبيعة الإسلام ومصدر من مصادر التشريع فيه، وذلك كي لا يكون تجديد إلا في حدود الاجتهاد، وحتى يميز الناس الخبيث من الطيب^(٢٠). وقد أكد "أستاذنا الجليل" على هذه الفكرة عندما ذكر أنه لاشك أن جهد علماء أئمة الفقه في الاجتهاد يستحق التقدير؛ غير أنه ينبغي فتح باب الاجتهاد في الفقه وأصوله، بشرط أن يكون ذلك لأهل الاختصاص أو بالأحرى لأهل الذكر^(٢١).

(خامساً) : إنه لا يتصور قيام أية حركة تجديدية في الفكر الديني الإسلامي إلا إذا كانت هذه الحركة قائمة على أساس العقل؛ ذلك لأن الإسلام دين العقل من جهة، ولأن العقل هو أصل الأشياء قسمة بين الناس في كل زمان ومكان من جهة أخرى، وهذا يعني أن التجديد قد يكون قائماً على بعض جوانب التراث الإسلامي التي تبدو فيها هذه النزعة العقلية واضحة. ولما كان

مذهب المعتزلة هو المذهب الوحيد من بين المذاهب الدينية والفلسفية في الفكر الإسلامي الذي كان يقوم على أساس الفهم العقلي للنصوص الدينية، فإن "أستاذنا الجليل" كان يدعو دائماً إلى ضرورة الاهتمام بمذهب المعتزلة عندما ندعو إلى تجديد الفكر الإسلامي؛ إذ إن الظروف التي أدت إلى ازدهار أفكار المعتزلة في القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) قد عادت من جديد، وأعني الحاجة إلى الدفاع عن الإسلام ضد هجمات المخالفين من الملاحدة والزنادقة وأصحاب الديانات الأخرى؛ بل لعل الظروف الراهنة التي يمر بها المسلمون أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من جديد، فإن الفكرة الدينية عامة والإسلام خاصة تواجه تيارات عاتية من المذاهب الفلسفية المعادية للدين لاستئصالها من قلوب المعتقدين، وليس بين مذاهب المسلمين من له القدرة على الصمود ومواجهة هذه التيارات إلا النزعة العقلية للاعتزال، فضلاً عن أنها وحدها القادرة على تنقية التصوف مما علق به من المخطأ فكري، ومن روح تراكل انعزالية^(٢٢).

* * *

مجاور التجديد:

يمكن القول بأن فكرة التجديد عندما تنطبق على الفكر الإسلامي في وقتنا الحاضر، فإنها يمكن أن تدور حول عدة مجاور. وقد أشار الدكتور "أحمد صبحي" إلى هذه المجاور على النحو التالي:

(أولاً): فهم النصوص الدينية في ضوء الحقائق العلمية الحديثة؛ إنه يمكن الاستفادة من العلم الحديث في تصحيح ما أخطأ فيه قدامي المفسرين؛ إذ إن عذر هؤلاء القدماء أنهم فهموا الكتاب الكريم في حدود العلم الذي كان متاحاً في عصرهم. وهنا نستطيع التأكيد على القول بأنه يمكن أن يستفاد من العلوم الحديثة في التفسير، من غير أن يعني ذلك تطويع كتاب الله لنظريات العلم المتغيرة^(٢٣).

وإذا كنا قد تحدثنا في غير هذا الموضع عن موقف الدكتور "أحمد صبحي" من قضية "التفسير العلمي للقرآن الكريم"، فإننا لذلك نكتفي بهذه الإشارة إلى موقفه الذي يقوم على أساس أن الفهم الحقيقي للنص الديني ينبغي أن يراعي أمرين: يتمثل أحدهما في القول بأنه من الضروري أن يفسر النص القرآني في ضوء سياقه العام، حيث إنه لا يمكن أن يفسر القرآن إلا بالقرآن نفسه. بينما يتمثل الآخر في القول بأنه لا ينبغي إخضاع النص القرآني للنظريات العلمية، وإنما لابد من تفسير النص القرآني في ضوء الحقائق العلمية الثابتة التي توضحه.

وفي ضوء ذلك، فإنه لا يمكن استخدام العلم الحديث في تجديد الفكر الديني، وذلك عندما نطرح جانباً التفسيرات القديمة التي تنهات أمام النقد العقلي، ونأخذ بالتفسيرات الحديثة التي لا تتعارض مع حقائق العلم، وذلك بشرط الالتزام بالضوابط المحددة للتفسير العلمي للقرآن الكريم على النحو الذي أشار إليه "الدكتور صبحي"، وتحدثنا عنه في غير هذا الموضع.

ولا ينبغي أن نشير، بالإضافة إلى ذلك، إلى أن "الدكتور صبحي" قد دعا إلى ضرورة الاستفادة من العلم الحديث وخاصة في مجال أصول الفقه، حيث ينبغي الاستفادة من أساليب البحث العلمي الحديثة، وبخاصة في مجال الإحصاء للتعرف إلى علل الأحكام^(٢٤).

(ثانياً): التقريب بين المذاهب الدينية. فمن جهة لا يمكن أن يحدث تجديد للفكر الإسلامي إلا إذا أزيلت الفجوات العميقة بين المذاهب الإسلامية المختلفة، وخاصة في مجال أصول الدين. ومن جهة أخرى، فإن تجديد الفكر الإسلامي إنما يقوم أساساً على رفض واستبعاد السلبات التي حدثت في الماضي بسبب الاختلافات العقائدية بين المسلمين.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن "أستاذنا الجليل" كان مقتنعاً تمام الاقتناع بضرورة التقريب بين السنة والشيعة، باعتبار أن هذين المذهبين هما

المذهبان السائدان على الساحة الإسلامية في العصر الحديث. وفي هذا الصدد قال رحمه الله: "إنه لا بد من التقريب بين مذاهب المسلمين، وأعني بذلك السنة والشيعة على الخصوص، ومن مظاهر التقريب الجمع بين صحاح الأحاديث للفرقتين، وإن حديثاً يرد مسلكيهما أو بالأحرى من سنديهما هو أصح الأحاديث؛ إذ كيف نستبعد أسانيد تنتهي بالإمام علي وأئمة آل البيت، وإن دعوى الوضع لا تبرر الاستبعاد، وما يترك بعضه لا يهجر كله! وقل مثل ذلك في الفقه؛ ولهذا أحسن المرحوم الشيخ محمود شلتوت حين جعل من المذهب الجعفري مذهباً خامساً في الفقه، على أن الأمر يحتاج إلى متابعة وإلى مزيد من التقريب"^(٢٥).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن "أستاذنا الجليل" قد حاول أن يطبق هذه الدعوة إلى التقريب بين الشيعة والسنة، وذلك في حديثه عن حقوق المرأة^(٢٦)، بعد أن كان قد تبني فكرة التقريب بين هذين المذهبين منذ بداية عهده بدراسة الماجستير عندما كان يعد رسالته لنيل هذه الدرجة عن "نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية". وقد انضم آنذاك إلى الجمعية التي أسسها الشيخ محمود شلتوت للتقريب^(٢٧) بين المذاهب الإسلامية، وخاصة الشيعة والسنة.

وحرريّ بنا أن نستدرك هنا فنشير إلى أن "الدكتور صبحي" كان يؤمن بحتمية الاختلافات المذهبية والفكرية بين المسلمين، ويبدو ذلك بوضوح عندما أشار إلى أنه إذا كانت كثرة الفرق أمراً غير مرغوب فيه دينياً، فإنه أمر حتمي من الناحية الفلسفية؛ إذ إن تيار الفكر حين تعترض مجراه مشكلات، فإنه كمجرى النهر لا بد أن يتشعب، لاسيماً إن كان التيار ضعيفاً تتخلله الثغرات، ولقد كان من المستحيل أن يقف الفكر السياسي في الإسلام مجعاً على التسليم بالأمر الواقع مضيفاً عليه شرعية؛ مع أن التاريخ السياسي للإسلام هو أضعف جوانبه. وهذا يعني أن انشقاق الجماعات وظهور الفرق إنما هو وليد ضعف أو ثغرات في التفكير تتكشف أول ما ترتطم بالمشكلات. ولقد تخلل التفكير السني في

السياسة وأصول الحكم الكثير من الثغرات؛ إذ إن الخلفاء الثلاثة الأوائل قد وصل كل منهم إلى الحكم بطريقة مخالفة، فكيف يمكن أن يستخلص من ذلك نظام شرعي لتعيين الإمام، وهذا النظام يعبر عن رأي الإسلام ويتفق عليه جمهور المسلمين؟ ومن ناحية أخرى، فإن كثرة الفرق - من الناحية الفلسفية أيضاً - تعد مظهراً من مظاهر خصوبة العقلية الإسلامية، من حيث إن وحدة التفكير ليست في الفلسفة إلا مرادفة للجمود، إن كل فرقة إسلامية يمكنها أن تسد ثغرات تفكير الفرقة الأخرى، فتظل النظريات على تعارضها متكاملة قادرة على مواجهة مقتضيات مختلف العصور^(٢٨).

ومع هذا الإقرار بحتمية وجود اختلافات في الفكر الديني الإسلامي، فإن "الدكتور صبحي" قد حاول أن يبين حقيقة هذا الخلاف في الفكر الديني الإسلامي عندما أشار إلى أن حقيقة الدين بلا شك واحدة، ولكن يختلف منظور كل فرقة إليها وتصور كل مذهب لها؛ بل إن هذا الاختلاف يعد من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي ومن ثم ازدهار حضارة الإسلام؛ إذ لم تكن هناك سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الإفتاء زاعمة أنها حكم السماء، وحينما حاول الخليفة المأمون أن يفرض على الناس عقيدة خلق القرآن، كان رفض جمهور المسلمين تعبيراً صادقاً عن طبيعة الفكر الإسلامي الذي يأبى التسلط بأكثر مما كان رفضاً للعقيدة ذاتها، وإذا كان احتكار الفكر في السياسة ديكتاتورية، فإنه في الدين كهانة لا يعرفها الإسلام^(٢٩).

وأياً ما كان الأمر، وبغض النظر عن هذا الاستطراد، فإن "الدكتور صبحي" كان يعتبر أن التقريب بين الفرق الإسلامية يعتبر أحد الأسس المهمة التي تقوم عليها عملية تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث.

ولكننا نعتقد من جانبنا أن هذا الأساس المهم من أسس تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحاضر يصعب تحقيقه على نحو يحقق الهدف المرجو منه؛ لأن الدعوة النظرية مازالت في وادٍ والتطبيق الفعلي في وادٍ آخر.

(ثالثاً) : استبعاد المذاهب التي تدعو إلى الجبر أو الغيبيات من نطاق التجديد، والاهتمام بالمذاهب التي تدعو إلى العقل والعلم. وقد التزم "أستاذنا الجليل" بهذا الأساس المهم من أسس تجديد الفكر الإسلامي، حيث أشار إليه في مواضع متعددة من مؤلفاته؛ فلقد رفض أن يكون المذهب الأشعري أساساً يقوم عليه تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث، لأنه مذهب يؤمن بالجبر وبمحدودية العقل الإنساني، وما يؤدي إليه ذلك من الاعتقادات اللامعقولة.

وما يؤيد ذلك أن "أستاذنا الجليل" قد رفض أن تكون محاولة الإمام محمد عبده من المحاولات التي ينبغي أن تُحتلى في مجال تجديد الفكر الإسلامي لأسباب متعددة منها: أنه ينتمي إلى المذهب الأشعري الذي يقوم أساساً على الاعتقاد بالجبر^(٣١). إلا أننا نختلف مع "أستاذنا الجليل" في هذه النقطة؛ لأنه من الثابت أن الأستاذ الإمام قد حاول تعديل أو بالأحرى تغيير المفهوم الأشعري للحرية الإنسانية، بحيث أصبح يقرر صراحة أن الإنسان حر في أفعاله مسؤول عنها^(٣٢).

وبغض النظر عن مثل هذا الاستطراد، فإنه لا بد من التأكيد على أننا نتفق مع "أستاذنا الجليل" عندما أشار إلى أن المذهب الأشعري قد نشأ في زمن بداية الوهن في حضارة الإسلام فعبّر عن هذا الضعف. ومن ثم، فإنه لا يتلاءم مع زمن نطلب فيه النهضة، وأنه لا يعقل أن تظل عقيدة صاغها أبو حامد الغزالي - مع تقديرنا لدوره - أكثر من تسعة قرون لا يجيد عنها المسلمون إلى يوم الناس هذا، أي الإيمان بالتصور الحسي لوزن الأعمال يوم القيامة؛ إذ لم يكن في زمنه إلا ميزان بكفتين.

ومن أجل ذلك، فقد قرر - رحمه الله - أنه ينبغي الانفتاح على سائر المذاهب الكلامية، وبخاصة المعتزلة الذين جنى عليهم خصومهم بكثير من الافتراءات^(٣٣).

ومن الملاحظ أن "الدكتور صبحي" كان يقدر مذهب المعتزلة حق قدره، باعتبار أنه المذهب الوحيد الذي يمثل النزعة العقلية في الفكر الديني

الإسلامي. فعلى سبيل المثال، فإنه قد أشار إلى أنه مع التسليم بكل ما أخذ على المعتزلة من إسراف سواء في الفكر أو في العمل، فإن تجديد الفكر الإسلامي لا يكون إلا يبعث تلك الروح الوثابة التي تميز فكر المعتزلة، حتى تدفع عن الإسلام عادية مذاهب معادية، كما دفع الاعتزال عن الإسلام عادية أديان مخالفة^(٣٣).

ولا نعدو الصواب إذا ذكرنا أن "الدكتور صبحي" لم يكن بدعاً بين أعلام الفكر العربي المعاصر الذين دعوا إلى الاهتمام بمذهب المعتزلة باعتبار أنه يعتبر ركيزة أساسية لا بد من الاستناد إليها في الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي. وذلك مع الاعتراف بأن مذهب الاعتزال لا يخلو من بعض السلبيات، وخاصة ما يتعلق منها بالشكل أو الأسلوب الذي كان يلائم ذلك العصر، والذي لا بد من تجاوزه واستبداله بأسلوب جديد يلائم عصرنا الحاضر.

(رابعاً): إن التجديد في مجال الفكر الإسلامي لا ينبغي أن يقتصر على المجال العلمي أو المعرفي فقط، وإنما لا بد أن يتعدى ذلك إلى مجال الفن، حيث إن نظرة المسلمين إلى هذا المجال لا بد أن تخضع إلى مقولة التجديد التي أشرنا إلى معناها في موضع سابق من هذه الدراسة.

فلقد قرر "أستاذنا الجليل" أن فلسفة الجمال لها دور مهم في منظومة تجديد الفكر الإسلامي، وهو دور ليس هيناً؛ إذ إنه من الثابت أن مقولة "الفن للفن"، وهي من المقولات التي شاعت في عصرنا، لا تلائم حضارتنا الضاربة في التراث الشرقي القديم؛ إذ إن جميع مظاهر الفن ينبغي أن تحاط بسياج من الأخلاق لا تحيد عن ذلك بدعوى استقلال الفن، وهي دعوة غربية. ثم أشار إلى أنه لا يعني بذلك أن يغدو الفن مواعظ، وإنما المقصود ألا تكون مقولة "الفن للفن" مدخلاً للإسفاف والابتذال^(٣٤).

ولحن نكاد أن نتفق مع الإطار العام لما ذكره "أستاذنا الجليل" في هذا الصدد؛ إذ إنه من الثابت أن الإسلام قد أباح الفن ولم يجرمه، كما يدّعي البعض، ولكن هذه الإباحة كانت مشروطة بعدم وجود ما يدعو إلى التحريم في هذا الفن مثل الإثارة الجنسية، أو الدعوة إلى الرذيلة، أو ما إلى ذلك^(٣٥).

هكذا، فإننا قد تحدثنا عن أهم المحاور التي لا يتم التجديد إلا من خلالها، وذلك من وجهة نظر الدكتور "أحمد صبحي" باعتباره أحد أعلام الفكر العربي المعاصر الذين تحدثوا عن قضية تجديد الفكر الإسلامي.

* * *

من أبرز صفات المجدد:

من المنطقي أن نقرر أنه ليس هناك من أعلام الفكر العربي المعاصر الذين تحدثوا عن قضية التجديد من أشار إلى أن هذه العملية يستطيع أن يقوم بها أي إنسان؛ إذ إنه من الثابت أن هناك عدة صفات لا بد أن تتحقق في الشخص الذي يحاول القيام بهذه العملية التي لا تهتم بالشكل فقط دون المضمون.

وحتى لا يطول بنا الحديث في هذه المسألة، فإنه يمكن الإشارة هنا إلى أن "الدكتور صبحي" قد حدد صفتين أساسيتين لا بد من توافرها فيمن يضطلع بعملية تجديد الفكر الإسلامي، وهما^(٣٦):

- "إن المجدد في عصرنا ينبغي أن يجمع بين ثقافة دينية عميقة وبين ثقافة عصرية واسعة، وذلك حتى يتسنى له حل إشكال التراث والمعاصرة".

ومن المعلوم أن مشكلة الأصالة والمعاصرة تعد من المشكلات المهمة التي لا بد من تناولها بكل دقة حتى يمكن القيام بتجديد الفكر الإسلامي على نحو يخلو من أوجه النقد.

ولا ينبغي أن نفصل القول هنا في رأي "الدكتور صبحي" بصدده هذه المسألة، لأننا سنعود إلى الحديث عنها في موضع لاحق من هذه الدراسة.

- "إنه لا يتسنى الوصول إلى الحقيقة (في مجال تجديد الفكر الإسلامي) إلا بتكاتف الجهود: جهود العاملين الصادقين المخلصين يحدوهم الأمل إلى تجديد فكرنا تلبية لمقتضيات عصرنا، وإشباعاً لعقول أبناء جيلنا حتى يتبنوا الفكر الإسلامي دون غيره من الاتجاهات أو المذاهب مبدأً كما اعتنقوا الإسلام من قبل عقيلة".

ومعنى ذلك أن "الدكتور" صبحي قد اعترف صراحةً بأن تجديد الفكر الإسلامي ينبغي أن يكون عملاً جماعياً، وليس عملاً فردياً؛ حيث يقوم كل من لديه القدرة على ذلك في تخصصه الذي يكون قد تعمق في دراسته بحيث يستطيع أن يتبين فيه الغث من السمين؛ فيستبعد السلبيات ويستبقي الإيجابيات الموجودة في تراثنا الإسلامي، ويحاول إعادة تنظيمها بحيث تتلاءم مع مقتضيات العصر الحاضر.

والحقيقة التي لا شك فيها أن "أستاذنا الجليل" كان محقاً كل الحق في ذلك؛ إذ إنه من الملاحظ أن الدعوات التجديدية التي ظهرت في الفكر الإسلامي الحديث وإن كان بعض أصحابها قد التزموا بالشرط الأول، وهو الذي يتمثل في الجمع بين معرفة التراث ومعرفة الفكر المعاصر، إلا أنهم كانوا يعملون على نحو فردي بحيث لا يمكن أن ترتبط جهودهم لكي تنتظم في إطار واحد يسوده الاتساق والتوافق.

وهذا يعني أنه لا بد من وضع إطار عام لتجديد الفكر الإسلامي يشمل كافة التخصصات المختلفة، ويضم العلماء المتخصصين فيها؛ إلا أن هذا لا يعني أن تكون هناك هيئة منظمة تستأثر بهذا الجهد، وتحاول تقديم فكرها باعتباره نموذجاً لا بد من الاحتذاء به، وذلك حتى لا توجد سلطة دينية

تحاول فرض هيمنتها على العامة والجمهور؛ لأن هذا أمر ياباه الإسلام من حيث هو دين يدعو إلى العقلانية والإنسانية.

* * *

تجديد الفكر الإسلامي في مجال أصول الدين :

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن "أستاذنا الجليل" قد قرر أنه لا بد لمن يقوم بالتجديد أن يقصر جهده في ذلك على فرع معين ومحدد من فروع الفكر الإسلامي، فإنه من الملاحظ أنه قد حاول الاضطلاع بهذه المهمة في مجال علم الكلام، وهو علم أصول الدين الذي يعتبر البعض أنه يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية، وذلك منذ أواخر الستينيات من القرن الماضي عندما اختتم حديثه عن دراسته الفلسفية لأهم الفرق الكلامية قائلاً^(٣٧):

إن علم الكلام "يشكل أيديولوجية جمهور المسلمين سنة وشيعة، ولعلنا في الوقت الحاضر أكثر إدراكاً من الماضي أن أية حركة إصلاح أو نهضة أو تجديد يجب أن تبدأ من الفكر قبل أن تمس جانبي التطبيق أو العمل. ومن ثم، فإن أية دعوة للتجديد أو البعث للفكر الإسلامي يجب أن تبدأ بمراجعة شاملة لعلم الكلام الذي يمثل - كما سبق القول - فكر المسلمين، فتمثل آراء الأشاعرة فكر معظم جمهور أهل السنة منهم بقدر ما يمثل التشيع فكر الشيعة".

ولكن إذا ساءلنا "أستاذنا الجليل" عن كيفية التجديد في مجال علم الكلام، فإنه يقدم الإجابة عن ذلك بقوله:

"إن آراء الأشاعرة في حجة إلى مراجعة شاملة بل إلى تعديل جوهري، إذ ليس من حق هذا المذهب أن يدّعي أنه وحده المعبر عن رأي الإسلام السني، بمعنى أن كل ما خالفه ليس من الإسلام، هذه دعوة عريضة وخطيرة؛ إذ إن الخطوط العريضة للمذهب لا تدل على ذلك: الكسب الذي يقترب من الجبر إن لم يكن صورة مقنعة له، إيلام الأطفال يوم القيامة، تكليف

ما لا يطاق، فضلاً عن إمكان رؤية الله يوم القيامة، والحسن والقبح الشرعيين، من قال إن من اعتقد بغير ذلك فقد خالف ما جاء به الرسول، وما اعتنقه الصحابة، وما أجمع عليه المسلمون".

وينتهي "أستاذنا الجليل" من ذلك إلى القول بأن "أية دعوة تجديدية للفكر الإسلامي مكتوب عليها القصور طالما أنها لم تتجاوز نطاق المذهب الأشعري. إن انتقادات المستشرقين وغيرهم للإسلام على أنه دين الجبر والتواكل، وما لزم عن ذلك من تأخر المسلمين لا يمكن دحضها وتفنيدها من وجهة النظر الأشعرية. وعلى العكس فربما كانت هذه الوجهة من النظر هي المسؤولة عن هذا الانطباع عن الإسلام".

فيذا انتهى "أستاذنا" إلى ذلك، فإنه يعلن أن المذهب الذي يمكن الاعتماد عليه في التجديد إن لم يكن هو المذهب الأشعري، فإنه لابد وأن يكون هو مذهب المعتزلة؛ وذلك أن الإسلام يواجه "الظروف نفسها التي أدت إلى نشأة المعتزلة الذين يمثلون أوج الفكر الإسلامي في مظهره العقلي. لقد اقترن ازدهار المعتزلة بازدهار الفكر الإسلامي عامة، كما صاحب أفول حركتهم تدهور هذا الفكر. وهذا يعني أن أية دعوة للبعث أو التجديد لابد أن تتجه إلى هؤلاء؛ لقد واجهوا الديانات الأخرى فضلاً عن الزنادقة والملحدين بنسق كلامي متين، والفكر الإسلامي يواجه اليوم موقفاً مماثلاً إن لم يكن من ديانات أخرى؛ فمن مذاهب تتراوح بين الشيوعية بطابعها الجماعي، والوجودية بطابعها الفردي، كلها تُنحّي الدين وتلحد فيه^(٣٨)، ولا يجد الفكر الإسلامي فرقة كالمعتزلة تصمد على قدم المساواة (مع هذه الفرق والمذاهب) دفاعاً عن الدين. مع أننا الآن أحوج (إلى مذهب المعتزلة من ذي قبل للدفاع عن الدين الإسلامي في مواجهة هجمات الخصوم)؛ فلقد كان الدين تسنده قديماً قوة الدولة، وليس كذلك الآن، لابد إذن من بعث روح الاعتزال، ولابد من كسر ذلك النطاق الذي فرضته الأشعرية بدعوى

تمثيلها وحدها لفكر جمهور أهل السنة من المسلمين، ومرة أخرى أقول بقصور، بل بإنخفاق كل دعوة للتجديد لا تتجاوز نطاق فكر الأشاعرة".

وإذا كان "الدكتور صبحي" قد قرر ضرورة الاعتماد على مذهب المعتزلة في عملية تجديد الفكر الإسلامي، فإنه قد صرح بأنه لا يعني "بذلك إعادة الجدل حول خلق القرآن؛ إذ لا يعني بعث "روح" الاعتزال إثارة موضوعات أصبح الجدل فيها غير ذي موضوع، ولكنه النظر العقلي إلى الدين وإقامته على قاعدة صلبة من الأخلاق".

"من ناحية أخرى، إذا أردنا حقاً توفيقاً بين السنة والشيعة (وهذا ما يمثل أحد محاور التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر)، فليست آراء الأشاعرة هي التي تتيح ذلك، على العكس إنها تقف عقبة دون ذلك، ولكنه فكر الاعتزال (هو الذي يمكن أن يؤدي هذه المهمة)".

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بتجديد أصول الدين في مجال الفكر السني، فإن الأمر لا يختلف كثيراً في مجال التشيع.

فلقد صرح "أستاذنا الجليل" بأن التشيع إنما يحتاج "بدوره إلى تعديل؛ إنه باختصار تلمس المثل العليا والمبادئ السامية التي هي السر الحقيقي في تقديس علي بن أبي طالب والأئمة لا الوقوف عند تقديس الأشخاص. أخطب الشيعة إذن بقول القرآن: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فاتخذوا الرسول وعلياً والأئمة قدوة في السيرة والعمل. إذ لم يخاطب القرآن المسلمين أن يطوفوا حول قبر نبيه أو يسألونه الغوث، بل أطالب الشيعة بقول علي نفسه: اعرفوا الرجال بالحق ولا تعرفوا الحق بالرجال. عليهم إذن أن يتولوا الحق ممثلاً في المبادئ والقيم لا الرجال والأشخاص؛ فقد ولى زمن تقديس الأفراد، وأصبحنا في زمن المبادئ، حينئذ ستصبح كثير من عقائد الشيعة المغلقة غير ذات موضوع".

وينتهي "أستاذنا الجليل" من ذلك إلى القول بأنه "إذا كان التجديد في الفكر السني بالعودة إلى روح الاعتزال، فإنه في الفكر الشيعي بالتماس آراء الزيدية في صورتها الأولى النقية؛ فإتها تمثل التشيع المعتدل، حينئذ يتيسر الالتقاء بين السنة والشيعة، وتستطيع دعوات التجديد أن تقف على الطريق الصحيح المؤدي إلى التقدم والفلاح".

وهكذا، فإنه من الملاحظ أن "أستاذنا الجليل" قد قدم نظرة عميقة وجديرة بالاعتبار إلى تجديد الفكر الإسلامي في مجال أصول الدين سواء لدى الشيعة أو السنة.

والحقيقة التي لا مبالغة فيها أن هذه النظرة لو أمكن تطبيقها، لاستطاع الفكر الإسلامي أن يتجاوز الكثير من العقبات التي تواجهه في أيام الناس هذه.

* * *

كلمة أخيرة:

هكذا تحدثنا فيما سبق عن أول القضايا التي تثار بصدد الحديث عن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك من وجهة نظر "أستاذنا الجليل"، حيث تحدثنا عما يعنيه بالتجديد، وعن ضرورة استبعاد بعض التصورات التي يدعي أصحابها أنها من قبيل التجديد، وعن رأيه في أسس التجديد ومحاورة، ثم تحدثنا عن رأيه في تجديد الفكر الإسلامي في مجال أصول الدين، حيث أشرنا إلى أنه يفضل ضرورة استبعاد المذاهب اللاعقلية من دائرة التجديد، والاعتماد فقط على المذاهب التي تنحى منحى عقلياً، وذلك بعد استبعاد حاجز الأسلوب الذي يحول بين المسلم المعاصر وبين فهمه تراثه على الحقيقة.

وقبل أن نترك هذا المقام، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن "أستاذنا الجليل" إذا كان قد اختلف مع العديد من رواد الفكر الحديث الذين قدموا

تصورات عن تجديد الفكر الإسلامي، فإنه قد اتفق مع بعض أعلام الفكر المعاصر الذين خاضوا غمار هذا الموضوع، وذلك على النحو الذي أشرنا إليه في موضوعه.

وأخيراً، وليس آخراً، فإذا كنت أكاد أن أتفق مع "أستاذي الجليل" في الإطار العام لما قدمه حول موضوع التجديد، فإنه لا يقلل من قيمة هذا الاتفاق أن اختلف معه في بعض النقاط الجزئية التي تتعلق بهذا الموضوع، كما أشرت إلى ذلك في موضعه. ومن المعلوم أن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، كما أن "أستاذنا الجليل" نفسه كان يدعو إلى ضرورة هذا الاختلاف بين التلميذ وأستاذه بشرط أن يكون ذلك قائماً على أسس سليمة.

إحياء التراث

مداخل:

إذا كنا قد أشرنا في موضع سابق من هذه الدراسة إلى أن قضية أزمة الفكر الإسلامي المعاصر يمكن أن تُبحث من خلال عدة مداخل كان من أهمها ما يتعلق بقضية إحياء التراث، فإننا سنحاول في هذه العجالة أن تقدم إشارة موجزة إلى رأي الدكتور "أحمد صبحي" في هذه المسألة، وذلك باعتبار أنه كان من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر الذين تخصصوا في دراسة جانب من جوانب التراث العربي الإسلامي، ونعني به جانب الفلسفة الإسلامية الذي كان مرتبطاً إلى حد بعيد بالحضارة الإسلامية، وذلك على نحو ما أوضحنا في غير هذا الموضع.

وعلى أية حال، فإننا قبل أن نمضي قُدماً في الحديث عن المسائل التي أثارها "أستاذنا الجليل" بصدد قضية إحياء التراث، فإنه لا بد من الإشارة إلى أنه - رحمه الله - لم يقدم تعريفاً محدداً للتراث، وإنما اعتبره فيما يبدو، من الأمور المعروفة بذاتها.

وإذا كان من المعلوم أن لفظ "التراث" من الناحية اللغوية إنما يعني كل ما خلفه الأسلاف، فإن المقصود بالتراث في حديثنا الراهن إنما هو كل ما خلفه أسلافنا الذين عاشوا إبان عصر ازدهار الحضارة الإسلامية.

وفي ضوء هذا الفهم لكلمة التراث، فإننا سنحاول إمطة اللثام عن رأي "أستاذنا الجليل" في بعض المسائل التي أثارها حول الموضوع قيد البحث والمناقشة.

* * *

التراث والتجديد:

إذا كان التراث يتعلق بكل ما هو قديم، أي مضى عليه حيناً من الدهر، في حين أن التجديد ليس سوى إعادة بناء هذا القديم أو تنظيمه، وذلك من وجهة نظرة "أستاذنا الجليل"، فإنه ينبغي علينا أن نطرح التساؤل حول كيفية التعامل مع التراث أثناء القيام بعملية التجديد.

ويمكن الإجابة عن هذا التساؤل من وجهة نظر الدكتور "أحمد صبحي"، وذلك بالاستناد إلى ما ذكره في هذا الصدد عندما قال: "فإنه لا يصح أن يؤخذ الأولون بجريرة المتأخرين، ولا يُسأل الآباء عن آثام الأبناء ... ولا يصح كذلك أن نهدم بيتنا القديم ومازلنا فيه ساكنين قبل أن نبني بيتاً جديداً أو نجده، ومن فقد ماضيه، فقد جذوره، ومن فقد جذوره، أصبح كشجرة أُجثت من فوق الأرض ما لها من قرار"^(٣٩).

فإذا ما أمعنا النظر في هذه العبارة، فإننا نستطيع أن نحدد موقف "الدكتور صبحي" من كيفية التعامل مع التراث أثناء القيام بعملية التجديد، ذلك الموقف الذي يتمثل فيما يلي:

(أولاً): إذا كان هناك من سلبيات في تراثنا، فإنه لا بد من استبعادها والإبقاء على الإيجابيات التي خلفها الأولون.

(ثانياً) : لا ينبغي رفض التراث برمته بدعوى القيام بعملية التجديد؛ لأن التراث - وخاصة في جانبه الإيجابي - يمكن أن يمثل مكوناً مهماً من المكونات الفكرية والوجدانية للإنسان المعاصر.

(ثالثاً) : إن من استبعد التراث استبعاداً تاماً في عصرنا الحاضر، يكون قد فقد أصلاً مهماً من أصوله، وبذلك يكون غريباً عن الفكر الإسلامي الذي لمحاول القيام بتجديده.

* * *

لم لا يصلح المذهب الأشعري للتجديد ؟

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الدكتور "أحمد صبحي" كان ينتقد المذهب الأشعري لما فيه من أمور غيبية ولا معقولة، ويفضل عليه مذهب المعتزلة باعتبار أنه يمثل العقلية الصحيحة في الفكر الديني الإسلامي.

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى ما أشار إليه (رحمه الله) من أن هناك عقائد غيبية أدخلها المتأخرون من الأشاعرة، وخاصة ابتداءً من الغزالي، حيث ورد في عقائد الأشاعرة مثلاً الاعتقاد بالميزان الحسي الذي يزن به الله الأعمال يوم القيامة. إلا أن المسلم الحديث أو المعاصر يصرخ متسائلاً: "من أي مصدر نقلني استقى ذلك ؟ لا القرآن ولا السنة. وربما لا يكفي القول بأنه من حشو الاعتقاد، وبخاصة في وصفه للميزان ذي الكفتين واللسان بعد أن أصبح الإنسان في عصرنا يمكنه وزن أخف الأشياء وأصغرها دون صنع هي مثاقيل الذر؛ بل يمكنه تقدير أعظم الأشياء دون حاجة إلى ميزان ذي كفتين، وذلك كعرض السموات والأرض؛ فيستطيع رياضياً أن يقدر وزن الكرة الأرضية وما عليها".

وفي هذا الصدد، فإن "الدكتور صبحي" يستند إلى ما ذكره الإمام محمد عبده عندما أشار إلى هذه التزايدات ووصف إياها "بأنه كلام فيه جرأة على غيب الله بغير نص صريح متوافر عن المعصوم، ولم يرد في الكتاب إلا كلمة

الميزان ... إنهم يجلدون له لساناً وكفتين، مع أن البشر قد اخترعوا من الموازين ما هو أتقن من ذلك وأضبط وأوفى ببيان الموزون، أفيأبى الحكيم الخبير إلا استعمال ذلك الميزان الخشن الناقص الذي هدى العلم عقول البشر إلى ما هو أدق منه؟ أياأبى عالم الغيب والشهادة أن يستعمل في وزن المعاني والمعقولات إلا ذلك الميزان الذي اخترعه بعض البشر قبل أن يبلغ بهم العلم ما بلغ بأهل العصر الحاضر وما سيبلغ بأهل العصور المقبلة؟ على أن جميع ما اخترع البشر وما يخترعون مهما دق ولطف إنما هو معيار الأثقال الجسمانية والأوزان المحسوسة، وهلا يكون الأليق بالمقام الإلهي أن يكون ميزان المعاني المعقولة لديه أسمى وأعلى من أن يكون على نمط ما يستعمله البشر؟ عليك أيها المؤمن المطمئن بما يخبر الله به أن تؤمن أن الله يزن الأعمال، ويميز كل عمل مقداره، ولا تسأل كيف يزن، ولا كيف يقدر، فهو أعلم بغيبه والله يعلم وأنتم لا تعلمون".

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالنموذج الذي قدمه "الدكتور صبحي" للأخطاء التي وقع فيها المذهب الأشعري، فإنه لابد من طرح السؤال الذي أثاره هو بصدد السبب في وقوع هذه الأخطاء.

وقد حصر "الدكتور صبحي" أسباب هذا الخطأ في أمرين:

(الأول) : تطبيق معايير عالم الشهادة على عالم الغيب، وهذا ظاهر في قياس الميزان الدنيوي على الميزان الأخروي.

(الثاني) : النزعة الحسية في التفكير الأشعري بوجه عام؛ ذلك أن النزعة العقلية للمعتزلة قد مكنتهم من عدم الوقوع في مثل هذه الإشكاليات؛ إذ الميزان عندهم كناية عن العلل، ولم يواجهوا الإشكاليات التي واجهها الأشاعرة بنزعتهم الحسية؛ إذ كيف توزن الأعمال والأعمال أعراض (أي أقوال وأفعال وليست بأجسام)؟ فاضطر الأشاعرة إلى التردى من خطأ إلى خطأ أفحش حين قالوا: إنما توزن الصحف التي دونت فيها هذه

الأعمال، وكأنها صحف من ورق قد كتبت بالمداد، ومن أين أتاهم أن الملائكة الحاسبين يسجلون أعمال الإنسان في صحف أو في كتب من ورق؟ وحاول بعضهم أن يعدل من هذا القول المتداعي، فتردوا إلى رأي أشد تهافتاً: إنما يوزن الإنسان نفسه على أن أحسنهم عملاً وإن كان أخفهم وأخفهم وزناً تثقل به كفة الحسنات، بينما تخف من هو أسمنهم وأثقلهم وزناً. ما الحاجة إذن إلى الميزان مادام لن يحتكم إليه في الوزن المادي؟ واضطروا إلى أن يعضدوا هذه الآراء المتهافئة بأحاديث ضعيفة، أما كان أولى بهم وأحرى أن يؤمنوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^(٤١)؟.

.. هكذا، فلقد حاول "الدكتور صبحي" أن يبرر وقوع المذهب الشعري في أخطاء تجعله لا يصلح لأن يكون أساساً لتجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث.

وفي مقابل ذلك، فإنه يحاول أن يدافع عن مذهب المعتزلة باعتبار أنه يمثل النزعة العقلية في الفكر الديني الإسلامي، حيث أشار إلى أن المعتزلة قد تفادوا بنزعتهم العقلية وبتصورهم السليم أنه لا يجوز قياس الغائب على الشاهد، ولا عالم الغيب على عالم الشهادة، وبذلك فقد تفادوا الإشكالات التي أوقعت النزعة الحسية أتباع المذهب الأشعري فيما تردوا فيه.

وهكذا، فإن "الدكتور صبحي" ينتهي من كل ما سبق إلى القول بأن آراء الأشاعرة قد غدت "بصلد كيفية الحساب في اليوم الآخر في زمن العقول الإلكترونية والحاسوب في ذمة التاريخ، وإن كانت قد سادت قروناً طويلة فما ذلك إلا لأنها كانت تمثل عصر تدهور الحضارة الإسلامية التي يتسق الفكر الأشعري معها، بينما أي تجديد إنما يقتضي عودة إلى من سادت آراؤهم زمن ازدهار حضارة الإسلام"^(٤٢).

* * *

أصول نقد التراث في مجال علم الكلام :

إذا كان "الدكتور صبحي" قد درس التراث الإسلامي في مجال علم الكلام، وتحدث عما فيه من إيجابيات وسلبات، وذلك على النحو الذي أشرنا إليه فيما سبق، فإنه لا بد من الإشارة إلى أنه قد فعل ذلك بناءً على علة أصول أو أسس انطلق منها في دراسة التراث، ويمكن الإشارة إليها من وجهة نظره^(٤٢) على النحو التالي:

"الأولى: إنه في مجال أصول الدين ينبغي التمييز بين وحي يوحى جاء به من لا ينطق عن الهوى وبين آراء علماء مهما كانت مكانتهم وأياً كانت درجة علمهم فإنهم بشر مجتهدون يصيبون ولكنهم يخطئون، ومن ثم فكلُّ يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله ﷺ فيما يبلغ عن ربه".

"الثانية: إنه ينبغي أن يكون رائدنا في البحث تلك المقولة التي قالها الإمام علي حين سئل: أيمن أن يكون طلحة والزبير وعائشة على باطل؟ فقال: اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله. هذا مبدأ أراه ضرورياً في كل بحث علمي".

"الثالثة: إنه لا يصح أن يصرفنا عن النقد تلك المقولة التي يدعيها متكلمو بعض الفرق على وجه الخصوص، ألا وهي أن ما يُفتى به هو ما جاء به الرسول ﷺ وأن ما يقول به هو وحده المعبر عن حقيقة الإسلام، وما عداه زيغ وضلال. هذه دعوى عريضة تدل على شهوة الإنفراد بالرأي، فضلاً عن ادعاء لحق لا يحق لأحد أن يدعيه غير رسول الله ﷺ، ومن مجتهد يخطئ ويصيب. إن المبدأ الذي ينبغي أن يسود هو ما نطق به أئمة واسعو الأفق متسلحون ألا وهو: رأي صواب يحتمل الخطأ، ورأي خصمي خطأ يحتمل الصواب".

"الرابعة: إنه إن رسخت معتقدات لأكثر من عشرة قرون، فإن ذلك لا ينهض دليلاً على صدقها المطلق، وإنما يدل على طابع التقليد الذي ران على

الفكر الإسلامي والذي هو سمة طور المحدار الحضارة، فإن أردنا التجديد ينبغي أن نتخلى عن التقليد لأنه نهج المشركين في قولهم: (وهذا ما وجدنا عليه آباءنا) .

"الخامسة: إن أي مذهب إنما يعبر عن روح عصره، عبر المعتزلة وقد ازدهر فكرهم في القرون من الثاني إلى الخامس عن أوج حضارة الإسلام، بينما نشأت الأشعرية في القرن الرابع وانتشرت في قرون تالية كانت فيها شمس الحضارة الإسلامية قد انجهدت نحو المغيب، فإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن أي دعوة للتجديد لن تكلل بالنجاح إن ظلت قابضة في نطاق المذهب الأشعري، مذهب غالبية أهل السنة من المسلمين، وأنه علينا أن نستلهم روح من واكبت دعوتهم عصر فتوة الإسلام وشبابه وحيويته لا يصرفنا عن ذلك تلك الجملة الجائرة من التشويه وأحكام الضلال (التي وجهت ضد المعتزلة من قبل خصومهم)".

* * *

المنهج المقترح لدراسة علم الكلام :

ومع سبق الإشارة إلى الأسس التي اقترحها الدكتور "أحمد صبحي"، وأوصى بضرورة الالتزام بها أثناء دراسة التراث، فإنه قد أشار أيضاً إلى المنهج الذي ينبغي على الدارسين المعاصرين للتراث الإسلامي، وخاصة في مجال علم الكلام أن يمارسوه.

فلقد أشار "أستاذنا الجليل"^(١٣) إلى أن المنهج المقترح إنما "يتمثل في دراسة نقدية لبعض النظريات الكلامية، لا على أسس جدلية لا ينتهي فيها الخلاف عادة إلى رأي حاسم، وإنما على أساس التحليل اللغوي للمصطلحات الأساسية في النظريات حيناً أو تطبيق أصول المنطق على قضاياها حيناً آخر؛ ذلك أن التحليل اللغوي لبعض الألفاظ قد يكشف عن زيف استخدامها بمعنى أنه استخدام للفظ لغوياً غير مشروع، ومن ثم لا يعد هناك مبرر لإطالة الجدل حول مدى شرعيتها في التعبير عن معتقد من

معتقداتنا، أو على أساس أن نزن القضايا الرئيسة في هذه النظريات بمعايير المنطق التي لا تسمح بأدنى خلاف، فإن خالفها فإنه يجب استبعادها من مجال معتقداتنا؛ إذ لا يصح أن نعتقد بما يخالف أبسط قواعد المنطق.

مرة أخرى أؤكد أن ذلك لا يمس بحال ما أصول الدين المجمع عليها بين المسلمين. ومن ثم، فإننا لن نتعرض لمقدساتنا أو لأصول ديننا من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وإنما هي نظريات كلامية لتكلمين يخطئون ويصيبون، وإن ادعى بعضهم أن ما خالف معتقدهم زيغ وبدع وكفر وضلال.

وإننا إذا أردنا التجديد هنا، فإن أولى الخطوات هي: ألا نقبل شيئاً ما على أنه حق إلا إذا سمحت بذلك أصول اللغة وقواعد المنطق.

هكذا قرر الدكتور "أحمد صبحي" أن دراسة التراث الإسلامي في جانبه المتمثل في علم الكلام لا ينبغي أن تكون على أساس جدلي، بقدر ما ينبغي أن تكون على أساس التحليل اللغوي والمنطقي.

ولنحسب أننا نعتقد من جانبنا أن "أستاذنا الجليل" كان على صواب في هذه الملاحظة الثابتة، إذ إنه من الثابت أن معظم الخلافات التي كانت قائمة بين المتكلمين إنما كانت في المحل الأول بسبب من عدم التجديد اللغوي للألفاظ المستخدمة، وذلك بالإضافة إلى عدم دقة تطبيق القواعد المنطقية على الاستدلالات.

* * *

نحو علم كلام جديد:

وبعد أن طبق "الدكتور صبحي" هذا المنهج المقترح، أي منهج التحليل اللغوي للألفاظ المستخدمة والتحليل المنطقي للأحكام المستنبطة على بعض المشكلات الكلامية التراثية، وتبين ما فيها من زيغ وبطلان، فإنه أخذ يدعو إلى قيام "علم كلام جديد" مؤسس على هذا المنهج.

وقد أشار - رحمه الله - إلى ذلك^(٤) عندما ذكر أنه قد "سبق لابن رشد أن عاب على المتكلمين نهجهم الجدلي، الذي لا يؤدي إلا إلى الظن، ولكن ذلك لم يكن منه بغية إصلاح المنهج، وإنما ليستبدل الفلسفة بعلم الكلام مع أن لكل منهما موضوعه، وإنما يكون إصلاح المنهج الكلامي القائم على الجدل بمنهج قائم على التحليل اللغوي والمنطقي، لأن قواعد اللغة مضبوطة وأصول المنطق لا يعترها الشك".

"هذا من ناحية الشكل أو الصورة. أما من ناحية المضمون أو المادة، فإن كل ما خالف روح القرآن الكريم أو نصه فهو مردود؛ إذ لا يجوز استخدام لفظ في علم مهمته الدفاع عن الدين على نحو معارض لما ورد في الكتاب الكريم".

"وإذا اصطللحنا على ذلك، لأمكننا أن نضع أقدامنا على بداية طريق نحو علم كلام جديد يسلك بنا سبيل التجديد ونهضة المسلمين".

* * *

التجديد في الفروع يسبقه تجديد في الأصول:

وإذا كان "الدكتور صبحي" قد دعا إلى إقامة علم كلام جديد يستوعب متطلبات الحاضر بكل ما فيه من مذاهب وتيارات معارضة للإسلام، ويستبعد سلبات علم الكلام القديم، فإنه لابد في هذا المقام من الإشارة إلى رأيه الذي يدعو إلى أن التجديد في مجال الفروع لابد أن يسبقه تجديد في مجال أصول الدين؛ تلك الفروع التي يعالجها علم الفقه، والتي لابد أن تخضع أيضاً للتجديد الذي لابد منه لمواجهة مشكلات الحاضر التي لم تكن موجودة في الماضي.

وهكذا، فإن التجديد في الفروع إنما هو مرتبط بالتجديد في الأصول؛ ذلك أن "القول الشائع بأن الاجتهاد إنما يكون في الفروع، أما الأصول فهي من الثوابت التي لا يحسبها تعديل أو اجتهاد على مر الزمان، إنما هو قول غير

دقيق، إنه صحيح في مجمله، أعنى أن الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر بمنأى عن التعديل، أما التفصيلات فإنها موضع خلاف وإلا ففيم كان اختلاف الفرق الإسلامية في الموضوعات الكلامية وكلهم مسلمون؟ إن موضوعات ذات الله وصفاته، ورؤية الله يوم القيامة، والقضاء والقدر، وعصمة الأنبياء، ومعجزاتهم، والمفاضلة بينهم وبين الملائكة، والقرآن أمحدث هو أم قديم، وعذاب القبر ونعيمه، والصراط، والميزان، وغير ذلك من المسائل الكلامية وكلها في أصول الدين، وكلها محل اختلاف".

"إن أي تجديد في الفروع (أي علم الفقه) لابد أن يسبقه تجديد في الأصول (أي علم الكلام)؛ لأن الصلة بين العلمين هي صلة الأصل بالفرع، ولا تجديد في الفرع إن لم يسبقه تجديد في الأصل"^(٤٥).

* * *

العلاقة بين التراث والتجديد :

إذا كنا قد تحدثنا فيما سبق عن رأي الدكتور "أحمد صبحي" في المسائل المختلفة المتعلقة بكل من التراث والتجديد، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى رأيه في العلاقة بينهما؛ أي رأيه حول ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك.

وقد تحدث "أستاذنا الجليل" عن هذه المسألة^(٤٦) عندما أشار إلى أن دراسته لعلم الكلام (وخاصة مذهب الأشاعرة) تتصل "بالتراث والعقيدة، تتصل بالتراث من حيث إنها دراسة للماضين من المفكرين، وتتصل بالعقيدة من حيث إن آراءهم تشكل عقيدة حية في نفوسنا ندين بها إلى اليوم. ومن ثم، فإن هذه الدراسة وثيقة الصلة بما يثيره المفكرون اليوم من مشكلة التقليد والتجديد، أو الأصالة والمعاصرة".

"ولقد راقني في هذا الصدد أسطورة هندية أود أن أسوقها للقارئ: مات رجل عن ثلاثة بنين، وكان بين تركته بطيخة جميلة اعتز بها الأولاد قدر

اعتزازهم بذكرى أبيهم الراحل، لأنها ثمرة غرسه وتعهده، واعتبروها خير بطيخة أخرجت للناس، وحفظوها في مكان من البيت أمين، ولكن الزمن أفسدها، فانتشرت منها رائحة خبيثة ملأت المنزل كله. وجلس الأولاد يتشاورون فيما يصنعون إزاء هذا الخطب".

"أما أولهم، فقد دعا إلى الاحتفاظ بها رغم كل شيء، ولو تعرضوا بسببها للهلاك، فإن حكمة أبينا لم يكن فوقها حكمة، وما نحن بقادرين على أن نأتي بخير منها، بل إنا لعاقون أن نحاول من ذلك شيئاً".

"ولكن أصغرهم ذهب إلى عكس هذا الرأي، فنصح بلفظ هذا الشيء القذر، وشراء بطيخة جديدة، فإنه من المخجل لنا أن نحفظ بهذه البطيخة الفاسدة، لئن فعلنا لنكونن مثلاً في الناس فوق ما نتعرض له من التسميم بما تحوي من جراثيم الداء، وكل بطيخة هي مثل بطيختنا بل خير منها بعد ما انتابها من سوء".

"وكان على الثالث أن يدلي بما يرى، فقال: هيا نرمي البطيخة بعد أن نستخلص منها لبها، فنبدره، فيخرج لنا بطيخاً جديداً تتصل الوشائج بينه وبين تراث أبينا. أما الاحتفاظ بالبطيخة الفاسدة حتى يأتي الدود عليها، فمجلبة السخرية والأمراض، ومضیعة للبطيخة ذاتها. وأما رميها برمتها والاستعاضة عنها بغيرها، ففي ذلك تبديد لتراث أبينا وللنقود التي نؤديها في ثمنها، هذا إلى أن كل ما نشتره لا بد أن تجري عليه من الفساد مثل ما جرى على بطيختنا إن نحن احتفظنا بها قدر احتفاظنا بها".

وقد علق "الدكتور صبحي" على هذه الأسطورة التي تعبر عن الاتجاهات المختلفة نحو التراث خير تعبير عندما ذكر: "إن التجديد هو ملاك الحياة والتقدم، بيد أن كل جديد ينبغي أن يتولد من بذور الماضي وأن تقوم بذوره في أرض الماضي، ولو تغيرت الفروع لتتلاءم مع مقتضيات الفصول والعصور وتناولها بالتطعيم لتجديد الثمار".

"المشكلة إذن : كيف نستخلص من الماضي "لبه" لنزرعه في حاضرنا؟
إن ذلك يقضي أن تدرج في خطوات ثلاث" :

"الأولى: إحياء التراث، وذلك بتحقيق دقيق ودراسة عميقة
للنصوص".

"الثانية : دراسة متكاملة مستتلة إلى التراث، تفصح عن خلاصة
الفكر الإسلامي من خلال مساره عبر التاريخ، وتكشف عمق جوانب
الأصالة فيه".

"الثالثة: أن يتسنى للمجلدين وقد حرثت لهم الأرض أن يستخلصوا
من التراث لبه لينبتوه في بيئتنا الحاضرة، بذلك تنمو شجرة التجديد، ونصل
الماضي بالحاضر، وبذلك يجد المسلمون في ثمارها زاداً لدنياهم".

* * *

كلمة أخيرة:

وبعد أن تعرفنا إلى رأي الدكتور "أحمد صبحي" في التراث،
أو بالأحرى نظرتة إليه، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن موقف "الدكتور صبحي"
من التراث، باعتباره أحد القضايا المهمة التي لا بد من حلها لمعالجة أزمة الفكر
الإسلامي الحديث، إنما يتمثل في ثلاثة أمور أساسية لا بد على الفكر الإسلامي
الحديث والمعاصر من تحقيقها على نحو يقترب من الكمال، وهي:

(أولاً) : إحياء التراث، بمعنى دراسته دراسة دقيقة متأنية تتسم
بالعقلانية والموضوعية.

(ثانياً) : نقد التراث، بمعنى بيان ما فيه من سلبيات واستبعاده، وما فيه
من إيجابيات والإبقاء عليه. ومن المعلوم أن اكتشاف هذه السلبيات وتلك

الإيجابيات لا ينبغي أن يتم إلا في ضوء معيارَي العقلانية والموضوعية اللتين أشرنا إليهما أعلاه، كما أنه يتم في ضوء التسليم بوجود ثوابت ومتغيرات في أي فكر؛ فالثوابت لا مساس بها، والمتغيرات هي التي تخضع للاستبعاد أو الاستبقاء.

(ثالثاً): تجديد التراث، وهو الحصيلة النهائية من العمليتين السابقتين. والتجديد هنا لا يفهم إلا بمعنى إعادة البناء أو التنظيم، أو بمعنى إلباس التراث ثياباً عصرية.

وهذه المسألة الأخيرة ستكون موضع حديثنا عن القضية الثالثة من القضايا التي تتضمنها مشكلة أزمة الفكر الإسلامي المعاصر كما تحدث عنها الدكتور "أحمد صبحي"، وهي مشكلة الأصالة والمعاصرة التي سنتحدث عنها في الصفحات التالية.

* * *

مشكلة الأصالة والمعاصرة

مداخل:

إذا كنا قد تحدثنا عن رأي "أستاذنا الجليل" في قضايا التراث والتجديد، فإنه يمكن أن يتصل بذلك الإشارة إلى ما ذكره حول مشكلة الأصالة والمعاصرة.

وإذا كان "أستاذنا الجليل" لم يقدم تعريفاً لكل من الأصالة (Originality) والمعاصرة (Contemporary)، فإننا نستطيع أن نشير على وجه الإجمال إلى أن الأصالة عندما تضاف إلى الفكر، فإنها تعني أن ذلك الفكر يعبر عن الواقع المعيش بالفعل بكل مكوناته التراثية والوجدانية والعقائدية. والفكر الأصيل بهذا المعنى يخالف تمام المخالفة الفكر المستورد.

أما المعاصرة، فإنها تعني أن يكون ذلك الفكر معبراً عن الواقع الراهن وليس عن الماضي، مع العلم بأن هذا الواقع الراهن قد يكون ذا روافد تمتد أصولها إلى الماضي.

وأياً ما كان الأمر، فلقد كانت مسألة الأصالة والمعاصرة من المسائل المهمة التي دارت حولها مناقشات متعددة في الفكر العربي والإسلامي ابتداءً من العصر الحديث وحتى يوم الناس هذا.

فلا غرابة إذن أن يكون "أستاذنا الجليل" قد إطلع على هذه التيارات المختلفة التي تعالج مشكلة الأصالة والمعاصرة. وكان طبيعياً أن يرفض تلك الاتجاهات التي تعتبر أن الأصالة ما هي إلا التمسك بالتراث. كما كان من الطبيعي أن يرفض تلك الاتجاهات التي تقلل تماماً من شأن التراث في سبيل الإعلاء من شأن المعاصرة.

أما فيما يتعلق بالأراء المعتدلة التي تعالج مشكلة الأصالة والمعاصرة، فقد اهتم بها "أستاذنا الجليل"، وربما يكون أحد المدافعين عنها.

وإذا كان من غير المناسب أن نحاول عرض آراء "أستاذنا الجليل" لكافة الاتجاهات التي ظهرت حول هذه المشكلة، فإننا نكتفي هنا بذكر رأيه في أحد كبار أعلام الفكر العربي المعاصر الذين كانت لهم آراء واضحة ومحددة في هذه المسألة، ونعني به الدكتور زكي نجيب محمود الذي كتب عنه أستاذنا قائلاً:

"أود أن أخلص من ذلك إلى أن الدين هو لب الثقافة العربية الإسلامية ومحورها المركزي، ولكن الدكتور زكي نجيب لم يشر إلى أدنى دور له؛ مع أنه جوهر الأصالة، فكيف يمكن إذن أن تنسج خيوط الماضي في الحاضر كما أراده؟ لقد أصاب أستاذنا (يعني زكي نجيب محمود). نصف الحقيقة حين بين دور العلم، ولكن فاتته النصف الآخر حين أغفل دور

العقيدة في حل إشكالية الأصالة والمعاصرة؛ على أنه ما من شك في أنه أخلص لدعوته كل الإخلاص؛ فجزاه الله عما قدم لأمته العربية جزاء المخلصين الصادقين" (٤٧).

وبغض النظر عن تقييم موقف "أستاذنا الجليل" من الدكتور زكي نجيب محمود ورأيه في الأصالة والمعاصرة، فلنا نود أن نمضي قُدماً في بيان رأي الدكتور "أحمد صبحي" في النقاط المتعلدة التي أثارها حول هذا الموضوع.

* * *

لماذا صارت العلاقة بين التراث والمعاصرة مشكلة ؟

لا نعدو الصواب إذا قلنا: إن "أستاذنا الجليل" كان من بين القلائل من رواد الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر الذين تناولوا قضية الأصالة والمعاصرة بشيء من العمق، وخاصةً عندما بحث عن السبب الذي جعل من العلاقة بين الأصالة والمعاصرة مشكلة من المشكلات التي تستوجب الحل.

ويمكن الإشارة إلى رأيه - رحمه الله - في هذه المسألة عندما قال: "حقيقة لقد غدا حديثاً معاداً منذ أكثر من قرن إلى حد يدعو إلى الإحباط: بم يحتفظ من تراثنا وماذا نقتبس من غيرنا؟ ولا يرجع ذلك إلى وعورة الموضوع أو ما يكتنفه من عقبات، وإنما لأننا خضنا أكثر من اللازم في الجدل النظري، وما لزم عنه من مشاحنات وربما مهاترات أعاقتنا عن المسيرة سواء على المستوى الفكري أو المستوى العملي، وانصرفنا تماماً عن الممارسة أو التطبيق في أي علم من العلوم الدينية أو الوضعية، فكان مثلنا في ذلك كمثل من أنفق عمره في دراسة أصول السبلحة من غير أن يخوض البحر، وإنما يتعلم الطفل المشي من السعي على الأرض، لا عليه إن تعثر أو وقع، وقل مثل ذلك في صغار الطير حين تطير. أعني بذلك أن يقوم كل عالم في تخصصه، سواء أكانت علوماً دينية أم وضعية، ببذر بذرة من تراثنا في تربة من عصرنا، وليس عليه من حرج،

ما خلصت النوايا، إن أخطأ، فلكل مجتهد نصيب، ما دام في جهله غير مستعل على التراث، أو متهم لكل ما يأتي من الغرب بالمروق، أو منبهر به" (٤٨).

فمن الواضح أن "أستاذنا الجليل" كان يرى أن مكنم التعقيد في هذه المشكلة إنما يبدو في كثرة الأقوال التي أوردها المفكرون بصدها. ولذلك، فإنه قد طالب بأن يقوم كل متخصص في علم من العلوم الإسلامية بتقديم ما لديه من أفكار حول الجمع بين الأصالة والمعاصرة على المستوى التطبيقي، أي بتطبيق فكرته عن هذا الجمع على قضايا العلم الذي تخصص فيه.

ومن الملاحظ أن "أستاذنا الجليل" قد طبق هذا الرأي على نفسه باعتبار أنه كان أستاذاً للفلسفة الإسلامية، وقد اهتم بصفة خاصة بعلم الكلام الذي يرى البعض أنه يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية، وذلك عندما تحدث عن التجديد في علم الكلام والنظر إلى تراثنا فيه في ضوء قواعد اللغة ومعطيات المنطق، والاهتمام بمذهب المعتزلة باعتباره مذهباً عقلياً يصلح استخدامه في عصرنا الحاضر للدفاع عن الإسلام ضد هجمات المخالفين.

* * *

الفكر الديني الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة:

لقد تحدثنا في غير هذا الموضع عن علاقة التراث بالتجديد وعن علاقة التراث بالمعاصرة. وهنا نود أن نلقي بعض الضوء على رأي "الدكتور صبحي" في قضية الأصالة والمعاصرة من خلال حديثه عن الفكر الديني الإسلامي المتمثل في فرق المتكلمين الذين كان مهتماً بدراساتهم.

وقبل أن يتحدث "الدكتور صبحي" عن الفكر الديني الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، فإنه قد أشار إلى اتجاهين مخطئين في النظر إلى تراثنا الفكري:

"فريق يدرس الماضي على أنه تراث أقدمين فيتشدد في أن يقدمه كما كان تحت اسم "إحياء التراث"، وذلك أمر محمود في تحقيق المخطوطات، إلا أن يكون مجرد نقل من ورق أصفر إلى أبيض (فهذا هو المرفوض)".

"وفريق يدرس الماضي من خلال قيم الحاضر، فيضفي على الأقدمين تصورات المحدثين وقيم المعاصرين؛ فشاعت بذلك تعبيرات الديمقراطية، أو الاشتراكية في الإسلام، أو وصف أمثال أبي ذر أو الحلاج بالثائرين".

فإذا كان هذان الاتجاهات اللذان يحاولان دراسة الفكر الإسلامي من منطلق الجمع بين الأصالة والمعاصرة على هذا النحو المذكور، فإن "الدكتور صبحي" كان يرفض أن يكون "إحياء التراث" مجرد طباعة للكتب القديمة ونشرها بين الناس من غير بحث ولا درس، ومن غير تقييم ولا تقويم.

ومن المعلوم أن عملية إحياء التراث إنما تقتضي أمرين أساسيين: يتمثل أولهما في مراعاة أصول وقواعد نقد النصوص ونشر الكتب، بينما يتمثل الآخر في اختيار ما يصلح من التراث لكي يلائم العصر، وهذا ما يقتضي دراسة التراث دراسة نقدية بهدف الاستفادة من تجارب أجدادنا وخبراتهم في حل مشكلاتنا الفكرية الراهنة.

وعلى أية حال، فإنه إذا كان "الدكتور صبحي" قد رفض الجانب الشكلي من إحياء التراث، كما رفض قراءة التراث أو التعامل معه من وجهة نظر عصرية خالصة؛ لأن ذلك يعتبر تكييفاً للتراث أو تطويعاً له حتى يتلاءم مع العصر، فإنه قد حاول أن يقدم وجهة النظر التي يقبلها في دراسة الفكر الديني الإسلامي عن طريق الجمع بين الأصالة والمعاصرة.

فلقد ذكر أن "الفكر الإسلامي ليس أثراً يدرس كما تدرس آثار حضارات بائنة، ولكنه تراث يتعلق بدين يعيش في قلوبنا، ومن ناحية أخرى فإنه أكثر حيوية من تلك التصورات المعاصرة التي يخلعها البعض عليه باسم تجديد حيويته أو تكيفه مع مذاهب معاصرة".

فالتراث الإسلامي لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه أثر من آثار الماضي مقطوع الصلة بالحاضر تماماً، ولا على أنه مادة خام يمكن أن تصاغ بصياغات معاصرة، وإنما تراثنا الإسلامي يعيش في قلوبنا باعتبار أن الدين الإسلامي يمثل أحد جوانبه. ولذلك، فإنه لا بد من النظر إلى التراث باعتبار أنه غير مقطوع الصلة تماماً بالحاضر، بل إن الحاضر يعتبر امتداداً له. والخلاف بين الماضي والحاضر لا يكون في الثوابت؛ بل يكون في المتغيرات التي تختلف من عصر إلى عصر ومن مكان إلى مكان، كما أشرنا إلى ذلك في غير هذا الموضع.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى النظرة التي يقبلها "الدكتور صبحي" للتراث، فإنه قد أشار إلى أنه لكي نفهم أجدادنا، فإن الأمر لا يقتضي "إلا أن نزيل أقل قدر من حاجز الأسلوب الذي تطور، محاولين الاحتفاظ بجلال تعبير الأقدمين، ثم أن نستخلص في غير تعسف من أقوال أجدادنا، ومن فكرهم، ومما لحقهم، قضايا عامة يمكن أن نفيد بها في حاضرنا". وبذلك يعيش الماضي في الحاضر، ويبقى التاريخ حياً في قلوبنا، خاصة أنه تاريخ فكر لدين تعتنقه أغليبتنا"^(٤٩).

معنى ذلك أن تراثنا الإسلامي، وخاصة في مجال أصول الدين ينبغي أن ينظر إليه المعاصرون في ضوء حقيقتين لا بد من التسليم بهما والعمل على تفعيلهما، وهما:

(أولاً) : لا بد من تقديم خلاصات لكتب التراث تخلص من تعقيدات الأساليب القديمة، وتتوافق مع الأساليب المعاصرة في الكتابة. وهذا لا يعني إهمال النصوص القديمة، وإنما يعني المحافظة عليها ونشرها مع تقديم هذه الخلاصات لها.

(ثانياً) : بعد دراسة كتب التراث، فإنه لا بد من تقديم القضايا العامة التي تتضمنها هذه الكتب، بحيث يمكن الاستفادة منها في تدعيم فكرنا

المعاصر أو في تقديم حلول لمشكلاتنا الراهنة بالمنهج نفسه الذي استطاع بواسطته أجدادنا حل مشكلاتهم الفكرية. ولا يعني هذا أن نطرح المشكلات نفسها التي كانت مطروحة قديماً، وإنما ندرك تماماً كيف حلّوا هذه المشكلات لكي نستطيع بالمنهج نفسه أن نحل مشكلاتنا الراهنة.

* * *

الفكر الشيعي بين الأصالة والمعاصرة :

إذا كنا قد رأينا في غير هذا الموضع أن "أستاذنا الجليل" قد رفض تقديم المذهب الأشعري على أنه النموذج الذي يمكن الاعتماد عليه في تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث، بينما رأينا أنه يعلي من شأن مذاهب المعتزلة ويعتبر أنه الوحيد من بين المذاهب التراثية الذي يصلح أن يكون أساساً لتجديد الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فإن ذلك كله كان راجعاً إلى ما في مذهب المعتزلة من اتجاه عقلي يقصر عن بلوغه المذهب الأشعري.

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لمذهب الأشاعرة والمعتزلة، وإذا كان التشيع قد تأرجح بين موافقة المعتزلة تارة، والأشاعرة تارة أخرى، وبين مخالفتها جميعاً؛ إذ إن الزيدية من الشيعة يقتربون من مذهب المعتزلة، بينما الإسماعيلية تبتعد عن كل من الأشاعرة والمعتزلة، في حين أن الإثنى عشرية تميل إلى المعتزلة حيناً، وإلى الأشاعرة حيناً آخر، فكيف كان ينظر "أستاذنا الجليل" إلى المذهب الشيعي (وخاصة التشيع الإثنى عشري الذي يعتبر أوسع المذاهب الشيعية انتشاراً في عالمنا المعاصر) وذلك في ضوء نظريته إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي التي تقوم على الجمع بين الأصالة والمعاصرة ؟

لقد حاول "أستاذنا الجليل" أن يجيب عن هذا التساؤل منذ فترة طويلة^(٥٠)، وذلك بعد أن انتهى من دراسة نظرية الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية، عندما ذكر أن هذه الدراسة يمكن "أن تضيف إلى الجهود المبذولة لبنة

في جسر التوفيق بين السنة والشيعة، ليس فحسب من أجل وحلة المسلمين وهم في أشد الحاجة إليها، وإنما لأن الشيعي في العصر الحديث أصبح يعاني من الانفصام بين عقيدته المذهبية وبين ثقافته العصرية؛ إذ كيف يوفق بين الآراء الديمقراطية الحديثة وبين الاعتقاد بالنص وإنكار الاختيار؟ وكيف يستسيغ هذه الغيبيات والخرافات التي تتخلل ثانيا المذهب؟ ولن يجد الشيعي نفسه إلا متخذاً أحد موقفين: أن يبقى على التناقض بين عقيدته وبين تفكيره العصري إن أثر الدين واحترام تراث الأجداد، أو أن ينكر العقيدة كلية، ويتنكر معها للإسلام طالما أنها هي الإسلام في نظر المذهب الشيعي، مدعياً التحرر العقلي وإن كان في حقيقته إلحاداً.

وهنا يقرر صراحة أنه مما لاشك فيه أن هذين الموقفين يوسمان بالخطأ؛ إذ إن التمسك بالتراث لادعاء الأصالة مع التسليم بالفكر المعاصر يعتبر من الأمور التي يصعب تحقيقها في مجال الفكر الشيعي الذي تختلف معتقداته مع مقولات الفكر المعاصر، كما أن الفصل التام بين المعتقد الديني والفكر المعاصر يعتبر من الأمور التي لا بد أن يضحى معها المرء بمعتقد الديني إما صراحةً وإما ضمناً.

ومع ذلك، فإن "أستاذنا الجليل" يقدم اقتراحاً لكل من علماء السنة وعلماء الشيعة حتى يتسنى لهم التوفيق بين الأصالة والمعاصرة في مجال الفكر الديني الإسلامي، وذلك عندما أشار إلى أنه "لاشك أيضاً أن عبء تقويم العقيدة كي تتلاءم مع تفكير العصر الحديث يقع على عاتق علماء أهل السنة والشيعة معاً - ولا أقول علماء الشيعة وحدهم - مسئولية علماء أهل السنة أن يدرسوا التشيع بروح أكثر نزاهة وحياداً؛ فليس صحيحاً أن التشيع مؤامرة يهودية أو غنوصية أو فارسية لهدم الإسلام، وإنما الصحيح أن علماء الشيعة أسهموا في جميع مظاهر التراث الإسلامي من علوم دينية ومدنية بقدر لا يقل عن علماء السنة أنفسهم، ومعارضة الخلافة الإسلامية

لا تعني معارضة الإسلام، فلقد انتهت الخلافة الإسلامية ولم يكن للشيعة أدنى جهد في نهايتها؛ بل العكس هو الصحيح لقد جاهد أغلخان ما وسعه الجهد كي يحول دون سقوط الخلافة العثمانية مع عفونتها وضيق أفقها وعدائها للشيعة، أقول لقد انتهت الخلافة الإسلامية ولم ينته الإسلام حتى تكون في معارضة الخلافة معارضة للإسلام. وليس صحيحاً أن الشيعة أو بعض علمائهم قد تأمروا مع التتار فيسروا لهم دخول بغداد؛ وإنما الصحيح أن بعض قبائل الغزاة قد دانت بدين الإسلام بفضل بعض علماء الشيعة، فلهم الفضل القائم على تأصل العقيدة حتى يدين الغالب بدين المغلوب خلافاً لسنن التاريخ. وليس صحيحاً كذلك أنهم ناصرُوا الصليبيين في الشام على صلاح الدين، وإنما الصحيح أن صلاح الدين ما كان لينتصر لولا أن تهادن مع داعية الإسماعيلية في الشام".

هكذا، فإن "أستاذنا الجليل" كان يدعو علماء السنة إلى أن ينظروا إلى المذهب الشيعي نظرة أكثر موضوعية تكاد أن تخلو من التعصب المذهبي، وما يؤدي إليه هذا التعصب من تشويه للحقائق.

أما ما كان "أستاذنا الجليل" يرى أنه من واجبات علماء الشيعة المعاصرين الذين يريدون للتشيع أن يتسم بالأصالة والمعاصرة معاً، فإنه يتمثل في ضرورة تنقية المذهب الشيعي مما لحق به من أساطير وغيبيات. وهذا ما يتضح في قوله - رحمه الله - :

"إذا كان في العقيدة أصول أجنبية، فإنه ينبغي التفرقة بين أصول العقيدة وبين أساطيرها؛ أما الأصول فإنها تمثل المذهب، وأما الأساطير فإنها عادة تراث مشترك بين الشعوب جميعاً، ومن ثم يسهل فيها الامتزاج والانتقال. ومع ذلك، فحري بعلماء الشيعة ومجتهديهم أن يخلصوا المذهب مما يشوبه من كثير من الأساطير، وهذا ينقلنا إلى علماء الشيعة، وعليهم مسؤوليه أكبر وأضخم".

"يستطيع علماء الشيعة أن يؤدوا أكبر خدمة لمذهبهم لو التزموا في رأيي بفكرتين:"

"الأولى : إدراك المغزى الحقيقي لما تنطوي عليه عقائد الشيعة من عدااء ملحوظ وبغض دفين لمخالفينهم؛ لقد تكونت هذه العقائد في ظل اضطهاد سياسي وفكري، فكان يجب أن تتشكل لتجعل من التشيع مذهباً مغلقاً، إن من شأن الشعور بالاضطهاد أن يجعل الفرقة المضطهدة تنعزل وتتقوقع ليتماسك الأفراد مدافعين عن كيانهم، متربصين بالفرق المخالفة، ولا تنسى الوحدة الفكرية داخل المجتمع المغلق إلا إذا كانت عقائده حزبية خالصة لا تسمح باعتناقها لغريب عنها إلا إن أصبح شيعياً. إن الالتزام الأول للفرد في المجتمع المغلق هو التعصب، والولاء للجماعة، والالتزام بالعقائد مهما تضمنت من أفكار غير عقلية؛ بل إنه يجب أن تكون العقائد في المجتمعات المغلقة أو لدى الأقليات المضطهدة دون مستوى العقل حتى لا تسمح للغير باعتناقها من حيث إن ما هو عقلي مشاع مشترك بين الناس جميعاً. لقد حققت هذه العقائد (مثل الطعن في الشيخين، أو اعتباره جاهلياً من دان لغير أئمتهم، أو التستر وراء التقية) لقد حققت وظيفتها حين كان الشيعة أقلية مضطهدة، فقد نفرت منها كل مخالف للشيعة، تماماً كما تنفّر بعض الحيوانات أعداءها بما تفرزه من إفرازات، ثم هي وهبت الشيعي الثقة والطمأنينة حيث وجد فيها العوض عن كوارث الواقع. ولا أجد لعقائد الشيعة في عصبيتها مثيلاً إلا بما هو في عقائد اليهود، أسفارهم وتلمودهم (من لا أخلاقية في علاقة اليهودي بالأُمّي أو غير اليهودي)، وهو أمر يربأ الشيعة أنفسهم عنه. أقول: إنه إذا كان الاضطهاد قد ارتفع، وإذا كانت السياسة قد انفصلت عن الدين، فقد استنفدت معظم العقائد الشيعية التي تنطوي على عدااء وعصبية أغراضها، وعمل مجتهد الشيعة أن يظهروا التشيع منها".

"الثانية: أن يقوم مجتهدو الشيعة (في حركة جماعية) لاستبعاد ما تُنسب إلى الأئمة خطأ أو كذباً بمنهج علمي قائم على النقد الظاهري والباطني للنصوص المنسوبة إليهم. إن عقائد الأقلية المضطهدة التي خلفتها الظروف لتوحد الفكر الشيعي الإثنى عشري ما كانت لتجد سبيلها إلى قلوب المعتنقين إلا إذا جاءت على السنة الأئمة، ومن ثم كثر الدس، والتزوير، ونسبة ما يستحيل أن يصدر عنهم إليهم. إن أمهات كتب التشيع لاسيما "بحار الأنوار" للمجلسي تحوي من عبارات الدنس والسباب ما أربأ عن ذكره، وما يربأ علماء الشيعة عن أن يوافقوا على صورته عن أئمة أجلاء كالباقر والصادق، ولقد درجت الكتب الحديثة في التشيع على نفي كل ما هو موضع اتهام (مثل كتب آل كاشف الغطاء ومحمد جواد مغنية)، وليس كذلك يكون الدفاع؛ لأنه لا مبرر لنفي ما هو ثابت فعلاً ومدون في أمهات كتب الشيعة، ولأن هذا النفي سيؤول من جانب الشيعة والسنة معاً على أنه تقية. إن النقد العلمي الموضوعي لجميع النصوص المنسوبة إلى الأئمة بعمل جماعي من مجتهدي الشيعة هو وحده الكفيل بنجاح محاولات التوفيق بين السنة والشيعة، فضلاً عن أنه يقدم لجمهور الشيعة عقيدة سامية خالصة نقية من كل شائبة، فكيف صدر الطعن في الشيخين عن الأئمة مع أن علياً قد سمي اثنين من أبنائه باسميهما، وتزوج الإمامة الباقر من حفيلة أبي بكر، ثم قول الإمام الصادق: لقد أولدني أبو بكر مرتين؟ وليس المقصود أن يتخلى علماء الشيعة عن مذهب الشيعة ويعتقدوا مذهب أهل السنة، أو بالأحرى المذهب الأشعري، وإنما واجب علماء الشيعة أن يعودوا إلى الأصول النقية والنصوص الخالصة التي لا تشوبها إضافات المتكلمين أو حشو القصاص، وعليهم أن يستخدموا في ذلك - إلى جانب النقد الباطني للنصوص - المنهج المقارن بدراسة ما ورد عن هؤلاء الأئمة وعلى أسنتهم لدى الطوائف الشيعية الأخرى لاسيما الزيدية، ولا حرج في الدين إن استعانوا بما كتبه عنهم أهل السنة. وعلى مجتهدي الشيعة وعلمائهم أن ينقحوا التفسيرات

الشيعة لكتاب الله، وأولها تفسير علي بن إبراهيم القمي من تلك الأقوال التي تجعل من القرآن كتاباً حزبياً كأنه نزل للشيعة وحدهم، إن آيات القرآن أسمى من هذا التأويل المتعصب المقيت الذي يجعل آيات المدح من حق علي وحده وآيات الذم تصب على رؤوس أبي بكر وعمر وعائشة، مرة أخرى كتاب الله الكريم أسمى من هذا وأجل".

هكذا حاول "أستاذنا الجليل" أن يقدم لعلماء الشيعة الأسس التي يجب عليهم اتباعها لعرض المذهب الشيعي، وخاصة الإثنى عشري في صورة لا تبعده عن أصوله الأولى الحقيقية في الوقت الذي تقدمه إلى الإنسان المعاصر باعتباره منهجاً يتوافق مع فكره.

* * *

كلمة أخيرة:

هكذا، فقد رأينا كيف أن "أستاذنا الجليل" قد حاول أن يدلي بدلوه في حل مشكلة الأصالة والمعاصرة، وذلك عندما أجاب عن التساؤل حول السبب الذي من أجله صارت العلاقة بين التراث والمعاصرة مشكلة، ثم طبق ما انتهى إليه على أحد مجالات التراث، ونعني به علم الكلام، وأخيراً تحدث عن المطلوب من علماء الدين، سواء أكانوا من السنة أم الشيعة، لكي يقدموا المذهب الشيعي في صورة لا تبعده عن أصالته في الوقت الذي يجعله ملائماً للفكر المعاصر.

ومن الواضح أن "أستاذنا الجليل" قد قدم هذه الآراء في إطار من الموضوعية التي تجعل لأرائه قيمة علمية ملحوظة.

ومع ذلك، فإن من الملاحظ أن حديث أستاذنا عن نقد الفكر الديني في جانبه التراثي قد يكون موضع انتقاد العامة من رجال الدين سواء من السنة أم الشيعة، لأنه ينتقد الغيبيات الموجودة في كل من المذهب الأشعري

والمذهب الشيعي الإثني عشري؛ ولكن البحث العلمي الدقيق لابد أن ينأى بنفسه عن مثل هذه النظرة التي لا تتسم إلا بالتعصب واللاعقلانية والتي لا تنظر إلى التراث إلا باعتباره مقدساً برمته؛ في حين أننا قد أشرنا إلى ضرورة التفرقة بين الثوابت والمتغيرات في التراث على النحو الذي أشرنا إليه في مواضع متعددة من هذه الدراسة.

الهوامش

- (١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثالث (الزيدية)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩١، ص ٩.
- (٢) نشرت هذه المقالة أخيراً في كتابه: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١، ص ٩٣ - ١١٨.
- (٣) رواه أبو داود.
- (٤) مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص ٩٣.
- (٥) سورة المائدة، آية ٣.
- (٦) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص ٩٣ - ٩٤.
- (٧) انظر: المرجع السابق، ص ٩٤ - ٩٧.
- (٨) انظر: المرجع السابق، ص ٩٧ - ١٠٠.
- (٩) لقد أشار كل من ديكارت ونيتشة إلى ما يصاب به الباحث من آفة نتيجة عكوفه على دراسة الماضي. فالتاريخ على حد تعبير ديكارت يشد الباحث إلى الماضي إلى حد أن يصبح غريباً عن الحاضر، كما ينتهي الأمر بكثير الأسفار إلى حد أن يصبح غريباً عن وطنه. وأما نيتشه، فقد عني من ذلك أن الحالة التاريخية بطبيعتها متعارضة مع الابتكار، ذلك أن اللحظة الإبداعية لفكر الإنسان إنما هي طفرة أو نقلة من الحاضر إلى المستقبل، بينما اللحظة التاريخية إنما هي نقلة من الحاضر إلى الماضي.
- انظر دكتور أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (ب. ت) ص ١٢٨ - ١٢٩.
- (١٠) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٠ - ١٠٤.
- (١١) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٤ - ١١٠.
- (١٢) Construct معناها العجمي: يبنى أو ينظم من جديد.
- (١٣) الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب هي:

Reconstruction of The Religious Thought in Islam.

وقد ترجمه إلى العربية الأستاذ عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٨

- (١٤) انظر مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص ١١٠ - ١١٨.
- (١٥) انظر: دكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧١، ج ١ ص ٢٤٢.
- ويغلب على التجديد أن يكون مدموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقليدها، وأن يكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الاختراع.
- (١٦) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٠.
- (١٧) دكتور أحمد محمود صبحي: هاؤم اقرأوا كتابه، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٦، ص ٨١.
- (١٨) لقد عالج أستاذنا الجليل هذه القضية في كتابه: هاؤم اقرأوا كتابه، ص ٩ - ١٣.
- (١٩) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص ١١٠ - ١١١.
- (٢٠) انظر: المرجع السابق، ص ١١٧ - ١١٨.
- (٢١) هاؤم اقرأوا كتابه، ص ٣٥٣.
- (٢٢) انظر: دكتور أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ص ٣٢٠.
- (٢٣) انظر: هاؤم اقرأوا كتابه، ص ٣٥٢.
- (٢٤) هاؤم اقرأوا كتابه، ص ٣٥٣.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٣٥٢، ٣٥٣.
- (٢٦) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص ١٧١ - ١٧٧.
- (٢٧) يمكن الإشارة هنا إلى أن الشيخ شلتوت شيخ الأزهر الأسبق قد رد على سؤال يتعلق بصحة التعبد بعقائد الإمامة بإقراره واعترافه بصحة ذلك.
- انظر: دكتور أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٠ (حاشية رقم ٢).
- (٢٨) انظر: المرجع السابق، ص ٥٠٠ - ٥٠١.
- (٢٩) انظر: دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الأول (المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٩ - ١٠.

- (٣٠) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة، ص ١٠٠ - ١٠٢.
- (٣١) لقد تحدثنا عن مفهوم الحرية الإنسانية عند الإمام محمد عبده في الفصل الذي خصصناه عن الحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، وذلك في كتابنا: مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، الذي أرجو أن يصدر قريباً إن شاء الله.
- (٣٢) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص ٣٥٣.
- (٣٣) انظر: دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثاني (الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٣٨٦.
- (٣٤) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص ٣٥٥.
- (٣٥) لقد أشرنا إلى هذه المسألة بشيء من التفصيل في أحد فصول كتابنا: نظرات فلسفية في الجمال والفن، الذي أرجو أن يصدر قريباً إن شاء الله.
- (٣٦) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص ٥.
- (٣٧) انظر: في علم الكلام دراسة فلسفية (المعتزلة، الأشاعرة، الزيدية)، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٩ (الطبعة الأولى)، ص ٤٤٩ - ٤٥١.
- (٣٨) استلزام: معلوم أن هناك وجودية دينية أو بالأحرى مسيحية، ولكن للأسف فإن الوجودية الإلحادية هي السائدة إذ على الأقل هي ما ساد الانطباع عن الوجودية في أذهان المثقفين.
- (٣٩) في علم الكلام، الجزء الثالث (الزيدية)، ص ٤٦٢.
- (٤٠) سورة القمر، آية ٥.
- (٤١) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص ١١٣ - ١١٥.
- (٤٢) نقلاً عن مقالة له بعنوان: "لمحو علم كلام جديد، دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلامية من منظور لغوي منطقي" وقد أهداني، رحمه الله، هذه المقالة في صورتها الخطية حيث ذكر لي أنه سينشرها في أحد الكتب التذكارية التي لم أعثر عليها، إلا أنه قد نشر هذه المقالة بعد حذف هذا الجزء في كتابه "هاؤم اقرأوا كتابيه".
- (٤٣) في المقالة المذكورة سابقاً.
- (٤٤) المقالة المذكورة.
- (٤٥) هاؤم اقرأوا كتابيه، ص ٧٩.

- (٤٦) انظر: في علم الكلام، الجزء الثاني (الأشاعر)، ص ٣٨٨ - ٣٨٩.
- (٤٧) مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص ١٣٢.
- (٤٨) هاؤم اقرأوا كتابيه، ص ٣.
- (٤٩) في علم الكلام، الجزء الأول (المعتزلة)، ص ١٢.
- (٥٠) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، ص ٥٠٢ - ٥٠٥.
- من المعلوم أن هذا الكتاب كان في الأصل الرسالة التي تقدم بها أستاذنا الجليل
لنيل درجة الماجستير في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية ١٩٦١، وذلك
تحت إشراف الأستاذ الدكتور علي سامي النشار.

أولاً - همسة عتاب : *

إنه فى يوم الثلاثاء الموافق ٢٠٠٥/٢/٢٢ انعقدت بالجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة جلسة لتأبين العالم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى"، حضرها جمع من زملائه وتلاميذه ومحبيه، وقد أخذت على هذه الجلسة أننا بعد أن تكلمنا بأفضال الراحل الكريم، رحمه الله، انصرف كل منا إلى مشاغله، وربما مشاكله، لكننى تمليت على المنصة - ممثلة فى رئيسها أستاذنا الدكتور عاطف العراقى - وعلى اللجنة - ممثلة فى مفكرنا الكبير الأستاذ محمود أمين العالم - وعلى المجلس - ممثلاً فى سعادة الأستاذ الدكتور جابر عصفور - ... وكلهم حريص على الثقافة أن تسود ليرقى المجتمع، تمليت على هؤلاء تبنى قرار يقضى بطباعة كتب الراحل الكريم اعترافاً عملياً بفضله وتكريماً لذكراه، ذلك - بالطبع - بعد التعامل القانونى/ الإدارى مع السادة الورثة، هؤلاء الذين أثق أنهم لن ييخلوا بشئ كهذا؛

أ. د. أحمد محمود صبحى:
علم الكلام ...
هل يسترد عافيته ؟

بقلم الأستاذ الدكتور
سيد عبد الستار ميهوب
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ووكيل كلية دارالعلوم - جامعة المنيا سابقاً

* ألقى ملخص هذه الدراسة فى جلسة تأبين الدكتور "أحمد صبحى" فى ٢٠٠٥/٢/٢٢ بالجلس الأعلى للثقافة،
والتي سبق الإشارة إليها.

فاعترفنا بفضل "الراحل الكريم" يجب أن يتمثل في نشر أفكاره، واعترفنا بحقوق الأجيال القادمة في المعرفة يقتضى تمكينها من امتلاك هذا الفكر الراقى الذى به - وبمثل - تنهض الأمم فافعلوها يرحمكم الله.

ثانياً - الدراسة

يمثل علم الكلام، برأينا، ركيزة إسلامية حضارية^(١)، فهو مفصل معرفى من حيث إن علماءه يعدون أول من مزج بين العقل والنقل آلية لهم النصوص المقدسة قرآناً وسنة. وهذا ما سيدخل بنا إلى الوقوف موقف الضد إزاء محالات تهميش، أو نفى، علم الكلام كأحد الدلالات على حيوية العقل المسلم، فلولاه - علم الكلام - ما قدر المسلم أن يبين عقيدته - ثم تشريعاتها - للآخرين بحسب مفردات العقل الذى هو أصل الأشياء قسمة بين الناس^(٢)، ذلك العقل الذى كان أحد أهم وسائل المتكلم لإنارة العقول، وتوضيح المفاهيم، ما جعل علم الكلام مدافعاً أصيلاً عن الإسلام ضد الآراء التى تخالفه في النظر الاعتقلى الغيبي إلى الله تعالى والرسول عليهم السلام، وفي النظر العلمى إلى الكون والحياة.

نعتقد أن علم الكلام "قد أدى دوره، وأخصب الفكر الإسلامى؛ فجعل للقضايا الشائكة حلولاً طريفة، ونافع فى سبيل العقيلة الإسلامية؛ فأثبت للخالق الوجود والكمال والتنزيه المطلق على كل ضرب من ضروب التشبيه والتجسيم، كما وردت بذلك النصوص فى حجج بليغة وأدلة قوية، وبرهن على صدق النبوة^(٣) ببيان المعجزة وشرف الأخلاق، ودل على إمكان الآخرة بحجج أخلاقية ونفسية^(٤) .

ورغم هذا.. فنحن فى طليعة من يعترف أن علم الكلام أصابه ما أصاب غيره من علوم الأمة، بل الأمة نفسها، من تدهور معرفى، وتجمد فى الوسائل والقضايا، بأن ذلك كله عبر ترديد ما قاله السابقون بتمجيد تارة أو بكسل تارة أخرى، حتى بات من "المعلقات" قول القائل: "ما ترك السابقون للاحقين شيئاً"، و"ذهب السابقون بلخير كله"!!.

كان "أحمد صبحي" واحداً ممن أدركوا خطورة الجهل بالقضية، فضلاً عن العلم بها ثم تجاهلها، فرأى أنه من الضرورة بمكان إعادة النظر في مسائل علم الكلام، سواء من خلال الآليات المتبعة، أو القضايا المثارة، تأسيساً على كون علم الكلام - عنده - يمثل حجر زاوية من حيث إنه أحد أهم الوسائل التي تبرز بها الأمة هويتها العقدية، لأن جزءاً كبيراً من أزمة الأمة يتمثل في أزمة التصور فالسلوك^(٥).

صبحي: فقه الاختلاف:

لعل من أشد أدوائنا الفكرية أننا نعرف كيف نتفق، لكننا لا نعرف كيف لمختلف!! ولعل هذا الأمر أن يكون وراء نفور المسلمين من علم الكلام. إلا أن الدكتور "أحمد صبحي" يرى الأمر على غير ذلك؛ من حيث إن حقيقة الدين واحدة، وإنما جاء الاختلاف / التنافر من نظر كل فرقة إلى الدين، وهذا الاختلاف دليل صحة لا مرض، فبه خصب الفكر الإسلامي وازدهرت الحضارة الإسلامية^(٦). ولعل هذا أن يكون راجعاً - في المقام الأول - إلى عدم وجود سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الإفتاء زاعمة أنها حكم السماء، ما يعنى رفض بناء المعرفة - بحسب المنظور الإسلامي - بالمنطلق الدجائى الواقف تقديساً للماضى ورجاله^(٧).

وكان "الراحل الكريم" يقف ضد أمرين رأى أنهما يعيقان نمو المجتمع ويفرزان نمطاً مقيتاً من البشر ذوى نفوس متضخمة لا ترضى لغير رأيها أحقية فى الوجود، ناهيك عن الذبوع: أحد هذين الأمرين له تعلق بالسياسة، والآخر له تعلق بالدين، وهما - معاً - لهما تعلق بالفكر؛ فإن "احتكار الفكر فى السياسة ديكتاتورية، وفى الدين كهانة لا يعرفها الإسلام"^(٨). وهذا ما مهد لفكر "صبحي" أن يكون سامياً ومترفعاً على "سطحية" النظر إلى الآخرين من حيث هم غايات فى ذاتهم، وليسوا مجرد وسائل تُستغل، وهو - بذلك - يؤسس رفض "تقزيم" المخالفين، لأنه كان

يرى ضرورة الإنصاف حتى مع من يخالفوننا الرأي^(٩). وإلى هذا يذهب الدكتور "عاطف العراقي" إلى ضرورة أن يسمع المرء أقاويل المخالفين له في كل شيء يفحص عنه، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق... فيجب "على من أراد أن يقول الحق ألا يكون معانداً لمن خالفه الرأي، بل يكون منصفاً يختار للخصم ما يختار لنفسه من صواب الحجج"^(١٠). إن فلسفة النفي والإقصاء والتربص بالغير قد أنكرها "الراحل الكريم"، وجدد "فقه الاختلاف" ذلك العلم المتأدب الراضٍ وضع المخالف في الرأي تحت لافتات التشويه، ما يعنى أن "صبحي" كان يرى ضرورة احترام رأى الآخر، ذلكم الرأى الذى إن لم يُتبع، فهو - على الأقل - يُحترم.

أعتقد أن تاريخنا الفكرى قد عرف النوعين معاً: فحين سادت معانى التسامح ساد معها الاعتزاز بالنفس مقروناً بالتواضع للآخرين، فكان: رأينا صواب يحتمل الخطأ. وكان: رأينا هذا هو أفضل ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأفضل منه قبلنا. وكان: كل إنسان يؤخذ منه ويرد ما عدا صاحب هذا القبر. وأشير إلى قبر الرسول صلى الله عليه وسلم. وكان: كلما شدد المسلم قبضته على عقيدته الإسلامية، ازداد شعوره بالآخرين، لا من حيث هم وسائل تُستغل، بل من حيث هم غايات فى أنفسهم.

لكن حين سادت معانى الأنا المتضخمة سادت معها قيم نفى الآخر، ومفاهيم التهميش والإقصاء والاستبعاد، فكان: منشور المأمون، ومنشور ابن عياش، وجناية خالد القسرى.. وغير ذلك كثير^(١١).

ونشير إلى أن هذه النظرة المتواضعة / المتألفة / المنصفة ستواكب دراسة "صبحي" العقلانية / الإنسانية لكل موضوعات علم الكلام، وسنبين ذلك عند تناولنا لبعض المسائل والقضايا الكلامية التى عالجها الراحل الكريم بعين العالم التى لا تعرف منهجيته الإقصاء والتربص وسوء الظن بالآخرين ورميهم بما يخرجهم من العقيدة^(١٢).

إن "صبحي"، وهو يؤسس لمفاهيم جديدة تنحو لاحترام الاختلاف، كان يحفر تحت الجذور لا بعقلية "مقلد" بل بعقلية "مجدد"؛ فأمامه إرث كبير من "لُعان" المتكلمين و"نهى" عن الكلام. لكن "الراحل" لما طالع هذا الإرث لم يقبله مسلمة لا يجوز القول فيها، بل أقام أسباباً عقلية / عملية لفهم علم الكلام قديماً، والدعوة إلى "تحديثه" في أيام الناس هذه؛ خاصة وأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فلا بد - من ثم - من اجتهاد يتماهى مع احتياجات العباد والبلاد.

أعلن "صبحي" أن علم الكلام سلاح المسلم لإيصال عقائده / تصوراتهِ إلى غيره المشارك له في العقيلة المخالف له الرأي، أو إلى غيره المخالف له في العقيلة والرأى معاً، فالدين - بحسبه - مر بمرحلتين: الإيمان القلبي / التصديق الاعتقادي. ثم النظر العقلي / التعليل البرهاني.

في المرحلة الأولى: يضر الدين في نشأته "أن تعصف به الأهواء والجلد وتشتت الآراء، فلم يكن سائل على عهد الرسول يسأل عن كيفية الاستواء"^(١٣)، حيث خشى المسلمون الأوائل أن يكونوا من أهل البدع، لكنهم أرادوا أن يكونوا من أصحاب الإيمان"^(١٤).

وفي المرحلة الثانية: ينتقل المؤمنون بالدين - أي دين - إلى مرحلة "البحث والنظر والصياغة الفلسفية للعقائد الدينية. من حيث إن ظروفًا موضوعية وأحداثاً واقعية تتصل باحتكاك المسلمين بأصحاب ديانات أخرى تسلح القوامون عليها بأسلحة الجدل والفلسفة، أوجبت على فريق من المسلمين الدفاع عن الدين فنشأ علم الكلام"^(١٥).

وفي الإبانة عن أسباب الخلاف - ثم تنظيره فتأطيره فتطهيره - يبين لنا "صبحي" كم التعسف في محاولة "طبع" الكل على الواحد، أي جعل الفكر البشرى قالباً واحداً، وفي الوقت نفسه يبين لنا "جناية"

البعض على المخالفين حين يتم توظيف نص مقدس - قرآناً كريماً كان أو سنة نبوية مطهرة - لوصم المخالف بما يخرج من حظيرة الإيمان. فمن الملاحظ "أن من أسباب النفور من علم الكلام أنه يعد - في نظر الكثيرين - مسؤولاً عن التفرق والاختلاف، وأنه يورث الجدل والمراء، إذ تكفر الفرق بعضها بعضاً، وتزعم كل فرقة أنها وحدها التي تعبّر عن رأى الإسلام. ولا يدفع المتكلمون عن أنفسهم هذا الاتهام؛ فكُتّاب الفرق يستهلون كتبهم بالحديث "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار ما عدا واحدة، قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال.."^(١٦) وهم يهدفون باستهلال مؤلفاتهم بهذا الحديث أن يكون ذلك تبريراً لتكفير خصومهم، ثم أن يجعل كتاب كل فرقة فرقتهم وحدها - دون غيرها - الناجية، ولقد جنح بهم ذلك إلى شئ غير قليل من الشطط في التحامل على الخصم، وإلى التعسف في تشعيب الفرق حتى يكون مجموعها مماثلاً للعدد المذكور في الحديث، غافلين عما قد تخبئه الأيام بعد القرن الرابع من ظهور فرق جديدة، فضلاً عن تشويه كل فرقة لعقائد غيرها حتى توصم بالضلال الموجب للتكفير، ولأن تصبح من أهل النار"^(١٧).

ثم يبين لنا "صبحي" - في موضوعية - ما يتحمّله علم الكلام وما لا يتحمّله، ثم يتكلم عن الإنصاف لعلم الكلام والمتكلمين... فيقول: هذه آفة علم الكلام بلا مراء، ولكنها آفة لا توجب اعتباره مسؤولاً عن تفرق المسلمين، لأن دور علم الكلام هو أنه سجل معتقدات هذه الفرقة، ولم يكن علة لها؛ فالسلمون قد افترقوا مذاهب وشيعاً، وتقدم علماء كل فرقة يدافعون عن مذهبهم، وجاء علم الكلام - بعد ذلك - حصيلة ذلك كله، فليس لنا أن نتجاهل ما كان، وإنما أجدر بنا أن نعلله، وأن نحيط بظروفه وملايساته، وأن نتعمق في فهم دوافعه بنزاهة وموضوعية"^(١٨).

وينهى "الراحل الكريم" كلامه عن "الخلاف" فى علم الكلام وحوله يقوله: "إذا كان مما يسعى المسلم ويحز في نفسه أن يجد تفرقاً بين إخوانه في الدين، فليس كل اختلاف سيئاً، إذ رأى الموحد - فى أغلب الأحيان - تعبير عن الجمود المؤدى إلى شلل التفكير، ذلك من أسباب تدهور فكر الغرب فى العصور الوسطى حين فرضت سلطة كهنوتية نفسها وصية على الفكر، ومن ناحية أخرى لا يجد المسلمون غضاضة فى مذاهب الفقه^(١٩) مع أنه يتعلق بالعمل"^(٢٠).

بهذا المنطلق الغربى أسس "صبحى" للمناداة بإعادة الاهتمام بعلم الكلام، ورفعته فوق الخلافات التى لم يكن هو سبباً لها، بل كان مؤرخاً لما دار بين المختلفين، وكان محاولة للفهم والاعتبار بمواطن الضعف والقوة^(٢١).

صبحى: علم الكلام وتاريخه بين السرد والنقد:

غالباً ما نعانى - نحن المسلمين - عند قراءة تاريخنا عامة، والثقافى منه خاصة، من القراءة أحادية الجانب، أقصد: قراءة السرد! تلك التى تروى "قال وقالوا"، و"فى المسألة رأيان" دون أن نحيلنا إلى ما بين السطور لتضع عقولنا على أول طريق الفهم الصحيح للأمور والأشياء.. ألا وهو النقد الذى يعد الصنو المهم للنظر، وهذا بدوره يعنى الفهم والمعرفة^(٢٢)، ما يعنى ضرورة تنقية النظرة العلمية للتاريخ من "عشوائية" التقليد والعصبية والهوى والاستسلام للمنشأ^(٢٣).

وقد كفانا "الراحل الكريم" مشقة هذه المعاناة؛ إذ أنه لم يأل جهداً بسبيل نقد ما وصل إلينا من تاريخنا لنعرف - ونعرف بعد - أن نقد التاريخ وتعريته، تمهيداً لتفكيكه، ومن ثم حسن فهمه، لا يعنى جرحاً لآى رمز من رموزنا، إذ أنهم فعلوا ما فعلوا قياساً على مصالح زمانهم، ونحن نتعرف عليهم لنبقى من أفعالهم ما يصلح لزماننا، والآخر لجعل له الاحترام وإلى جانبه لجعل لحاضرنا ضرورة الاعتبار؛ لأن "الراحل الكريم" لما لم يكن مقلداً بل كل مجدداً،

فإن التجديد لا يكون إلا عبر تناول التاريخ تناولاً تحليلياً نقدياً، متجاوزاً ما درجنا عليه من تناول التقليدي الاحتفائي المكتفى بالترديد والتمجيد.

يقسم "صبحي" الدارسين في الفلسفة الإسلامية فريقين:

♦ أحدهما: يرى أن الفكر الفلسفي - ككل - قد بدأ باليونان، وبالتالي

فإن الفلسفة الإسلامية يجب ردها إلى اليونان وتراثهم.

♦ والثاني: يرى أن الفكر الإسلامي أصيل، بالنظر إلى الموضوعات التي

عالجها مفكرو الإسلام: فلاسفة ومتكلمون، وإلى الطريقة التي

انتهجها هؤلاء المفكرون المسلمون.

ويبين "صبحي" أنه يأخذ - في مجال علم الكلام - برأى الفريق

الثاني، ثم يدلل على صحة موقفه هذا؛ فالفلسفة اليونانية ما بحثت الحكم

على فاعل الكبيرة^(٢٤)، ولا تناولت صلة ذات الله تعالى بصفاته من ناحية،

ولا بالنبوة من ناحية ثانية، ما يعنى أن هذه القضايا أفرزتها عوامل إسلامية

ممثلة في البيئة والمناخ الفكري والنصوص الشرعية في القرآن الكريم

والسنة النبوية الشريفة، خاصة إذا كان النص المتداول ظني الدلالة^(٢٥) ما حدا

بالمسلمين إلى صياغة معتقداتهم صياغة فكرية تؤهلهم لامتلاك آلية ذهنية

بها يواجهون الآخرين، خاصة عندما فتح المسلمون بلاداً لم تكن بكرأ، بل

كان لها تاريخ وحضارة وثقافة.. وربما دين.

إن خصوصية علم الكلام لا تعنى "اغترابه"، كما أن توحيده لا يعنى

"عزلته"؛ بمعنى أن النظريات التي أثارها متكلمو الإسلام لا يجب أن تفهم

بمعزل عن التيار العام للفكر الإنساني، وذلك لأسباب كثيرة، لعل أن يكون

من أهمها "عالمية" الإسلام، فلا يجوز "احتكار" ما يدرسه مسلم عن

الآخرين مسلمين كانوا أم غير مسلمين، وكل ما في الأمر أن الآلية الفكرية

التي يصطنعها المفكر المسلم تختلف عن تلك التي يصطنعها غيره، كما أن

النتائج التي يتوصل إليها الإثنان لا يجب - بالضرورة - أن تأتي متوافقة.

هذا الفهم سيدخل بنا إلى مفهوم "صبحي" للأصالة والمعاصرة عبر تاريخنا الثقافي، وهذه إشكالية أُرقت الكثير من مفكرينا المهمومين بالعقل العربي / المسلم^(٢٦)، و"صبحي" - هنا - يرى أن الإشكالية أنه لا إشكالية! فالأمران ليسا متنافرين بل متكاملان.

إن "الراحل الكريم" يدرس علم الكلام دراسة رأسية / أفقية معاً! مفسراً الفكر بالفكر والتاريخ معاً؛ زاعماً أنه يدرس تاريخ هذه الفرق أو تلك عبر معرفة العوامل التاريخية / العقلية التي عملت على الإزدهار أو الذبول: لماذا نشأت المعتزلة، ولماذا انتهت^(٢٧)؟ لماذا كان القرن الرابع الهجري قرن نشأة الأشعرية، ولماذا انتشرت وازدهرت؟ لماذا يستمر التشيع، بل ويقوى، رغم مرور قرون طويلة على وفاة على كرم الله وجهه؟

هذه كلها أسئلة لا تجيب عنها الدراسات التاريخية القارئة لقراءة لظاهر النصوص، بل لا بد من قراءة "جوانية" تستبطن التاريخ لمعرفة المضمّر سعياً وراء معرفة مقنعة مرضية.

ويبدأ "صبحي" تطبيق مفاهيمه التاريخية على نشأة الفرق الإسلامية غير مكتف برواية تاريخية، بل بعرض الأمر - برمته - على مسار العقل والتاريخ من أجل أن تفهم الأجيال فتتقدم، لا من أجل أن تقرأ لتختفى أو تهمل:

فالمعتزلة - يرى "صبحي" - لم تكن أول الفرق الكلامية، لكنها كانت الفرق الأهم على ساحة علم الكلام^(٢٨)، ويدلل "صبحي" لرأيه هذا بطرق إقناعية...منها ما يقوله تاريخ علم الكلام، ومنها ما يقوله الخصوم، ومنها ما يقوله الأنصار:

أما ما يقوله تاريخ علم الكلام، فإن المعتزلة هي الفرق الأكثر دقة واتساقاً في عرض مذهبها سواء ما كان متعلقاً بالطبيعيات أو الإلهيات أو الإنسانيات، إضافة إلى أن المعتزلة قد أسست أطراً عقلية / شرعية يتم على أساسها طرح

ومناقشة المسائل محل الخلاف ، تلك الأطر مثلت البدايات التي اعتمدها المتكلمون لمذاهبهم، حتى ولو خالفوا المعتزلة جملة وتفصيلاً^(٢٩).

وأما ما يقوله الخصوم، فإن الملطي والاسفراييني - وكلاهما خصم للمعتزلة - يذكran المعتزلة بإنصاف وموضوعية^(٣٠).

وأما ما يقوله الأنصار، فإن المعتزلة تعتبر أول من أسس مفهوم تماهي العقل مع النقل باعتبارهما أداة مقبولة لنصرة الرأي وتأييد الدين^(٣١).

ويشير "الراحل الكريم" إلى مدى صحة هذا القول ببيان أن فرقة بالهند. تسمت باسم المعتزلة اعترافاً بفضل المعتزلة الأقدم، وذلك على أمل إعادة مجد الإسلام^(٣٢)، ومن أهم النقاط التي يمتدحها "صبحي" في المعتزلة أنهم حاربوا أنواعاً كثيرة من الغيبيات التي بقدر ما تضر الدين تضر المتدينين؛ ومنها الركون إلى الاعتقاد بتأثير الجن والعفاريت على الإنسان، ومنها الإيمان بكرامات الأولياء^(٣٣) وما إلى ذلك.

وعرض "الراحل الكريم" لأسباب نشأة المعتزلة تاريخياً، فلا يشايح السرد التاريخي، خاصة أنه - السرد - قد جاء من الخصوم^(٣٤).

ويشير "صبحي" إلى أن أول ما يصادف الباحث في المعتزلة بشأن عوامل النشأة كثرة الآراء، وبسبب إطلاق الاسم عليهم، ويأخذ "صبحي" على هذه الجزئية أن ما يتردد حولها إنما جاء مصدره من الخصوم، ما يوجب على المؤرخ المنصف التوقف لبيان ما في الأمر من صحة أو غلط.

إن قصة "طرد"^(٣٥) الحسن البصري لواصل من مجلسه، لأن هذا الأخير أجاب قبل أن يجيب الحسن، فقال بمنزلة بين منزلتين لصاحب الكبيرة، هذه القصة تعتبر - عند كثير من المؤرخين وكتاب الفرق - نقطة بدء تاريخية لنشأة المعتزلة^(٣٦).

لكن "صبحي" لا يقبل هذا الطرح مجرد أنه ورد في كتاب شهير، فالشهرة ليست دليلاً على الصحة، لكنه يعرضه على ميزان النقد، خاصة وأن ثقافة لا تفعل هذا، وتكتفى بمجرد التلقى هي ثقافة تقليد / ترديد، وتكرار / اجترار، ويطالب - بديلاً عنها - إشاعة ثقافة المراجعة، تلك التي من شأنها "صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عنهم الأبناء، وتسجيل الحمق والسفاهة على الأخذين بأقوال السابقين، والتنبيه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا مسمىاً لعقول على عقول، ولا لأذهان على أذهان، وإنما السابق واللاحق في التمييز والنظرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية، واستعداده للنظر فيها، والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون، ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه" (٣٧) .. وعليه "فرغم ذبوع هذه الواقعة في تفسير نشأة المعتزلة، فإن الأبحاث الحديثة لا تجد فيها مسوغاً معقولاً أو مبرراً كافياً لما يريده خصوم المعتزلة - وأكثرهم أشاعرة - من تصوير الاعتزال بمعنى الانشقاق على أهل السنة، لأن الخروج على رأى البصرى لا يعد بدعة يصبح المعتزلة بسببها منشقين" (٣٨).

حتى الكلام في أصل "المنزلة بين المنزلين" لا يعد كافياً - بنظر "صبحي" - لتفسير نشأة المعتزلة؛ فهذا الأصل - وإن كان أول الأصول الخمسة ظهوراً من الناحية التاريخية - لا يعد أهم هذه الأصول من الناحية الكلامية / الفلسفية (٣٩).

ويبين لنا "صبحي" في دقة منهجية أنه إذا كانت "المصادر التاريخية لا تمدنا بالرأى الحاسم في هذا الموضوع، وإذا كانت حادثة خروج واصل على الحسن البصرى، أو حتى رأى واصل في فاعل الكبيرة لا يفسر الوزن الحقيقي لفرقة كالمعتزلة في المجال الفكر الإسلامى بعامة وعلم الكلام بخاصة، وحينما يعجز ظاهر التاريخ عن التفسير يجب علينا أن نستبر باطنه، ومن ثم فإن التفسير العقلى هو - وحده - الذى يفسر قيام / نشأة المعتزلة

والدور الذي قامت به في الفكر الإسلامي. إن المشكلة الحقيقية التي انبثقت عنها المعتزلة باعتبارهم أصحاب النظر العقلي، هي في الإسلام كما في سائر الأديان: في كل دين كتاب مقدس، وأقوال مأثورة، لكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل؟ أيهما المرجح^(٤١) : تقديس النص والنأي به عن النظر العقلي، وذلك هو موقف النصيين من أهل الظاهر، أم تأويل ظاهر النص كي يتمشى مع العقل فيتسنى إقناع المخالفين خصوصاً أصحاب الديانات الأخرى، أولئك هم المؤولة ومنهم المعتزلة، فهناك ثلاث حجج احتج بها الله على الخلق: العقل والكتاب والرسول، والعقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما^(٤٢).

ويعتقد "صبحي" أن وضع المشكلة على هذا النحو هو - وحده - الذي يفسر النشأة الحقيقية للمعتزلة، فضلاً عن الدور الخطير الذي أدوه في الحضارة الإسلامية، وذلك بعد أن عجزت الأدلة التاريخية عن تقديم إجابة حاسمة.

وفي تحليل / تحليل "المحسار" أو "غياب" الفكر الاعتزالي.. وربما نهايته، يأخذ "صبحي" بالمنهج النقدي نفسه عبر قراءة واعية للأسباب / المقدمات كي يحسن قراءة النتائج دون القفز إليها عبر تعللات لا تستند إلى منطق مستقيم.

فليس اضطهاد السلطة السياسية^(٤٣) سبباً كافياً أو مقنعاً لتبرير ذلك، لكن من الممكن اعتبار استعداد المعتزلة السلطة السياسية^(٤٤) على مخالفتهم للنصرة في مسألة / مشكلة خلق القرآن سبباً لبداية النهاية. إضافة لما عُرف عن المعتزلة من استعلاء فكري جاء نتيجة ثقافتهم الموسوعية، حيث كانوا لا يهتمون - كثيراً - بالعام بل بخاصة الخاصة، ما يعني تجنب العامة آراءهم للصعوبة والتجريد معاً، على غير الحال مع فكر الأشاعرة الذي اتسم ببساطة لاقت قبولاً - ولو عاطفياً - من العامة^(٤٥).

والأشعرية^(٤٥) - يرى "صبحي" - جاء ظهورها لا باعتبارها مذهباً مستحدثاً جديداً، بل باعتبارها "استصحاباً" لأهل التفسير والحديث! فيدرس تاريخها - "صبحي" - عبر عقد مقارنة بين "إشكالية / آلية" العقل عند المعتزلة، وبين النقل عند الأشاعرة؛ فالأولى نفرت التابعين والفقهاء وأهل الحديث من علم الكلام، بينما الثانية - وقد جاءت على يد أبي الحسن الأشعري^(٤٦) - كسبت اعتراف الرافضين لعلم الكلام به، حيث دأب الأشعري - وتابعوه - على الإعلان أن مذهبهم "الكلامى" ليس مستحدثاً بل هو تابع للصحابة والتابعين والفقهاء ورجال الحديث، ما مهد لأن يكون علم الكلام أحد علوم الدين، وحسُن للعلماء - لا العوام - الخوض فيه؛ فقبله الشافعية^(٤٧) - والأشعري شافعى - وهو مقبول - قبل - عند الأحناف، إذ المعتزلة أحناف، وأبو حنيفة هو إمام أهل الراى فى الفقه، وعلم الكلام "راى" فى الأصول.

ولا يغادر "الحس" النقلى منهج "الراحل الكريم" وهو بصدد دراسة الفكر الأشعري؛ فرغم ذبوع هذا الفكر إلا أن "تسليميته" لا تعبر عن عودة "إلى عصر الإيمان زمن الرسول، إذ شتان بين إيمان قائم على اطمئنان القلوب، وبين إيمان قائم على الحجر على العقول"^(٤٨). فالأشعرية قدموا آراءهم "على أنها معتقدات لا يصح الخوض فيها أو الشك فى صدقها، يستوى فى ذلك رأيهم فى الذات والصفات مع رأيهم فيما نسبوه إلى النبى من معجزات تفوق سائر النبیین، ويستوى رأيهم فى الكسب - الذى هو أقرب إلى الجبر - مع رأيهم فى عذاب القبر والخوض والصراط والميزان على نحو حسى، فضلاً عن كرامات الأولياء"^(٤٩). هذا كله سيّد ثقافة التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والسكوت والتسليم لأهل المعرفة^(٥٠) فى زمن أقفل فيه باب الاجتهاد، ولم يصبح لرجال الفقه إلا مجال محدود من الاجتهاد، حتى هؤلاء كانوا يقومون بنشاطهم فى أطر ما استقر فقهيّاً، ولهذا لم يأتوا بمجديد على صعيد المصادر والمناهج والمفاهيم والتطبيقات^(٥١).

وبسيادة هذه الثقافة تم التمهيد لتحجيم العقل سعياً نحو التسليم بعجزه إفساحاً لـ "التسليم"، فالبغدادى فى "أصول الدين" يقسم كتابه هذا إلى خمسة عشر أصلاً، كل أصل من خمسة عشر فصلاً، ويتم ذلك عن عمد، لأن الله - بظنه - شرف العدد خمسة على سائر الأعداد^(٥٢).

ويدرس "صبحي" سيادة المذهب الأشعرى وسط السواد الأعظم من المسلمين: فالشافعية قبلوا المذهب الأشعرى، من حيث إن مؤسسه - الأشعرى - كان شافعيًا، وأعلن أكثر من مرة أنه تابع لإمامه الإمام الشافعى^(٥٣)، إضافة إلى نزعة "التوسط" التى يصطبغ بها المذهب الأشعرى أصولاً. والشافعى فقهاً: فالشافعى توسط بين أهل الحديث، وإمامهم مالك، وبين أهل الرأى، وإمامهم أبو حنيفة.

ويدرس "صبحي" - كذلك - انتشار الأشعرية فى المغرب الإسلامى؛ حيث أحلها ابن تومرت محل الظاهرية هناك، فأصبحت الأشعرية المالكية مذهباً معتمداً فى المغرب الإسلامى، كما هى فى المشرق الإسلامى على يد الباقلانى المالكى. وبقي الحنابلة يراوحن مكانهم فى تأييد الأشعرية نظراً لنفورهم من علم الكلام عامة لأسباب سبق أن بينها، علاوة على ارتباط الأشعرية بالتصوف والصوفية، ذلكم الارتباط الذى قد كان وراء انتشار المذهب الأشعرى بين جموع غفيرة من المسلمين تنتمى إلى الطرق الصوفية، وما أكثرها، وكان - كذلك - وراء تمكين وتسييد "الأثر / التسليم" فى الاعتقاد على حساب "الرأى / العقل"^(٥٤).

هذا سبب، وآخر.. كون الأشعرية واقفة بين النقل والعقل، ما سهل قبول المذهب وذيوعه واستقراره. إذ للأفكار - كما بقية الظواهر - ضابط يحكم نشوءها وذيوعها واستقرارها، ثم ذبولها وانتهائها، فلا شئ يحدث إلا عبر قانون ما، وما القول بالمصادفة إلا "ليستر به قائلوه جهلهم بالعلية"^(٥٥).

وما يحسب للأشعرية أنها استطاعت تحديد " القيمة " التي تمكنها من استقطاب الجمهور لصفها ليكونوا ضمن كتيبته، فإن القرن الذي سيشهد ارتفاع نجم الأشاعرة - الرابع الهجري - كان قد سبقه زمن ارتفعت فيه قيمة التوتر / التطرف - يرى " صبحي " - على صعيد الكلام والفقه والسلوك / التصوف:

ففى الكلام بلغ الأمر درجة عليا من التوتر أفرز - بالضرورة - تيار العداء الشديد للمعتزلة كلازمة ضرورية لإجراءات السلطة ضد المخالفين فى مسألة خلق القرآن، وقد بان ذلك بشكل واضح فى إعدام مؤلفاتهم، والأمر بعدم مدارس أفكارهم، ثم تطور التوتر فتم تتبع المعتزلة بالنفى والقتل والحبس.

هكذا - يرى " صبحي " - سجل التوتر ثنائية الارتفاع فى حلة الخلاف فالاختقان بين الطرفين المتساجلين لا المتحاورين^(٥٦)، ما أفرز كراهية شديدة لعلم الكلام بالأساس، والعقل والمتعقلين بالتبعية.

وفى التصوف، ظهرت الشطحات وأقوال الحلول والاتحاد، وما إلى ذلك مما ينفر منه الحس الإسلامى، خاصة عند بسطاء الناس، وتمثلت ذروة التوتر فى الحلاج واشتباكاتة الفكرية المقلقة، ما أفضى إلى قتله^(٥٧).

وفى الفقه، خاصة بعد خروج ابن حنبل من محنته منتصراً أشبه ما يكون بالأسطورة^(٥٨)، كان المأمول خفض حلة التوتر فالاختقان، خاصة بعد " تغييب " الطرف الآخر / المعتزلة، لكن ما حدث دلّ على غير ذلك؛ التشغيب من الحنابلة حتى على كبار رجال المذاهب الأخرى، ما دفع بالسلطة إلى التهديد والوعيد^(٥٩).

هذا كله دفع الناس إلى تمنى سيادة الاعتدال والاقتصاد، فكان أن جاء الأشعرى رافعاً لواء " الوسطية " جاعلاً من تحوله عن الاعتزال عملاً دالاً بذاته

على نهاية زمن "الحروب بالكلمات" وبداية زمن "التشاقف بالأفكار" وكان أن دشّن إجراءات التوفيق والحلول الوسط^(٦) فكان أن كتب لمذهبه أن يسود في زمن أرهفته العقلانيات الشديدة، والشطحات البعيدة، والتوسع في التحريم، وبين أناس يجدون "الراحة" ولو "نفسياً" في البسيط لا المركب.

هكذا... إذًا، وبدلالات حافزة تستبطن أحداث التاريخ، بين لنا الراحل الكريم الدكتور "أحمد محمود صبحي" السر وراء ذبوع واستقرار الأشعرية كمذهب غالب على كثير من البلاد والعباد، وأعتقد أنه - "صبحي" - قد فعل ما يدخله إلى دائرة المجلدين المحدثين، من حيث إنه أسس لعلم جديد داخل علم الكلام: هو "علم الأحوال"، ذلك الذي يجب أن يكون - بظني - قبل دراسة الأقوال.

.. وبعد، فهذه دراسة - على تواضعها - تسعى لجوار دراسات أعمق وأدق لأسئلة أغزر علماء وأطول قامة، لكنها تبقى دليل إعزاز وتقدير لعالم لم نلتقه إلا على صفحات الكتب، لكننا شرفنا إذ ننتسب لعلمه. رحم الله الفقيه الكريم، وندعوه - سبحانه - أن يلحقنا به على خير حال. إنه وليّ ذلك والقادر عليه.

الهوامش

١ - يمكننا رصد أربعة روافد، كل منها يتصل بالإسلام بشكل أو بآخر: فقد يعنى أحد هذه الروافد بالدفاع عن الإسلام عقدياً اعتماداً على الأدلة العقلية.. وهذا هو علم الكلام، وعلماءه هم المتكلمون. وقد يعنى رافد آخر بفهم أحكام الإسلام فهماً دقيقاً من خلال دراسة الأحكام الشرعية الفروعية عن أصولها الأولية .. وهذا هو علم أصول الفقه، وعلماءه هم الأصوليون. وقد يعنى رافد ثالث بالجانب الذوقى السلوكى العملى فى الإسلام، وذلك من خلال النظر إلى المعتقدات والتشريعات نظره قيمية أخلاقية سلوكية .. وهذا هو علم التصوف، وعلماءه هم الصوفية. وقد يعنى رافد رابع أخير بمحاولة التقريب بين الفكر الإسلامى وغيره من الأفكار.. وهذا هو الفلسفة، وعلماءها هم الفلاسفة أو الحكماء. انظر فى ذلك: د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته؟ دار الرائد للطباعة. القاهرة ١٩٦٦م، ص ١، سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية. القاهرة ١٣٥٨هـ ص ٩ وما بعدها، أبو الفتح الشهرستانى: الملل والنحل. تحقيق. محمد سيد كيلانى. مطبعة الحلبي. القاهرة ١٩٧٦م. ج ١، ص ٤١، عضد الدين الإيجى: المواقف . تحقيق د. عبد الرحمن عميرة. دار الجبل. بيروت ١٩٩٧م، ج ١، ص ٣١، ابن خلدون: المقدمة. ضبط د. محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربى. بيروت ١٩٩٨م ط ٢، ص ٤٢٣ وما بعدها، الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. ص ١٢٢.

٢ - رغم اعتبارنا بابن خلدون من حيث كونه مؤسس علم العمران، وأول "متكلم" فى علم الاقتصاد الاجتماعى، إلا أن كلامه عن علم الكلام، سواءً فى التعريف أو فى الوظيفة، لا نقره عليه!! فهو: ابن خلدون - يرى أن علم الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة. وهو ابن خلدون - يرى أن علم الكلام قد انتهت وظيفته/قيمته.. وبالتالي فليس هناك ما يدعو إلى وجوده فى حياتنا العقدية والعقلية، لأن هذا العلم لما كان يجابه: الملحة" وهم قد انقضوا، علم الكلام - إذاً - قد أصبح غير ضرورى!، انظر فى تفصيل ذلك. ابن خلدون: المقدمة . ص ٤٢٣ وما بعدها. وكلامنا إلى ابن خلدون: ماذا عن المتكلمين من المسلمين من غير أهل السنة؟ هل يتم نفهم من تراثنا العقدى/العقلى؟ وبقياس الضد: هل نجيز لهم أن يعرفوا علم الكلام بما يتفق وانتماءهم المذهبى؟ والتالى سيراوح التعريف مكانه، ويدور بنا فى حلقه مفرغة. أما الكلام

عن "انقراض" الملحة .. فأكثر عجباً مما سبقه، لأنه طالماً كان مجتمع وناس، فلا بد من وجود مؤمن وملحد، وبالتالي لا يصح نفى علم الكلام استناداً إلى هذه العلة.

٣ - فضلاً.. أقرأ لنا: القرآن والنبوة عند القاضي عبد الجبار. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٦م وهو في طبعين، آثرنا اهداء الأولى إلى أستاذنا الدكتور / عاطف العراقي، والثانية إلى الأستاذ الدكتور / أحمد محمود صبحي.

٤ - د. بلقاسم الغالي: علم الكلام القرآني. بحث منشور بمجلة المسلم المعاصر. العدد ٦٢ يناير ١٩٩٢م، ص ٦٥ وما بعدها.

٥ - سبق لكاتب هذه السطور أن عتب على المسلمين تفرقتهم بين دينهم وبين العمل الجاد المثمر، حتى حسب - باطلاً - أن العمل من غير ضروريات الإسلام .. فقال: ملاحظ في حياة المسلم - المعاصر تحديداً - لا مبالاة .. وربما احتقار لما يعرف اجتماعياً بـ "الواجبات العامة" فانت - مثلاً قد ترى مسلماً يواظب على صلاته في مسجد الحى، أما نظافة ما حول المسجد، وأما نظافة الحى نفسه فأمر لم يخطر له على بال، لأنه - المصلى - فرق بين ما هو إلهى وما هو اجتماعى، ناسياً أو متناسياً أن الألهى لم ينزل إلا لتنظيم ما هو اجتماعى. أنظر لنا: تحليل كتاب الوهم والحقيقة في الحركة الإسلامية المعاصرة" دراسة نقدية ضمن الكتاب التذكارى المزمع إخراجہ عن الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا. وأنظر أيضاً، شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم. تقديم. رشيد رضا. دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع. مواضع مختلفة. وأيضاً انظر د. زكى لحبيب محمود: قيم من التراث. دار الشروق. القاهرة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م مقال "نعم إسلامنا يكفيننا.. ولكن كيف" ٢ ص ١٣٣: ١٤٢، ومقال "حرية الذين يعلمون" ص ٢١٧: ٢٢٤.

٦ - إلى ذلك يشير المقدسى فى "البدء والتاريخ" طبعة مصر ١٩٠٧م، ج ٤، ص ١ وما بعدها فيقول: كما لا تجد إثنين على صورة واحدة، وصبغة واحدة، وهمة واحدة، إلا فى الشاذ النادر، فكذلك فى وجود إثنين على رأى واحد، وخاطر واحد، وإذا كان الدين الواحد يجمع علماً من الخلق، فإن الآراء تتوزعهم، والهمم تتشعب بهم.

٧ - يشدد تيار الاستنارة داخل منظومة الفكر الإسلامى على ضرورة التفرقة بين الدين ورأى عالم الدين، فلا يجب أن تنسحب قداسة الدين ولا إطلاقيته ولا صحته على نسبية ما يراه هذا العالم أو ذاك، وبالتالي لا يكون لعالم الدين - من ثم - ما للدين من قدسية، فنتحرر من الظن بأن كل نقد بوجه إلى شخص ما يكون موجهاً للدين، ونتحرر - كذلك - من الظن أن قراءة نقدية تعد جرحاً

لهذا الرمز أو ذاك؛ فالإسلام أوسع من أن يحتكره شخص أو جماعة، والإسلام يقدر وحدته المصدرة، بقدر توزع أتباعه في فهمه أطرافاً وأحزاباً، شريطة دوام الاتصال بالمصدرين الأساس: القرآن والسنة. فكل يؤخذ منه ويرد إلا الرسول ﷺ واقرأ قول محمد عمارة: "بسبب من القداسة التي أضفتها المنهج السلفي على النصوص امتدت هذه القداسة إلى العصر الذي قبلت فيه تلك النصوص، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضي إيغالاً في القدم واقترباً من عصر صحابة الرسول ﷺ (انظر د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل. دار الوحدة ط ١ ١٩٨٠م، ص ٢١٣).

٨ - د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام. دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية. الإسكندرية ١٩٩٩م، ج ١، ص ٩، ١٠.

٩ - نقرأ في ذلك، كسبيل لتشويه فكر "الآخر" المخالف في "الرأي" لا "الاعتقاد" خاصة إذا كان هذا المخالف مغيباً إما معنوياً أو جسدياً، وذلك بتجيش المشاعر عبر توظيف النصوص المقدسة بطريقة انتقائية نفعية: رجوع مالك بن أنس وبعض فقهاء المدينة والشافعي عن قبول شهادة المعتزلي!! ووصف أبي يوسف المعتزلة بالزندقة!! ووصية محمد بن الحسن لمن صلى وراء المعتزلي بأن يعيد صلاته!! وطرده الأصمعي الجاحظ من مجلسه وتقنيعه بنعله وقوله: "نعم قناع المعتزلي النعل"!! وقول البغدادي بأن المعتزلي لا تجوز الصلاة عليه، وبأن دماء المعتزلة وأموالهم حلال للمسلمين، وليس على قاتل المعتزلي قود ولا دية ولا كفارة، بل لقائله عند الله القربى والزلفى!! انظر: زهدى جبار الله: المعتزلة، مطبعة مصر. القاهرة ١٩٤٧م. ص ١٩٠، ١٩١. وأيضاً ما جاء عند ابن قتيبة ترصداً بثمامة الذي كان واحداً من الشخصيات الهامة في الحياة العقلية في الإسلام، وطاله أذى كبير في عهد الرشيد، إلا أنه استطاع أن يجعل لنفسه مكاناً مرموقاً أيام المأمون، فكانت له اليد العليا في توجيه سياسة الدولة، كما كانت له اتصالات بكل من أبي الهذيل العلاف، وجعفر بن يحيى البرمكي، والفضل بن سهل، لكن خصومه يرون أنه كان - مع كثرة أتباعه - كثير الأعداء، خاصة من أهل الحديث، ما دفعهم إلى التشنيع به.. ف قيل فيه "هو من رقة الدين وتنقص الإسلام والاستهزاء به وإرساله لسانه، على ما لا يكون على مثله رجل يعرف الله تعالى ويؤمن به، وقد رأى قوماً يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد خوفاً من فوت الصلاة، فقال: انظروا إلى البقر، انظروا إلى الحمير!! ثم قال لرجل من إخوانه: ما صنع هذا العربي بالناس"!!؟ (انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة

الدينوري: تأويل مختلف الحديث. تحقيق. محمد زهدى النجار. دار الجيل. بيروت ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٢ م ص ٤٩). وأيضاً ما حكاه". البعض أن عمراً بن عبيد "خلد" في النار، لا لشيء إلا أنه - هذا الحاكى - قد رأى ذلك في المنام!!!. (انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية. بيروت. ج ١٢ ص ١٦٦، ١٦٨: ١٨٨)، وهكذا.. خلد منام مسلماً في النار لمجرد أن من تحدث للنائم كرر قوله ثلاثاً!! فهل ترانا - على ما يبدو - مغرمين بتأييد الآخرين - خاصة من يخالفوننا الرأي - في جهنم، معتمدين على رؤيا أو منام؟ فهذا هو ابن الجوزي يروى - وبدون تجميع - عن أحد قوله: "ولما مات المعري، رأى (بعض الناس!!) في منامه كأن أفعيين على عاتقى رجل ضرير، قد تدليا إلى صدره، ثم رفعاً رأسيهما، فهما ينهشان من لحمه وهو يستغيث. فقال: من هذا؟ ف قيل: المعري الملحد"!!! وهكذا أصبح هذا المنام "سنداً" لمن يأتي بعد ابن الجوزي ... والله الأمر من قبل ومن بعد. (انظر: ابن الجوزي: المنتظم. ج ٨ ص ١٨٨ نقلاً عن د. عائشة عبد الرحمن: أبر العلاء المعري. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. سلسلة الأعلام. رقم ٦، سنة ١٩٧٥ م، ص ١٦٨، وانظر الرأي المخالف ص ٣٧٣: ٣٧٩ من المرجع السابق). ولتري ما قاله المعري دفاعاً عن القرآن الكريم... (انظر: أبو العلاء المعري: رسالة الغفران. دار صادر. بيروت. ص ٢٣٢، ٢٣٦، ٣٢٧).

١٠ - د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨ م ص ٥٥، ونشير - هنا إلى أن صداقة "حميمة" قد كانت بين أستاذنا الدكتور العراقي والراحل الكريم، تلك الصداقة ما حالت دون قيام خلاف، وأكاد أقول اختلاف، بين العالمين الكبيرين، فلكل منهما "رأيه" في الفلسفة الخاصة بنا: فـ "العراقي" يرى أنها فلسفة "عربية" و"صبحي" يرى أنها فلسفة إسلامية فإنه "من الخطأ أن تسمى فلسفتنا فلسفة عربية، فلا شيء منها يتصل بالقومية أو الجنس حتى تنسب إلى العروبة أو العربية، بل كلها تدور حول الدين، وتتصل به على نحو من الأنحاء: علم الكلام وبقابل اللاهوت في المسيحية، فلاسفة الإسلام ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين، لا بين الفلسفة والقومية، والتصوف.. هناك تصوف بوذي وتصوف مسيحي وتصوف يهودي، وليس هناك تصوف إنجليزي وتصوف فرنسي حتى يقال: تصوف عربي أو فلسفة عربية، وكلها مباحث يمكن أن تفهم معرفة عن العربية كقومية أو لغة، لكنها لا تفهم بأي حال إن تعرت عن الدين: الإسلام (انظر د. صبحي: في علم الكلام. ج ١ ص ١٥، ١٦ وانظر لنا: الولاية عند عبد الكريم الجيلي. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ظ ١، ١٩٩٤ م ص ١١).

١١ - انظر في ذلك، على سبيل المثال، ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. حيدر آباد. الدكن. ج ٨ ص ١٨٨، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية. بيروت. ج ١٢ ص ١٦٦: ١٨٠، جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط ١٣٩٩م / ١٩٧٩م ص ٣٧، ٣٨، ٦٥: ٦٩، زهدي جار الله: المعتزلة. مطبعة مصر. القاهرة ١٩٤٧م ص ١٩٠ وما بعدها، د. زكي نجيب محمود: قيم من التراث. دار الشروق. القاهرة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م ص ١٥٤: ١٦٣، طارق البشري: الحركة السياسية في مصر، ط ١، ص ١٨٣ وما بعدها، د. رفعت السعيد: التيارات السياسية في مصر. شركة الأمل للطباعة والنشر. القاهرة ط ١، ٢٠٠١م ص ١٤٨ وما بعدها، د. عبد العظيم رمضان: جماعات التفكير في مصر. الأصول التاريخية والفكرية. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٩٥م مواضع مختلفة، وكتابنا: القرآن والنبوة عند القاضي عبد الجبار. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٨٥: ٩٠.

١٢ - يكفي أن نشير في لغة، لها مغزاها، إلى الآيتين الكريميتين اللتين صدر بهما الراحل كتابه "في علم الكلام" وهما قوله تعالى: "إليه يصعد الكلم الطيب" و"وكان الإنسان أكثر شئ جدلاً".

١٣ - يقصد قول الله تعالى في الآية رقم ٥ من سورة طه "الرحمن على العرش استوى". وهذه الآية فهمها المجسمة دليلاً على الجسمية في حقه سبحانه، لكن المتكلمين - معتزلة وأشاعرة - ردوا هذا الفهم غير الصحيح على أصحابه عبر فهم لغوي دقيق يعتمد التأويل آلية رجوع على قوله تعالى في الآية رقم ١١ من سورة الشورى "ليس كمثله شئ" باعتبار أن الآية الأولى من التشابهات التي يجب الرجوع بها إلى المحكمات كالأية الثانية. (انظر في ذلك: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. طبعة دار الشعب. تحقيق. عبد العزيز غنيم. القاهرة. مج ٣، ص ٤٢٢، أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. مطبعة الحلبي. القاهرة ١٩٦٦م ص ٢٩).

١٤ - د. أحمد صبحي: في علم الكلام. ج ١، ص ٢٣

١٥ - د. صبحي: المرجع السابق. ج ١، ص ٢٤

١٦ - ورد الحديث عند: أحمد بن الحسين البيهقي: سنن البيهقي. تحقيق. محمد عبد القادر عطا. مكتبة الباز. مكة المكرمة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ج ١٠، ص ٢٠٨، سليمان الأزدي: سنن أبي داود. تحقيق. محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة الفكر. ج ٤ ص ١٩٧، محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر.

بيروت. ج ٢ ص ١٣٣٢، وبين الراحل الكريم أن كل فرقة تجعل كتابها يختتمون الحديث بالرواية التي تناسبهم: فجعلها أهل السنة "المتمسكون بسنتي، أو ما أنا عليه وأصحابي" وجعلها الشيعة "شيعة أهل بيتي" وجعلها المعتزلة "الفرقة المعتزلة" ثم يبين أن هذا الفعل من الفرق أضعف الحديث حتى بافترض صحته!!.

١٧ - د. صبحي: في علم الكلام. ج ١، ص ٣٦، ٣٧

١٨ - د. صبحي: المرجع السابق. ج ١، ص ٣٧. وهذا التحليل المنصف للراحل الكريم لـ "ظاهرة" علم الكلام يعد - برأينا - دقيقاً لأبعد حدود الدقة، ويقف - في الوقت نفسه - على النقيض من تحليلات أخرى "هلامية" تخضع ما حدث لما يعرف بـ "المنهج التأمري"، وبه يتم تحليل الأحداث والأفكار من خلال فكرة المؤامرة التي تنسج خيوطها قوى "خفية"، أهم ما يميزها عداؤها للإسلام والمسلمين، وهذا المنهج - باعتقادنا - خطأ، من حيث إنه يحول حيلة الأمة إلى "شبكة" من المؤامرات، فتبقى الأمة دائماً "مفعولاً بها"، ويتم تضخيم فاعلين غير موجودين، ما يعنى تحليل الظاهرة بغير أسبابها الموضوعية / التحتية / الجوانية، فنكون - والحال هذا - كمن يصف الدواء الخطأ للموضع الخطأ، فيظن أنه يعالج، بينما المرض يفعل فعله بعيداً عن تأثير الدواء.

١٩ - نريد أن نفرق تفرقة، ولو إجرائية، بين الشرع والفقه: فالشرع هو ما يؤخذ مباشرة من الله تعالى، من خلال آيات القرآن الكريم، أو من الرسول صلى الله عليه وسلم، من خلال السنة النبوية المطهرة. أما الفقه فهو ما يضعه الفقهاء وما يصوغه الشراح ويفسره المفسرون. ومن هنا يمكن القول بأنه بينما الشرع - باعتباره منزلاً من عند الله تعالى سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة - مصون لا يمكن أن يخطئ، فإن الفقه - باعتباره عملاً من أعمال البشر - غير مصون ولا محصن ضد الخطأ ولا مقدس ولا معصوم، لأنه رأى بشر قال أو عمل به، تبعاً لفهمه هو، ونتيجة لازمة لظروف بيئية معينة لا بدته وعاشته. لهذا نستطيع القول بأن الشريعة - في الجوهر - منهاج يسعى إلى الكمال، ولذا فلا تعارض بينها وبين العقل، والشريعة - بمعنى أدق - تجمع العوائد، ولهذا فقد صلق من قال إن الفقه ليس هو الشرع بالضرورة، تأسيساً على أن كل ما تأتى به الشريعة، يكون تابعاً للعوائد، وهو - لهذا - يتغير حكمه إذا ما تغيرت عادة قديمة إلى عادة جديدة، لأن الفقه - في مجمله - اجتهد لاستنباط الأحكام يقوم على أساس العقل والرأى، وهو - بهذا الوصف - غير ملزم إلا حين

يُفضى إلى مصالح ملموسة واقعاً في أرض الناس، وهذا معناه - أيضاً - أن الفقه ليس الكتاب ولا السنة، لأنهما - وحدهما - المصدران الإلهيان، أما هو - الفقه - فعمل من أعمال هذا الفقيه أو ذاك، ومن هنا فقد جاء "إن الشريعة الإسلامية - إذاً - ثابتة لا تتغير، لأنهما ترسم إطاراً واسعاً شاملاً يتسع لكل تطور، أما الفقه الإسلامي فمتغير، لأنه يتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادئ العامة في القضايا والأوضاع المتجددة التي تنشأ من تطور الحياة وتغير العلاقات وتجدد الحاجات" (انظر: سيد قطب: كيف نستوحى الإسلام؟ سلسلة مختارات من الفكر الإسلامي المعاصر. مكتبة الجديد. القاهرة. ص ٥٧، المستشار: محمد سعيد العشماوي: الربا والفائدة في الإسلام. دار سينا للنشر. القاهرة ١٩٨٧م. ط ١، ص ٢٧، ٢٨)، ونزید - سعيًا وراء ثقافة معرفية فقهية - أنه لما كانت الأصول الشرعية الدالة تنحصر - في المقام الأول - في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فإن استنباط الأحكام منها استلزم توليد الإجماع والقياس، وهذا استلزم - بدوره - اختلافًا أدى - أخيراً - إلى ظهور مذاهب فقهية عديدة أشهرها المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة والمعتمدة... وهي: المذهب الحنفي... نسبة إلى أبي حنيفة النعمان^{٨٠}: ١٥٠هـ "وهذا المذهب يعد أول المذاهب الفقهية الأربعة وأكثرها أخذاً بمبدأ القياس. ثم المالكي... نسبة إلى مالك بن أنس ٩٥: ١٧٩هـ الذي يمكن اعتباره أول من فتح باباً فقهياً جديداً هو عمل أهل المدينة. ثم الشافعي... نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي ١٥٠: ٢٠٤هـ الذي يمكن القول بأنه يعد أول واضع لعلم أصول الفقه، ثم الحنبلي... نسبة إلى أحمد بن حنبل ١٦٤: ٢٤١هـ الذي - ربما - تكون مشكلة خلق القرآن قد جعلت منه أسطورة في نظر جمهور عريض من المسلمين. علاوة على مذاهب فقهية أخرى أقل شهرة عن تلك الأربعة... وهي: مذهب الشيعة... الذي أقيم - في الأساس - على تناول بعض الصحابة رضي الله عنهم بالقدرح، وعلى القول بعصمة الأولياء الشيعة، ورفع الخلاف عن أقوالهم. ومذهب الظاهرية... صاحب التشدد المعروف في ضرورة الأخذ بحرفية النص الدال، ورفض - بل وتبديع - الرأي. ومذهب كل من الأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وسفيان بن عيينة والطبري. (انظر للتفصيل وفي مواضع مختلفة: ابن خلدون: المقدمة، أحمد أمين: ظهر الإسلام ج ٣، ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج ١، ج ٢، محمد ياسر شرف: الوحدة المطلقة عند ابن سبين. بغداد ١٩٨١م).

- ٢١ - نعتقد ضرورة الاعتبار بتجارب الآخرين أمماً وأفراداً، من حيث إن من لا يعتبر بتجارب الآخرين محكوم عليه بتكرارها في حين يكون الزمن قد تجاوزها وتخطاها ووضعها في ذمة التاريخ. ولعل هذا أن يكون داخلاً ضمن الحسم الفكري القطعي واليقين الذهني، وما ينطوي عليه هذا كله من أخطاء نفى الآخر وتضخيم الذات، وما يعيق الرؤية ويشوش التفكير، فيصعب، أو يستحيل، اتخاذ الموقف المناسب في الوقت المناسب.
- ٢٢ - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. تحقيق. عمر السيد عزمي. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ص ٣٣.
- ٢٣ - نشوان الحميري: الحور العين. تحقيق. كمال مصطفى. مطبعة السعادة. مصر ١٩٤٨م، ص ٨.
- ٢٤ - هذه إحدى الأسباب التي يعزى إليها البعض نشأة علم الكلام، والمعتزلة، وللمزيد حول هذه الإشكالية (راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق. مطبعة المعارف. ص ٩٧، ٩٨ الشهرستاني: الملل والنحل. تحقيق. محمد سيد كيلاني. مطبعة الحلبي. القاهرة ١٩٧٦م، ج ١، ص ٤٨، طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة. تحقيق. كامل كامل بكير، عبد الوهاب أبو النور. دار الكتب الحديثة. ج ٢، ص ١٦٢، المقرئزي: الخطط المقرئزية. مطبعة الحلبي. القاهرة ١٣٣٦هـ ج ٤، ص ١٦٤، وعن الرأي الآخر راجع: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال. تحقيق. فؤاد سيد. الدار التونسية للنشر. تونس ١٩٧٤م ص ٢٢، ١٥٦، ١٩٢: ١٩٥).
- ٢٥ - ينقسم النص القرآني من حيث مصدره إلى نوع واحد، وهو قطعي الثبوت، ومعناه: ثبوت صحة نسبة القول إلى قائله يقيناً وهو - هنا - الله تعالى، وقد ضمن الله حفظ القرآن الكريم، لقوله تعالى في الآية رقم ٩ من سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ بينما الحديث النبوي الشريف ينقسم من حيث مصدره إلى قطعي الثبوت وظني الثبوت، وكلا النصين ينقسم من حيث الدلالة إلى قطعي الدلالة وظني الدلالة. (راجع - وفي مواضع مختلفة - السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، الزركشي: البرهان في علوم القرآن، د. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون).
- ٢٦ - عاج هذه الإشكالية في كثير من مؤلفاته كل من: زكي نجيب محمود، د. فؤاد زكريا، د. عاطف العراقي .. وغيرهم كثير.
- ٢٧ - نظن أن الراحل الكريم قد كان أكثر ميلاً للفكر الاعتزالي، نظراً لما لجده في كتاباته من روح نقدية عقلية رفيعة، وتتبع للأسباب أخذاً بها، وبعد عن الاتكالية حتى لو تغلفت بدعاوى قصور/ تقييد العقل.

٢٨ - تعتقد المعتزلة صحة انتسابها إلى الرسول ﷺ، حيث يتسلسل علمهم بداية من واصل حتى النبي ﷺ "فمذهب المعتزلة يستند إلى واصل، وواصل يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي، ومحمد أخذ عن أبيه علي، وعلي أخذ عن رسول الله ﷺ (راجع في ذلك: نشوان الحميري: الخور العين. ص ٢٠٦).

٢٩ - د. صبحي: في علم الكلام. ج ١، ص ١٠٣.

٣٠ - د. صبحي: المرجع السابق. نفس الموضع، ويشير الراحل الكريم إلى المصدرين دليلاً على الدقة والعلمية، ودرساً أكاديمياً في تحري الدقة حتى يكون النص موثقاً، ما يرفع شبهة التحيز مع أو ضد.

٣١ - د. صبحي: في علم الكلام. ج ١، ص ١٠٤.

٣٢ - د. صبحي في علم الكلام ج ١ ص ١٠٤، ونحن - من جانبنا - نستطيع أن نؤكد أن المعتزلة تعتبر الفرق الأكثر تفعيلاً للحوار مع المخالفين ثقةً منهم بأدلتهم وحججهم، ولهذا فقد صبح اعتبار أن الشغل الشاغل لرجال المعتزلة هو فهم النص الديني، وتعقله، والدفاع عنه، ولذلك فقد انتهت مدرسة المعتزلة - بشتى فرقها وطبقاتها - إلى أن العقل لا يتعارض مع النقل، فإذا ما وجد تعارض، أو تصور هذا التعارض، فإنه لا بد من تأويل النص - النقل - حتى يتفق مع العقل، دون أن يخل ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز. ونشير إلى أن المعتزلة إن لم يكونوا فلاسفة، فإنهم أقرب مدارس المتكلمين إلى الفلسفة، ذلك لاعتزازهم - المعتزلة - بالعقل، والأخذ بالتفكير العلمي، إلى حد يقترب بهم - إلى درجة ما - من الفلاسفة، حتى لمجدهم وقد اتخذوا موقفاً عقلياً خالصاً فهموا به النص الديني، وواجهوا به - في الوقت نفسه - الفلسفة اليونانية. (راجع في ذلك: القاضي عبد الجبار: المحيطة بالتكليف. ص ٣٣، القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل. ج ١١ "التكليف" تحقيق د. محمد علي النجار. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة ص ٨٥، ٨٧، أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. تحقيق د. معن زيادة، د. رضوان السيد. دار الاتحاد. بغداد، بيروت ١٩٧٩م ص ٥٠، الصاحب بن عباد: التذكرة في الأصول. تحقيق د. محمد حسن آل ياسين. بغداد ١٩٥٤م ص ٨٧، طاش كبرى زانة: مفتاح السعادة. ج ٣ ص ١٩٩، د. محمد عبد الهادي أبو ريلة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. مصر ١٩٤٦م ص ٦٧)، وعن قضية انتصار المعتزلة للإسلام يقول أبو الحسين الخياط في هذه الجزئية: وهل يعرف أحد صحح

التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة، واحتج ذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب، ورد على أصناف الملحد من الدهرية والثنوية سوى المعتزلة؟ (أنظر: أبو الحسين الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تحقيق د. نيرج. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة ١٩٨٨م ص ١٧).

٣٣ - رفض المعتزلة للكرامات لا يجب أن يدخل بهم إلى باب منكرى المعجزات، فالمعتزلة - وإن رفضت الكرامة - قبلت المعجزة، ولهذا رفضت السحر، ونلاحظ أن هذا الطرح من جانبهم يتماشى مع مذهبهم العام، حتى لا تختلط الكرامة بالمعجزة، وقد أوجبوا الإيمان بالمعجزة تكون على يد الأنبياء فقط ولا أحد غيرهم. (راجع في ذلك: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة تحقيق د. عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبه. القاهرة ١٩٦٥م ص ٥٦٨، ولنا: الولاية عند عبد الكريم الجيلي. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ط ١، ١٩٩٤ م ص ٧١: ٧٤، القرآن والنبوة عند القاضي عبد الجبار. ص ١١٣ وما بعدها).

٣٤ - انقضت مدة كان على الباحثين في تراث المعتزلة أن يعتمدوا في معرفتهم بالمعتزلة، ودراساتهم لهم على أقوال المعادين والخصوم، وأغلبهم كانوا متعصبين على المعتزلة غير منصفين لهم، وبقي هذا الأمر يفرض نفسه على الساحة الثقافية بدرجة كبيرة، حتى قيام بعثة من وزارة المعارف المصرية إلى اليمن الشقيق عامي ١٩٥١م، ١٩٥٢ للبحث عن عيون التراث الاعتزالي، وما كشف لنا عن كثير من دقائق تلك المدرسة على لسان شيوخها. (انظر: زهدى جار الله: المعتزلة. مصر ١٩٤٧م ص ل، أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف. تحقيق د. معن زيادة، د. رضوان السيد. دار الاتحاد. بيروت ١٩٧٩م ص ٤، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥، الحسن بن متوية: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون. تصدير د. إبراهيم بيومي مذكور. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٥م، ص ١).

٣٥ - تصدير الكلام بـ "طرد" و "بدعتهم" و "ضلالاتهم" يُعد - برأينا - واحداً من مظاهر التعامل غير الموضوعي مع الآخر المخالف في الرأي، وهذه الأوصاف تمثل نوعاً من "نفي" الآخر. بل ووضعه تحت لافتات "المنحرف" و "الخارج عن الملة" ما يهدف لشكل من أشكال "الثأر" المعرفي الذي تتناسب خطورته طردياً مع قلة الوعي، ولا نقول انعدامه.

٣٦ - البغدادي: الفرق. ص ٩٧، ٩٨، الشهرستاني: الملل والنحل. ج ١، ص ٤٨، طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة. ج ٢، ص ١٦٢، المقرئ: الخطط. ص ١٦٤. ولا بد من

الإشارة إلى أن ظهور الاعتزال قد بدأ في البصرة ذات التحولات الفكرية والسياسية والروحية والعلمية، والتي اصطبغت - البصرة - بالصبغة العثمانية، حتى قالوا فيها: البصرة عثمانية تدين بالكف، وتقول: كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل. (راجع: ابن قتيبة عيون الأخبار. وزارة الإرشاد. مصر، ١٩٦٠م، ج ١، ص ٢٠٤).

٣٧ - الأستاذ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد. تحقيق. محمود أبو رية. دار المعارف. القاهرة. ط ٥، ١٩٧٧م، ص ١٤٠.

٣٨ - د. صبحي: في علم الكلام. ج ١، ص ١٠٦، البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. الدار التونسية للنشر. تونس، ١٩٧٤م، ص ٢٢.

٣٩ - الخياط: الانتصار. ص ١٢٧، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ١٢٦.

٤٠ - محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية. دار الكتب ١٩٣٤م، ج ٢، ص ٤٠، وإذا كانت دعوة الإسلام - في جوهرها - تدعو إلى تحكيم العقل في مجالات الفكر، والعدل في مجالات السلوك البشري والمعاملات، فإن المسلمين متفقون على أن لا تعارض بين الوحي والعقل، حيث إن هناك قناعة بأن العقل يثبت النقل. والإشكالية التي حدثت بعد ذلك هي: هل للعقل فعالية بعد أن أثبت صحة النقل؟ وفي هذا المجال نجد المعتزلة تُعطي العقل حق الفعالية في فهم النصوص وتأويلها، فلقد قال الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بأن النصوص ليست تفصح بذاتها عن معناها، ولكن ينطق بها الرجال. بينما نجد فرقاً كلامية أخرى أقدمت على إلغاء العقل حساب فهمها للنص. ولنتظر مثلاً على قيمة العقل في الإسلام وفهم المقاصد البعيدة للشرعة، ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حين أدرك المقصد البعيد للتشريع الإلهي في "سهم المؤلف قلوبهم" حيث هم بعض من تصح لهم الصدقات، لقوله تعالى في الآية رقم ٦٠ من سورة التوبة ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ وفي ذلك جاء القول "سهم المؤلف قلوبهم: هو سهم قد نص عليه القرآن الكريم في آية توزيع الزكاة، وكان الرسول ﷺ يعطيهم - وهم كفار، أو ليسوا على إسلام صادق بل متأرجحين - ليتألف بالعطاء قلوبهم، وطالما استعبد الإنسان إحسان، فيكفوا عن المسلمين شرهم، وليكسب ودهم أو لسانهم، وربما حبهم وإسلامهم. يروى سعيد بن المسيب عن صفوان بن أمية قال: أعطاني رسول الله ﷺ وأنه لا بغض الناس إليّ، فما زال يعطيني حتى أنه لأحب

الخلق إلى. وسار أبو بكر رضى الله عنه في خلافته على ما سار عليه الرسول ﷺ حتى جاءه عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، فسالا أبا بكر: يا خليفة رسول الله، إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة، فإن رأيت تعطيناها؟ فأقطعهما أبو بكر إياها، على أنهما من المؤلفة قلوبهم، وكتب لهما كتاباً بذلك، وأشهد عليه، ولم يكن عمر حاضراً، فذهب إلى عمر ليشهد، فعارض عمر ذلك بشلة ومحاً الكتابة.. فتذمراً وقالاً مقالة سوء فقال لهما: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يؤمئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، فلذهبا فاجهدا جهدكما، لا يرعى الله عليكما أن رعبتما (انظر: د. عبد المنعم النمر: الاجتهاد، دار الشروق، القاهرة، ص ٩٣ وما بعدها). ثم يقول صاحب "الاجتهاد" الشاهد هنا أن عمر أوقف حكماً كان مستقراً في أيام الرسول، وجزء من خلافة أبي بكر، بناءً على اجتهاد له في سبب إعطاء هؤلاء، حيث اعتبر أن السبب الآن غير قائم، فلا داعي للإعطاء، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا كما عرفنا، فعمر رضى الله عنه لم يقف جامداً عند حدود النص وظاهره، ولا حدود الفعل، بل غاص إلى سببه وعلته، وحكم - اجتهاداً منه - في فهم الحكم على ضوء ظروف الإسلام، حين صار قوياً في غير حاجة إلى تأليف قلوب هؤلاء. (انظر: د. عبد المنعم النمر: الاجتهاد، ص ٩٣، وانظر في التفسير: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرج القرطبي: تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، مصر، ١٣٧٢هـ ط ٢، ج ٨، ص ١٧٨: ١٨١).

٤١- د. صبحي: في علم الكلام، ج ١ ص ١١١، ويبين لنا "صبحي" أن تقديم العقل - هنا - ليس تقديم تشريف، كما يدعى خصوم المعتزلة، بل هو تقديم تكليف؛ فإن الكتاب وكونه من عند الله، والرسول، وكونه موحى إليه قد عرفا بالعقل بينما لا يلزم لمعرفة كوننا عقلاء الحاجة إلى كتاب أو رسول، فإنه إن تعارض ظاهر النص مع العقل فذلك يعنى أن النص - عند المعتزلة - من الآي المتشابه الذي يلزم تأويله ليتسق مع العقل. (راجع: د. صبحي: في علم الكلام، ج ١، ص ١١١)، وقالوا في ذلك: لو أسقطنا شهادة العقول لما وجدنا سبيلاً لمعرفة الواحد الأحد. (راجع: الصاحب بن عباد: رسالة في الهداية والضلالة، تحقيق حسين على محفوظ، طهران ١٩٥٥م ص ٤١)، وهذا يعنى - ضمن ما يعنى - أن المعتزلة لم يقدموا العقل على الشرع تقديم تشريف - كما هو شائع عنهم - ذلك لأن المعتزلة لا يجعلون العقل فوق الشرع، بل هم يعتبرون القرآن الكريم هو الأصل، ذلك لأن فيه "التنبيه على ما في العقول، بل إن فيه الأدلة على الأحكام" (راجع: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص ١٣٩، حسنى زينة: العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الأفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ط ٢، ص ٥٤).

٤٢ - تمثل ذلك في المتوكل الخليفة العباسي الذي "أمر" الناس بترك النظر والمباحثة والجدال في "خلق القرآن" وفي عهده - وكان عهد انقلاب فكري وضعف سياسي وعسكري - برز العداء للفكر الاعتزالي بحسب ظروف لا تُعفى من تحمل قسم كبير منها المعتزلة، وهذه الإشكالية تُعرف في تاريخ الفكر الإسلامي بـ "محنة خلق القرآن" يبدأ طرفها بالمأمون وينتهي بالمتوكل. (راجع: القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص ٦٥: ٦٩، الشهر ستاني: الملل والنحل. ج ١، ص ٤٥، تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت، ج ٢، ص ٢٠٥: ٢٢٠، شمس الدين الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال. مطبعة السعادة. مصر ١٣٢٥م ج ١، ص ٢٠٧، ج ٢ ص ١٨٣، حسين مروة: النزعات المادية في الإسلام. دار الفارابي. بيروت ١٩٨١م مواضيع مختلفة، كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة أمين فارس، ونبية البعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت. ط ٥، ١٩٦٨م ص ١٧٩، ١٨٥، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٤، ٢١٥، ولنا: القرآن والنبوة. ص ٨١ وما بعدها).

٤٣ - تمثلت في المأمون الخليفة العباسي الذي ناصر المعتزلة في هذه الإشكالية "خلق القرآن"، وأصدر بياناً سفه فيه المخالفين، ووصفهم بأنهم "حشو الرعية وسفلة القوم، لا نظر لهم ولا دراية، وهم أهل جهالة وعمى وضلالة" ما مهد لرد فعل عنيف ضد المعتزلة خاصة من العامة، ما أسمىه "الثار المعنوية" من المعتزلة، ولحن لا نعفى المعتزلة من جزء من المسؤولية بهذا الشأن، إذ أنهم أرادوا حمل الناس على غير ما يعتقدون، وإكراههم على أمر لم تمض به سنة، ولم يجدوا فيه برهاناً من أنفسهم، وهذا خطأ معرفي / اجتماعي؛ مع أن المعتزلة هم رواد الفكر الحر في تراثنا الفكري!! وكان الأحرى بهم أن يكونوا أكثر تريثاً وصبراً، فلم يتسرعوا إلى تحقيق أمور هي بطبيعتها تحتاج في تحقيقها قروناً من الزمن، وليتهم لم يفرضوا على الناس بالقوة والإكراه أموراً هي بطبيعتها لا تتحقق بغير الإقناع، إذن لبقوا إلى أيامنا هذه، ولأثروا تاريخنا الفكري، ولغيروا تاريخنا كله إلى خير مما لحن فيه. (راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص ٢٧، هامش ١، تعليق المحقق، ولنا: القرآن والنبوة، ص ١٠٢).

٤٤ - د. صبحي: في علم الكلام. ج ١، ص ٣٤٩ وما بعدها.

٤٥ - يلفت "الراحل الكريم" نظرنا إلى أن لفظ "الأشعرية" يدل على المذهب، بينما لفظ "الأشاعرة" يدل على الشخصيات. (أنظر: د. صبحي: في علم الكلام. ج ٢، ص ٧).

٤٦ - كان أبو علي الجبائي زوج أمه، فنشأ في بيته ورباه وعلمه، لكنه - الأشعري - خرج على المعتزلة وأصبح - بعد - خصماً لهم.

٤٧ - بقدر اقتراب الأحناف من الاستحسان والرأي والقياس، بقدر ابتعاد الشافعية عن هذه الأصول العقلية الثلاثة، ما سيعنى أن علم الكلام - هنا - سيقبل دور "الرأي" لحساب "الأثر". وستبرز آراء ترى أن المصلحة هي ما أتى به "الأثر" وليست فيما يخبر به "الرأي".

٤٨ - د. صبحي: في علم الكلام. ج ٢، ص ١٨.

٤٩ - د. صبحي: المرجع السابق. ج ٢، ص ١٧، ١٨.

٥٠ - في مرحلة لاحقة من "تطور" المذهب الأشعري سيهاجم أبو حامد الغزالي العقل - من حيث هجومه على الكلام والفلسفة - ولما أن تكلم عن "العوام و"أهل الغفلة" جعل منهم: الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم، وجعل المعرفة حكراً على المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة، فهؤلاء أهل الغوص في بحر المعرفة، وهم - مع ذلك!! - على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يظفر واحد بالدر المكنون والسر المخزون!! (راجع: أبو حامد الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام. المطبعة المنيرية. القاهرة، ص ١٢ وما بعدها، ولنا: تجديد علم الكلام تأصيلاً للعقل. مجلة الجمعية الخيرية الإسلامية. القاهرة. عدد إبريل ٢٠٠٣م ص ١٧٩ وما بعدها).

٥١ - كثرت - وقتها - المباحكات اللفظية، والاختلافات حول فروع الفروع!! ويعتبر هذا - بحسب علم الحضارات - إيذاناً بدخول عهد الالتطاط الحضاري؛ فكثيراً ما انشغل الفقهاء بمسائل خفيفة: كالختلافهم في صحة زواج الحنفى من الشافعية، فقال بعضهم: لا يجوز، لأنه - الزوج الحنفى - يشك في إيمانها وقال آخرون: يجوز. تياساً على صحة زواج الذمية.

٥٢ - هكذا.. دون أن يمدنا البغدادي - وهو من أشيع المعتزلة تهكماً وغمزاً وسباً، وقذاً بالأعراض - بالدليل على كلامه هذا، لكنه منهج التسليم / الاستسلام. وهذا ما جعل "الدكتور صبحي" - رحمه الله تعالى - يعلق قائلاً: إنك إذا كنت قد قرأت لكتب المتكلمين قبل البغدادي، فسوف تأسف إذ تلمس بنفسك عرضاً من أعراض الضعف قد بدأ يدب في حضارة الإسلام وفكر المتكلمين؛ إذ الإيمان بأسرار الأعداد ليس إلا من حشو الاعتقاد. (انظر: د. صبحي: في علم الكلام. ج ٢، ص ١٨، ١٩)، هذا إلى جانب تمجيد معظم رجال الأشاعرة بشكل تضخيمي

مرضى، وتدشين تقديس الأفراد مجرد رؤيا وقعت لأحدهم، كما حدث فى رؤيا، أو حلم، تحول الأشعرى من الاعتزال وتأسيسه فرقة الأشعرية، وهذا التدهور لا يجد القارئ أى أثر له فى كتب طبقات المعتزلة. ويبدو أن مسألة "الأحلام" هذه ضاربة بجذورها فى ثقافتنا "العقلية"؛ فيكفى أن يحكى أحد أنه رأى مناماً لنصده فى كل ما يقول إنه رآه، خاصة إذا ما كان للرؤيا تعلق بالخصوم؛ فتكفير عمرو بن عبيد تم بـ "رؤيا"، وكذلك الحال مع أبى العلاء. (راجع: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية. بيروت. ج ١٢ ص ١٦٦، ١٦٨: ١٨٨، ابن الجوزي: المنتظم. ج ٨، ص ١٨٨ نقلاً عن د. عائشة عبد الرحمن: أبو العلاء المعري. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. سلسلة الأعلام. رقم ٦ سنة ١٩٧٥ م ص ١٦٨).

٥٣ - ترصد دارسات ثلاث شخصيات فى التاريخ الإسلامى كان لكل منها دوره فى تحجيم دور العقل فى الفكر الإسلامى: الشافعى على مستوى الفقه، والأشعرى على مستوى الأصول، والغزالي على مستوى المعرفة.

٥٤ - من ممثلى هذا التيار - يبين "صبحي" -: أبو على الدقاق، وأبو نعيم الأصفهاني، وأبو القاسم القشيري.

٥٥ - د. صبحي: فى علم الكلام. ج ٢ ص ٣٤، ونزيد. هؤلاء بقدر ما يسترون جهلهم يسترون كسلهم العقلى والعملى، حيث القول بالمصادفة - على مستوى الأسباب - يشير إلى نزعة اللا أدريّة بما تحمله من علمية.

٥٦ - هناك فارق بين الحوار وبين المساجلة: فالحوار يفترض استعداداً مبدئياً ومعلنأ مقبولاً من كل طرف بقبول حجة الآخر إن أصاب الحقيقة، والحوار يفترض قبول كل طرف تعديل مواقفه التى كان عليها قبل بدء الحوار إلى مواقف أخرى جديدة يثبت الحوار صدقها. أما المساجلة فهى شئ آخر مختلف تماماً، ويقف على النقيض من الحوار، فالمساجلة "حرب الآراء" والكلمات والصرخات، وتستخدم فيها كل فنون الحرب المعروفة مشروعة كانت أم غير مشروعة. غاية الحوار بناء موقف جديد أكثر تقدماً وواقعية وقبولاً ونضجاً وعقلانية من الموقف السابق على الحوار، أما السجال فغايتته هدم أفكار الآخر وإن كانت صواباً. (راجع: د. محمد نور فرحات: البحث عن العقل. دار الهلال. القاهرة، أغسطس ١٩٩٧ م، ص ٧، ٨).

٥٧ - هو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمد البيضاوى الحلاج، أحد كبار الصوفية فى أواخر القرن الثالث الهجرى وأوائل الرابع، أتهم على يد المعتزلة بالشعوذة، وعلى يد الإمامية والظاهرية بالكفر، فصدرت ضده فتاوى بقتله، أصدرها كل من

داود الظاهري وأبي عمرو المالكى، فُصلب وقُطعت يداه ورجلاه وفُصل رأسه وأُحرقت أشلاؤه وأُلقي بها في نهر دجلة، يروون أنه لقي نهايته هذه في شجاعة فائقة وقال: "هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم، فلو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا". له أشعار تدل على القول بالحلول منها: أنا من أهوى ومن أهوى أنا..... نحن روحان حللنا بدننا، فإذا أبصرتني أبصرته..... وإذا أبصرته أبصرتنا. وإن كان البعض يرى أن الحلول عنده مجازي اعتماداً على قول له جاء فيه: ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به. وقد قال له الجنيد: لقد أحدثت في الإسلام ثغرة لن يسدها إلا رأسك. (راجع. د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٩م، ص ١٢٧، ١٢٨).

٥٨ - نرى أن من صور اعتماد الأسطورة وقبولها مؤثراً معرفياً وثقافياً اجتماعياً في العقلية العربية ما روى من أن الإمام ابن حنبل "لما ضرب المحل عنه مثزه، فخرجت كف فشدت مثزه!! (انظر: القاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة. ج ١، ص ٢١٠)، ومثل هذا الاستخدام الأسطوري يعكس - ربما - طموح الطبقة العامة والجماهير وشغفها بالتصورات الخرافية التى تدافع عن القيم والمثل العليا عبر وسيط "النوايا الطيبة" من خلال القوة الروحية التى تصدر عنها المقاومة والانتقام، متجسداً هذا كله فى شخص بشر يعتبر محلاً للمثل والقيم التى تتبناها وتتغياها هذه الجماهير، لكنها لا تقوى على ممارستها أو الدفاع عنها، فتجعل من شخص ما نائباً عنها فيما أرادته وعجزت عنه. ولا شك أن أحمد بن حنبل قد برع فى استخدام مكائته الدينية؛ فأثار مسخط الناس بتصوير ما تعنيه مقولات الاعتزال فى الصفات من المحلل عن الدين، وبيان خطورة ذلك كله على استقرار الإسلام من حيث هو دستور الحياة بالمعنى الأشمل للحياة. والجمهور قد يرضخ، لكنه - أبداً - لا يسكت إذا تصادم أحده أو شئ، مع أنماط حياته الاجتماعية، فما بالناس إذا استندت هذه الأنماط إلى مفاهيم دينية؟ (انظر: د. عبد الستار الراوى: فلسفة العقل. رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية. دار الشؤون الثقافية. بغداد ١٩٨٦م، ص ١٤٣، ١٤٤).

٥٩ - د. صبحي: فى علم الكلام. ج ٢، ص ٣٣، ٣٦.

٦٠ - لا يعنى هذا أن الأشعرى كان موفقاً فى "وسطيته"؛ فالقارئ المدقق لتراث الأشاعرة كثيراً ما يلاحظ أنه بقدر ما تخفت حلة التوتر أمامهم، ترتفع حلة المعاندة عندهم، وتتبدى تلك الملاحظات فى نقدهم لمخالفاتهم، حيث لا يهتمون كثيراً بالتركيز على حجج الخصم، ولو كانت صواباً، بل يتم التركيز على فكرتهم

التي يكثرون من اللف والدوران حولها، ما يصبغ - حتى نقدم - بصبغة
إعلانية عن أفكارهم، وبطبيعة الحال فإن هذا المنهج غير صحي، إذ من الضروري
بيان حجج الخصم - حتى لو لم نوافق عليها - ثم يأتي دور النقد والتفنيد.
(راجع: د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. دار المعارف.
القاهرة، ط ٣، ١٩٧٦م، ص ٦٠ وما بعدها).

ربما تكون محاولتنا التي نعرضها اليوم بين يدي القارىء، مخاطرة بالخطو فى حقل الغام قديم هو علم الكلام، أو علم التوحيد أو أصول الدين، والمعنى واحد، كما يدركه أهل الاختصاص على النحو الذى يجعل من كل ذلك نسقاً عقلياً يضم العقائد الإيمانية ويلائم بينها.

الإنسان فى الإسلام

بقلم الأستاذ الدكتور

صلاح قنصوه

مقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة
وأستاذ الفلسفة بأكاديمية الفنون

ولا ريب أن محاولتنا ستختلف عما صنعه المعتزلة والأشاعرة والخوارج أو غيرهم، لسببين رئيسين من بين أسباب أخرى: الأول اختلاف الإشكالية القديمة التى واجهت الأسلاف لحل مشكلات سياسية تتصل باختيار الخليفة، ومشكلات لاهوتية أثارته المناظرات مع فلول الأديان السابقة فى الثقافة الإسلامية الصاعدة آنذاك، والثانى الاتساع والتراكم فى المعارف العلمية، والمذاهب الفلسفية، والإبداعات الفنية، وسائر شئون الثقافة العالمية التى لحيا الآن فى رحابها. ومن ثم فلا بد أن تختلف مفردات خطابنا وأدواتنا وأهدافنا عما ألفناه فيما سبق، ولعل ذلك يمهد السبيل إلى فهم العلاقة بين الدين والفن.

١ - الإنسان في القرآن :

إذا تأملنا الآيات التي تتحدث عن صفات الإنسان في القرآن نجد لونا من المفارقة، فهو ظلم وظلوم وخصيم وعجول وجهول، رغم أن آدم قد عُلِّمَ الأسماء كلها، وكادح إلى ربه، وفي كبد، وخلق في أحسن تقويم، كما رُدَّ إلى أسفل سافلين. كما أن هناك الكثير من الآيات التي تتحدث عن تكريم الإنسان. ولا يعنى هذا تناقضاً؛ بل يشير إلى أن الإنسان مجموعة من الإمكانيات أو المشروعات لكي يختار من بينها مساره ومسעה.

فرغم أن الإنسان قد خلق ضعيفاً [النساء: ٢٨]، إلا أنه حمل "الأمانة" التي أشفقت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها [الأحزاب: ٧٢].

وبعبارة فلسفية، يمكن القول إن سائر الكائنات من ملائكة وشياطين وحيوان أو جماد، قد تحدت لها "ماهية" لا يمكن أن تحيد عنها، على حين أن "الإنسان" وحده هو الذي ترك دون ماهية لكي يحمل عبء التكليف والاختيار، أى مسئوليته عما يفعل في الدنيا، ليحاسب على ذلك في اليوم الآخر، ولذلك هو سيد المخلوقات الذي أمرت الملائكة بالسجود له.

ويقتضى غياب الماهية، حرية الإنسان في اختيار طريقه في هذا العالم، بعد أن وهبه الله السمع، والبصر، والفؤاد، واللسان، والشفيتين، ووضع أمامه النجدين: الخير والشر، لكي يسلك أحدهما.

غير أن الإنسان، في أطوار تاريخه على الأرض، يمارس إمكانياته تلك على مراحل حتى يصل إلى ختامها؛ حيث يتم نضجه فلا يعود في حاجة إلى رسالة أخرى، بعد أن أصبح مسئولاً وأهلاً لنوال الثواب أو العقاب في اليوم الآخر ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧].

فآدم في الجنة هو بمثابة المرحلة التي مايزال الإنسان فيها وليداً في المهد، أو طفلاً ساذجاً تحوطه الرعاية من كل جانب، فلم يكشف بعد سوءاته، أو ينسل ذريته.

وعندما استدرجه إبليس ليقترب ذنبه المشهور - الذى قدرته المشيئة الإلهية عليه - لكى يهبط إلى الأرض، كان ذلك بغواية من إبليس الذى تحدث ماهيته من قبل الله ﴿قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦]. ولقد غفر الله لآدم وتاب عليه بعد أن تلقى من ربه كلمات [البقرة: ٣٧] ليتم فصال الإنسان فيسعى إلى رزقه بنفسه. فلم يكن الهبوط إلى الأرض سقوطاً، بل أمراً بالانخراط فى الوجود لممارسة الحرية، وإيداناً بالعمل.

فأخذ يدرج عبر مراحل ومستويات، ويرشده رسل يتعاقبون عليه عبر رسالات متعددة، وفى تلك المراحل لم يكن الإنسان قد بلغ سن الرشد بعد. ولذلك استعان الرسل بما كان يأذن الله لهم به من معجزات تبهر الإنسان، أو عقاب صارم ينزل به. وقد يقاس ذلك - مع الفارق الهائل - بما يصنعه المعلمون مع التلاميذ فى المراحل التى تسبق التخرج. حتى كانت رسالة الإسلام الخاتم. وهنا حصل الإنسان على شهادة التخرج وعليه أن يتحمل مصيره بنفسه، ولم يعد فى حاجة إلى رسل آخرين لتلقيه شيئاً جديداً.

فهذا الإنسان، الذى لا يحمل ماهية مسبقة تفرض عليه مصيره، فرد، وعقل، وفاعل أو عامل. وعليه أن يشغل هذه الماهية الشاغرة بما يحققه بنفسه، ليقف أمام الله مستولاً (انظر الصفات: ٢٤)

فهو فرد، لأنه لا يعتمد إنساناً من خلال انتسابه لجماعة أو أمة، أو مرحلة تاريخية، أو وطن. فثمة رفض لأساطير الأولين، وتمرد على ما وجد عليه آباءه، وحض على الهجرة من الوطن الأصلى. وسيحاسب الإنسان بوصفه فرداً يحمل تبعة اختياراته، ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ٩٤]. والانتماء لا يكون إلا إلى الله ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الروم: ١١].

فلا يُقدَّر الإنسان الفرد إذن بلونه أو عرقه أو مكانته الاجتماعية، بل بتقواه أي خشيته من الله الذي ينتمي ويرجع إليه في نهاية الأمر.

والخلاص - أو النجاة - الذي يتم بإسلام المرء وجهه لله، لا يشترط وساطة، أي انتماء، إلى أية مؤسسة أو سلطة دينية تمارس عليه شعائر معينة، أو تمنحه شهادة بالإيمان، بل الشعائر مباشرة من العبد إلى الرب، ويزاؤها الإنسان بنفسه في أي مكان.

فلا يكون الإنسان محلاً يخضع للشعائر، أو موضوعاً لها، كأن يُعمَّد أو تتلى عليه آيات معينة، أو يتلقى البركة؛ بل الإنسان "ذات" (بالمعنى الفلسفي) هو الذي يمارس الشعائر، فهو الفاعل وليس المفعول به.

والإنسان عاقل، بمعنى أنه يملك أدوات ومعايير الصواب والخطأ والقدرة على التمييز بين الخير والشر، بل وهو حر في قبول الإيمان (الهداية، ومن ثم الطاعة)، أو رفضه (الضلال ومن ثم العصيان) ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. ويتبين الإقرار بالإنسان العاقل المستول من الحضر على الحوار والجدل بما هو "أحسن"، وهو ما يقوم على استخدام العقل بطبيعة الحال الذي يملكه أطراف الحوار. وليس للإنسان أن يعتذر بالغواية أو الشيطان ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ﴾ [الصافات: ٣٠]، ﴿إِن السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ [الإسراء: ٣٦].

وأخيراً، الإنسان فاعل عامل، وهنا يكون محك الإيمان الذي هو ما قرء في القلب، وصدقه العمل، ولا يستقل ذلك عن كون الإنسان فرداً، وكونه عاقلاً، بل هو المركب المنطقي ومحصلتهما جميعاً. فالإنسان يخطيء ويصيب، يهتدي أو يظلم نفسه. ويلوح لي أن الإنسان لا بد من أن يخطيء ويذنب، ولكن أمامه دائماً أن يستغفر ويتوب؛ فثمة تشجيع متواصل على طلب

المغفرة والتوبة، مما يعنى إغراء مشبوباً بالعمل الذى لا تشله الخشية من الزلل وارتكاب الذنوب بحجة أن من لا يعمل لا يخطئ ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا﴾ [التوبة: ١٠٥] فالباب مفتوح دوماً للتوبة والمغفرة.

فالإنسان عاملاً أو فاعلاً يعنى أنه محكوم عليه بالسعى، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وهو كادح إلى ربه كدحاً [الإنشقاق: ٦]؛ لأن الله خلقه فى كبد ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ [البلد: ٤]، ومقياس مكانته فى أحسن تقويم هو أن يؤمن ويعمل صالحاً [التين: ٦] فإلى الله يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه [فاطر: ١٠].

٢ - اليوم الآخر :

وهنا نصل إلى مفهوم اليوم الآخر الذى ينبغى أن نستضىء به لنكف عن تكفير بعضنا البعض. فيكاد يرتبط فى جميع الآيات التى تتحدث عن الإيمان بالله، الإيمان باليوم الآخر، فيجىء الإيمان به رديفاً مباشراً للإيمان بالله، ولا بد أن يشير هذا إلى دلالة هامة، وهى ألا ننسى قط أن الله وحده هو الذى يحاسبنا يوم الدين لأنه مالكه، وليس لأحد من البشر، مهما تكن مكانته، أن يغتصب هذا الحق فى حساب البشر الذى موّعه اليوم الآخر، يوم الجمع والفصل والحساب، يوم يتذكر الإنسان ما سعى.

فالاختلافات فى الاجتهاد هى مما لا يملك إنسان أن ينصب نفسه حاكماً يقضى بينها باسم الله، وإن كان له أن يحكم فيها باسم المصلحة البشرية التى يراها، ويتحمل مسئولية حكمه فى دنياه بحسب المجال الدنيوى الذى يحكم بمقتضى معايير الخاصة؛ وذلك لأن الله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون [البقرة: ١١٣].

ويعنى هذا كله فى نهاية الأمر، أن المسلم هو الفرد الذى يدرك ويميز ويقاوم المغريات، ويروض نفسه على فعل الخير، ويتحمل تبعه اختياره،

ولا يعنى هذا إذن أن يحيا الفرد في مجتمع معقم اختفت منه المغريات، كما لو كان مريضاً تخشى عليه من لفحات الهواء، أو طفلاً لا يملك من أمر نفسه شيئاً ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤]، والإسلام إذ يقدم عقيلة، هي وحدها من بين مقوماته التي تمثل إطاراً محمداً، إلا أنه لا يقيد حرية الإنسان، لأنه يدعو إلى المعرفة، ولكن دون أن يقدم له محتوى معرفياً جاهزاً نهائياً. وتمثل هذه المعرفة التي يُحث عليها أفقاً مفتوحاً متحركاً على الدوام تمهيداً لاتخاذها وسيلة للسلوك الذي يقوم على حرية الإنسان في اختيار ما يشاء من مكنات، وتحمل مسؤوليته فيما يترتب عليها من نتائج.

٣ - الرسول والإنسان :

وتلك العقيلة الخاتم لا يتطلب محتواها قهراً لإمكانات الإنسان العقلية والعملية؛ بل هي تقرها وتهيب بها، لأنها لا تُبهر بمعجزة، ولا تخص رسولها بالعصمة (عبس وتولى ... حتى الآية العاشرة)، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

فلمحمد ﷺ في الإسلام دور مزدوج: أولهما دور نبوى هو الذي ينبئنا فيه بأنخبار السماء عن وحى يوحى، ويشترك مع سائر الرسل في هذا الدور؛ غير أن الإسلام يضيف دوراً آخر هو الذي تؤكده الشهادة: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. فبالجزء الثانى من الشهادة ليس متضمناً فى الأول شأن القضية التحليلية، فى المنطق، التى لا يضيف محمولها إلى موضوعها شيئاً. وقد كان هذا على الأرجح هو الحال فى سائر الديانات السابقة عليه التى يكتفى فيها بالإيمان بما جاءت به الرسل، ولا يهتم إعلان الشهادة بالرسول أو بالنبي جزءاً متمماً أو شرطاً جوهرياً للإيمان؛ فإنما هو تحصيل حاصل، إلا أن إضافتها إلى الشهادة فى الإسلام تجعل منها - إن خاطرنا بالتعبير - قضية تركيبية تضيف شيئاً جديداً، وهو الذى يمنح رسولنا أهمية خاصة، وهو ما يمكن أن نسميه دوراً تعليمياً يضاف إلى دوره النبوى.

وحتى إذا افترضنا أن شهادة الإسلام لا تختلف في هذا الصدد عن شهادات الرسائل السابقة، فلا بد من الإقرار بأن دور الرسول أو النبي في تلك الرسائل ليس مجرد ناقل للرسالة أو حامل لها، وإلا ما كان دوره ليعدو دور جبريل، ولكنه بوصفه إنساناً مختاراً لأبد أن يكون له دور خاص يؤهله الله له، ويهديه إليه.

وبعبارة موجزة، يمكن القول بأن نبينا ﷺ كان له دوران: الأول بوصفه رسولاً، والثاني بوصفه إنساناً يتوجب علينا أن نتأمل سلوكه، ونستخلص منه نتائجه ودلالاته، كإشعاعات تنبسط على امتدادات فسيحة، وهما دوران متتامان في الإسلام.

فعن هذا الدور "التعليمي" يتقبل الرسول ﷺ من بعض الناس ما يعدل به عن موقفه في بعض شئون الدنيا؛ غير أن هذا العدول أمر أزعج أنه محسوب مقدر في العناية الإلهية لبيان حرية المؤمنين في التصرف - كما حدث في غزوة بدر عند اختيار موقع المقاتلين - والثاني عند مشورته في تأبير النخل. فكان هاتين الحادثتين إعلان واضح، ودعوة صريحة إلى أن يعمل الناس عقولهم، ويفيدوا من معرفتهم أو خبراتهم دون انتظار لنص يتحدث في تفاصيل شئونهم، ودون أن يتذرعوا بتأويل بعيد لنص مكتوب، ودون اعتماد على رأى يطرحه الرسول الإنسان.

ويضاف إلى ذلك أن الدور التعليمي لا يتكشف فحسب في إتيان الأفعال، بل وكذلك في الامتناع عنها، كما هي الحال في أمر الاستخلاف؛ فلم يشأ أن يحدد نظاماً أو يعين أشخاصاً يقومون بالقيادة السياسية.

ويُرجح لدينا مما سبق أن الإسلام قد أعلن حرية الإنسان، ولم يضع عليها قيوداً، بل وضع معالم طريق تهدي إلى الرشد. وأقر بأن الإنسان ينمو ويزداد نضجاً وقد كان من قبل ضعيفاً عاجزاً تتابع عليه الرسائل، حتى كانت بعثة رسولنا ﷺ بما انطوت عليه من تعليم وإعلام بأن هناك

تخصصات مثل الحرب، والزراعة، والسياسة، وغيرها من شئون الدنيا التي يتحمل الإنسان تبعته فيها.

٤ - عالم الشهادة :

في عالم الشهادة، أي عالم السعي الإنساني، تتعدد وتتفرع مجالات الفاعلية الإنسانية، ولكل منها غايته الخاصة، وأسلوبه النوعي المتميز في تحقيقها، وبالتالي تختلف معايير كل منها من معايير غيرها عن المجالات، ولأنها جميعاً تدخل تحت باب السعي الإنساني الذي سيحاسبنا الله عليه في اليوم الآخر، فقد كانت لها غاية قصوى واحدة هي تسخير هذا العالم كله لخير الإنسان وصلاحه. وهنا يسقط مبرر السؤال: هل الدين من أجل الإنسان أم أن الإنسان من أجل الدين؟ أو بعبارة أخرى: هل تتناقض حقوق الإسلام مع حقوق الإنسان؟

فمثل هذا السؤال الأخير إنما يطرحه من له مصلحة كهنوتية تتبدى في حفظه للنصوص وارتزاقه منها، واستعارته لمكانته الاجتماعية لكي يملك سلطات الأمر والنهي على سائر عباد الله، أو يطرحه مَنْ غاب وعيه، وصار الدين لديه مغترباً عن الإنسان.

ويعنى هذا في نهاية الأمر أن الوسائل تنقلب إلى غايات في ذاتها، رغم أن مجالات فاعلية الإنسان وسائط ليضع الإنسان لنفسه خيراً، والخير هنا هو أن ينقل الإنسان نفسه من حال إلى حال آخر أفضل مما هو عليه، أي أن يضيف إلى وجوده إمكانات أكثر وأكثر، لأن الله أنشأ الإنسان من الأرض واستعمره فيها [هود: ٦١].

وكلما أتقن الإنسان عمله، وفقاً لمعايير هذا المجال أو ذاك، حقق هداية الدين طالما لم يدفع إلى معصية، فالمجالات جميعاً مباحة، خيرها ما أسلم إلى الخير، وشرها ما أدى إلى شر.

حين أردت الكتابة عن الدكتور
"أحمد صبحي" ازددت حيرة؛ لأنني كنت
أراه قامة كبيرة تناقش الرسائل العلمية
في أروقة جامعة القاهرة وأنا أخطو
خطواتي الأولى في عالم الفلسفة، وهو
يجسد صورة العالم المتواضع الذي يضع
كل شئ في موضعه، فما ما أثقل وزن
الخدمة المعرفية الكبيرة التي قدمها
الفيلسوف المجلّد "أحمد محمود صبحي"
إلى طلاب وأساتذة الفلسفة في المجال
التداولي الإسلامي العربي، في كتبه
المختلفة عن فلسفة التاريخ والحضارة،
وعلم الكلام، والتصوف، وهي تمثل نقد
المرجعيات الفلسفية للمفاهيم
الأساسية، وقد كتب شهادته في كتابه
الأخير: "هاؤم اقرأوا كتابيه"، وسجل
فيه رأيه في المسائل التي احتار فيها
الكثيرون، وكنت أتساءل من أين
يستمد الدكتور "أحمد صبحي" هذه
القوة في التماسك الأخلاقي والاتساق في
مواقفه؟ فوجدت في كتابه الأخير فهمه
لـ "قوانين الوجود الإنساني" وفق علاقة
صادقة مع الله ومع ذاته، ولعل هذا ما
جعله ينتقد كل النظريات في فلسفة
التاريخ والحضارة، وعلم الكلام دون أن

الدكتور أحمد صبحي سيرة فكرية ونموذج للصدق في الحياة والفلسفة

بقلم الأستاذ الدكتور
رمضان بسطاويسي محمد
أستاذ فلسفة الجمال ورئيس قسم الفلسفة
بكلية البنات - جامعة عين شمس

يخشى أحد لأن علاقته بالله كانت تتجسد في أعماله، وكنت أسمع بين سطور كتابه يبين أن من نسي الحق تعالى من نفسه، استحق نسيان الحق له. (تذكروا طور نسيان الإله في مرحلة التنوير الغربية)، مُبرِزا أن طلب الحرية بغير طلب الله يؤدي إلى نقيضها ليغدو عدم التدخل تدخلاً، وعدم التسلط طغياناً، والمشاركة عزوفاً، والقدرة على المشاركة صارت عجزاً عن المشاركة. وأرى أن قانون الفطرة علي الخير يحكم أفعاله، ومقتضاه أن الفرد لا يكون له من الوجود الإنساني إلا ما يتصف به من أخلاق الفطرة، وتتسم هذه الأخيرة بثلاث خواص؛ أولها أن كل الأديان السماوية أتت على ذكرها صراحةً أو ضمناً، وثانيها أن الحق فطر الناس عليها، وثالثها أنها قيم كلية تشمل الإنسانية كافة. وكان يلتزم بما يقدر عليه؛ فكان يعتذر عن مناقشة الرسائل التي لا تدخل في تخصصه، ومقتضاه أن قدرة الإنسان (وليس الإرادة) تكون دائماً في حالة تعلق بالقدرة الإلهية، إما تعلق عدل أو تعلق فضل. و"قوانين الوجود الإنساني" التي يمكن أن نفهمها من كتاباته تتأسس علي الحرية، فتصبح الحرية لا نقض، ولا بتر، ولا وهم فيها، فقد جاء كالتالي: "الحرية هي أن يتعبّدك الحق باختيارك، وألا يستعبّدك الخلق في ظاهرك أو باطنك"، مضيفاً أن التعبد لله نوعين: التعبد الاضطراري (ولا يقصد به التعبد بواسطة الفرائض)، وهو أن كل المخلوقات تعبد الله لموجب قوانين وأسباب تخضع بها لسلطان الله القاهر سواءً وعت بذلك أم لا تعي، وسواء سلّمت بذلك أم لم تسلم، وتعبد اختياري (ولا يقصد به التعبد بواسطة النوافل)، وإنما هناك من الخلق من كرمه الله بأن خيره في طاعته ابتلاءً له، فإن شاء امتثل، وإن شاء امتنع، فضلاً عن كونه يتعبد له اضطراراً.

ويترتب على هذا التخيير، من وجهة نظر، "أحمد محمود صبحي" لائحة من النتائج، نذكر منها النقاط التالية: التعبد للحق ليس استعباداً؛ لأن الله لا يستعبد عباده وإنما يتعبد عباده، والحرية التي يحصلها الإنسان بتعبد الله حرية شاملة ومزدوجة. الحر هو من اختار أن يملكه الله بالكلية، ويخلص الحاضر

بالنتيجة، إلا أن الإنسان لا يقع في الاستعباد فقط، بل يملك في ذاته قابلية للاستعباد، ولا شك أن الأمر يتعلق بتصادم ما تقرّر في الأذهان، من قبيل أن الناس ولدوا أحراراً، كما أن الاستعباد ليس مرتبة واحدة وإنما مراتب متعددة، وأخيراً، التفريق الضروري والنوعي بين الاستعباد الباطن والاستعباد الظاهر، بعكس التصورات السياسية للحربة التي لم تتطرق سوى للاستعباد الباطن. فالأول، أي الاستعباد الباطن هو مبدأ الاستعباد الظاهر، فيتعين مواجهته؛ بمعنى أنه لكي نتحرر ظاهرياً، ينبغي أولاً أن نتحرر باطنياً، ويلزم من هذا المعطى حقيقتان أساسيتان: أولهما أن الإنسان بين خيارين لا ثالث لهما: إما أن يتعبد في الحق، فيطمع في التغلب على الاستعباد في نفسه أو في غيره، وإما أن يستعبده الخلق؛ فلا يخرج من استعباد إلا لكي يدخل في آخر، إن لم يكن أسوأ منه، ولما خلت الحريات السالفة من ركن التعبد، وجب أن تكون حريات ناقصة؛ لأن الاستعباد يلازمها، خفية أو علناً.

أما الحقيقة الثانية، فمفادها أن الذي يستعبد غيره، ينقلب فعليه، فيصبح بدوره مستعبداً، بموجب قانون تداعي الاستعباد، ومقتضاه: أن معاملة السيد لعبده قد تنتشر في مجتمعه، أو على الأقل في محيطه، فتنعكس عليه هو نفسه هذه المعاملة. ولو عرف المصريون قيمة هذا "الرجل" لما تركوا أفكاره وكتابات. إن المنطق الكامن في فكره قد يؤسس فتحاً جديداً لبحور من العلوم، ولذلك أخاطبه: باقة ورد لك، وشكراً لأنك كنت بيننا.. وشكراً لتوجيهاتك أيام طلب العلم الجامعي من خلال كتبك، الكل كان يقدرك ويحترمك، لا شيء سوى لأنك عالي المقام..

الدكتور الفيلسوف "أحمد محمود صبحي" مفخرة للمثقفين العرب لتجسيده الحقيقي لصورة العالم المتواضع الرزين. فهو متمكن من أدوات التحليل العميق للفكر الفلسفي وتطوره عبر العصور. وأفكاره النيرة التي تتجلى في كتاباته، ومحاضراته الشيقة خير دليل على ثقل وزنه المعرفي؛ وهو

مع ذلك يكاد يكون شخصاً مغموراً. وللذين يعرفونه يقين بأن اسم هذا العالم سيُخلد إلى جانب كبار الفلاسفة المعروفين، وتزداد أهمية الدكتور "أحمد صبحي" إذا علمنا أن ما نعاني منه في مجتمعاتنا الإسلامية هو سوء استخدام العقل والتقليد الأعمى؛ الشيء الذي يجعل الكثير من الأمور تختلط، حتى أصبحت المحبة منكراً، وأصبح التخلق بالأخلاق الكريمة بدعة.

وسوف أستعرض هنا جهوده المختلفة التي تأثرتُ بها، وصارت من قناعاتي الفلسفية:

١ - د. أحمد محمود صبحي ودراسته عن أصول التحديث وأصول التاريخ: دراسة مقارنة في المناهج

ليس مصادفة أن تُستهل معظم كتب أصول التحديث - أو علم مصطلح الحديث - تحديدها لماهية هذا العلم؛ فتعده مرادفاً للخبر أو الأثر، وقد تجعل الحديث خاصاً للنبي والخبر حديثاً لغيره، ثم قد تجعل الأثر ما روى عن الصحابة، وقد تميز إطلاقه على كلام النبي، وبصرف النظر عن هذه الاختلافات في تحديد مفاهيم هذه الألفاظ الثلاثة، فإن للفظي (الخبر) و(الأثر) مدلولاً تاريخياً واضحاً؛ إذ يعطيه انطباعاً أنهما يتعلقان بالماضي، هذا الماضي الذي كان ولا يمكن أن يكون له اتجاه آتات الزمان من الحاضر إلى المستقبل دون عود إلى الماضي، إنه إن صح أن نضع كل علم في قوالب خاصة به دون غيره، أو بالأحرى مقولات، فإن أول مقولة للتاريخ هي الزمان، تنطبق هذه المقولة أيضاً على الحديث طالما أن قول النبي أو فعله قد أصبح خبراً أو أثراً.

والمقولة الثانية للتاريخ هي الفردية؛ بمعنى أن كل واقعة تاريخية فهي جزئية لا مجال فيها للتعميم؛ لأن ما هو عام لا بد أن يتجاوز قيود الزمان وحدود المكان بينما وقائع التاريخ تحددها مقولة الزمان فضلاً عن المكان؛ فنابليون مثلاً باعتباره شخصية تاريخية فرد أو اسم جزئي أدى دوراً تاريخياً في زمن معين في قطر معين، ولا مجال أن يتكرر هو بشخصه، وطالما أن

الحديث قول أو فعل محمد بن عبدالله رسول الله ونبي المسلمين، ولا نعني بالحديث فرداً غيره وقد قدر عنه القول في زمن معين - ملة بعثته - فإن مقولة التاريخ الثانية - أعني الفردية - تنطبق أيضاً على الحديث. يصف المحدثون علم مصطلح الحديث - أو أصول التحديث - بعبارة موجزة ولكنها دقيقة: إنه رواية ودراية، ويقصدون بالرواية النقل المحرر الدقيق لكل ما أضيف إلى النبي، وبالدراية مجموعة المباحث والمسائل التي بها يعرف حال الراوي والمروي من حيث القبول والرد، والمقصود بالتأريخ فن كتابة التاريخ أو بالأحرى الخطوات التي يتبعها المؤرخ حتى يصل إلى الحقيقة التاريخية. يحتل الحديث النبوي المكانة الثانية - بعد القرآن - كمصدر للتشريع الإسلامي، بل إن مدار أكثر الأحكام الشرعية على السنة، لأن كثيراً من الآيات جاءت مجملة فكان تفصيلها في الحديث، ولكن الحديث النبوي لم يُدون إلا في نطاق فردي محدود - في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد قيل إنه نهى عن ذلك؛ فقد ورد في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري أنه قال: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار).

وظاهر من مضمون الحديث أن علة المنع خشية التباس الحديث بالقرآن، يؤكد ذلك أنه قال للنفر القليل الذي كانوا يدونون الحديث: (لا تتخذوا للحديث كراريس ككراريس المصاحف)، وهكذا كان التدوين للقرآن وللحديث الرواية، ولم يبدأ التدوين الرسمي للحديث إلا على رأس المائة الثانية من الهجرة بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى عامله على المدينة - وكذلك سائر الأمصار - أن: (انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة ماضية فاكتبه، فإنني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله)، والواقع أن الأمر لم يكن حرصاً على كلام الرسول أن يندرس أو يضيع بقدر ما كان خشية أن يشيع فيه غير الصحيح؛ فلا يميز بين صحيح وموضوع، ولنشأة الوضع أسباب لا يكاد يغفلها لخطورتها أي كتاب في أصول التحديث.

يختلف علماء الحديث على تحديد بداية نشأة الوضع - بين زمن الرسول أو زمن الخلافات السياسية - ولكنهم يقررون قضيتين: الأولى: أن الوضع بدأ يلفت الأنظار بعد نهاية الخلافة الراشدة ومنذ بداية الملك العضوض.

الثانية: إن أول الأحاديث الموضوعة كانت في الفضائل أو بالأحرى مناقب الصحابة.

وتفصيل ذلك أن معاوية بعد أن استقر الأمر له أصدر أمره إلى خطباء المساجد أن يسبوا على المنابر (أبا تراب) علي بن أبي طالب، ثم أعقب ذلك أمر آخر: أن برئت الذمة ممن يروي حديثاً عن علي، أو في حق علي أو آل بيته، وذلك موقف يتسق مع الأول؛ إذ لا يُعقل أن يلعن على المنابر، ثم أن تروي الأحاديث عنه.

ولم يقتصر الوضع على أحاديث المناقب والمثالب؛ ذلك أن الناس على دين ملوكهم، فحينما غلب هؤلاء مصالحهم السياسية على حرمة الأحاديث النبوية، سرت عدوى ذلك بين الناس في مظاهر شتى من تفكيرهم، فكانت هناك أحاديث موضوعة في التزلف إلى الخلفاء، وفي العصبية للبلد، وفي تفضيل القبائل.

وانتقلت عدوى الوضع إلى المذاهب الفقهية. والكلامية؛ فلا تكاد توجد مسألة خلافية فقهية أو كلامية إلا ولها اعتماد على أحاديث، حتى قال أحد المتكلمين: إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإن كنا إذا هربنا أمراً صيرناه حديثاً. ولم تكن رقة الدين هي وحدها الباعثة للوضاعين على التجرؤ على الكذب على الرسول ﷺ، وإنما من الغريب أن يشارك في ذلك بعض الصالحين؛ فقد وضعوا أحاديث في الترغيب والترهيب احتساباً لله في ظنهم، فإن ذكروا بأنهم يكذبون على الرسول ومحدثه في هذا الصدد، قالوا نحن نكذب له لا عليه. كان لابد أن يقوم علماء يروعونهم هذا

كله ليتفرغوا في صبر، وأناة، ودقة، وورع لتنقية صحيح الحديث من موضوعه بعد أن بلغ الأخير عشرات الألوف إلى حد أن الإمام البخاري حين جمع الحديث وصححه ألفي الأحاديث المتداولة تربو على ستمائة ألف حديث. لم يصح لديه منها أكثر من أربعة آلاف حديث، وأن أبا داود لم يصح لديه من خمسمائة ألف حديث غير أربعة آلاف وثمانمائة.

نستخلص من ذلك أمرين: الأول: إنه إذا كان علم مصطلح الحديث قد انبثق رد فعل للوضع، فإن نقطة البدء فيه هي الشك إلى حد أن أصبح حسن الظن مدعاة للاتهام بالغفلة، فلا يعد الرجل محدثاً إذا حدث بكل ما سمع كما يقول الإمام مالك.

الثاني: أن نقطة البدء في هذا العلم هي الأحاديث المتداولة، ونقطة الانتهاء هي الأحاديث الصحيحة كما نطق بها النبي فعلاً؛ فالعلم إذن يتخذ مساراً معاكساً لاتجاه الزمان، ومن ثم فالمنهج هنا يماثل منهج التاريخ الاستردادي - أي الاستعادة التصويرية - طالما أن الاستعادة الواقعية أو بالأحرى المراجعة مستحيلة - لما وقع منه فعلاً من خبر أو أثر، من قول أو فعل. و إذا انتقلنا بعد ذلك إلى علم التاريخ لنستشف طابعه، نجد أنفسنا مع ابن خلدون الذي استهل مقدمته بفصل تحت عنوان: (في فضل علم التاريخ) وتحقيق مذاهبه، والإمام لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها، أشار في هذا الفصل إلى ما يقع فيه المؤرخون وأئمة النقل من مغاليط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم في نظره على مجرد النقل - غشاً أو سميناً - دون أن يقيسوها بمعيار الحكمة أو يقفوا على طبائع الكائنات أو يقارنوها بأشباهها، وذكر أمثلة لذلك منها ما نقله المسعودي وغيره أن جيوش بني إسرائيل في التيه كانوا ستمائة ألف أو يزيدون، ثم محص ابن خلدون الخبر فاستخلص أن مثل هذا العدد تضيق به ساحة الأرض، فضلاً عن أن بين موسى وإسرائيل أي يعقوب أربعة أجيال ويستبعد أن يتشعب

النسل في مدى مائتين وعشرين سنة إلى مثل هذا العدد. ويشير ابن خلدون أيضاً إلى مبالغة الرواة في ذكرهم لأية أرقام كعدد العساكر، وأموال الجبايات، أو خراج السلطان، أو نفقات المترفين، بينما إذا استجلبت الأمر تجده لا يصل إلى معشار ما يعدونه، ويرد ذلك إلى ولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يراجعها إلى بحث وتفتيش؛ فيرسل عنانه ويسيم في مراتع الكذب. وأدرك ابن خلدون أن الكذب متطرق بطبيعته إلى الخبر فاستقصى الأسباب المقتضية له، وحصرها فيما يأتي:

١ - التشيعات للأراء والمذاهب؛ فإن النفس إذا خامرها تشيع لرأي أو لمحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار، وكان ذلك الميل والتشيع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

٢ - الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

٣ - الزهول عن المقاصد؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما سمع أو عاين، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب.

٤ - تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس منطلقون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة.

يستند إلى التعرف على القواعد التي يجب أن يتبعها المؤرخ أو الباحث في كتابته للتاريخ، أن كل ما ذكره ابن خلدون من أخطاء المؤرخين والرواة، والدواعي المؤدية إلى الكذب أو الخطأ في النقل هي بالضبط نقطة البدء في أصول التأريخ أو منهج البحث التاريخي؛ وإن كان ابن خلدون قد اتخذ مساراً آخر إلى فلسفة التاريخ؛ أما منهج البحث التاريخي فدراسة نقدية للأخبار المروية والوثائق التاريخية.

يتخذ المؤرخ في التاريخ مساراً معاكساً لاتجاه التاريخ، واتجاهه في ذلك ذو شقين: الأول: من الوثيقة التي تحت يده إلى الأصل الذي صدرت عنه للتأكد من أن الوثيقة صحيحة وليست زائفة.

الثاني: من الأصل إلى الحادثة التاريخية ذاتها للتثبت من أن الوثيقة وصف دقيق لما جرى بالفعل، وأن مضمونها مطابق للأحداث التي ترويها. ولعل أوجه الشبه بين منهجي الحديث والتاريخ قد بدأت تتضح: أنهما يلتقيان عند مقولتين: الزمان والفردية، أن نقطة البدء في كل منهما واحدة: أحاديث موضوعية أو وثائق مزورة، ومن ثم لا بد من الشك ومن النقل أن منهجهما واحد: مسار معاكس لمسار التاريخ: المنهج الاستردادي. على أن أوجه الشبه هذه يجب ألا تخفى اختلافاً بين التحديث والتأريخ؛ كيف تمكن علماء مصطلح الحديث من الوصول إلى أحاديث النبي الصحيحة في خضم عشرات الألوف من الأحاديث الموضوعية؟ أي منهج اتبعوه لتنقية المقبول من المنكر والصحيح من الموضوع؟ عدول عند أهل الحديث، على أن هذا لا يمنع من الترجيح في الرواية عنهم إذ ترجح رواية من كثرت مخالطته للنبي، وإذا كان الحديث يتعلق بواقعة أو رد على استفسار ترجحت رواية صاحب الواقعة أو المستفسر لأنه أعرف بها، كذلك ترجح رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكره.

وأما الإسلام، فلأن الراوي ينقل أقوالاً تتعلق بأحكام هذا الدين، ومن ثم لزم أن يكون مؤمناً بالعقيلة.

ننتقل بعد ذلك إلى أصول التأريخ لنتابع الخطوات التي يتبعها المؤرخ من أجل الوصول إلى الحقيقة التاريخية، كيف يتأكد من صحة ما لديه من وثائق - أي عدم زيفها - ثم من صدقها - أي مطابقة مضمونها لما وقع بالفعل في التاريخ - ؟ ظاهر أن في الأمر جانبين: صحة الوثيقة وذلك موضوع النقد الخارجي، أو ما أصطلح على تسميته نقد التحصيل، صلق الوثيقة وذلك موضوع النقد الداخلي.

ظاهر أن النقد الخارجي يتعلق بوثائق مكتوبة، ويهدف إلى الوصول إلى أفضل نص محقق، وأقرب إلى ما كتبه صاحب الوثيقة نفسه إن لم يكن ما كتبه فعلاً، ولا مجال لذلك في الحديث طالما أن التداول فيه يعتمد على الرواية أو السماع.

على أن اختلاف الكتابة عن الرواية لا يعني أن ليس هناك ما يناظر النقد الخارجي في الحديث، فإذا كان على المؤرخ أن يتثبت من أصالة الوثيقة؛ أي خلوها من الأخطاء والتزوير، وهو ما يقتضيه نقد الوثيقة، وأن يتأكد من صحة نسبتها إلى مؤلفها وهو موضوع نقد المصدر، ثم أن يرتب الوثائق حسب أهميتها وموضوعاتها تمهيداً لاستخدامها، وإذا كانت الوثيقة الأصلية وسطاً بين النسخة التي أمام الباحث التاريخي وبين الحادثة التاريخية ذاتها، فإن الرواة هم بدورهم وسط بين الحديث المتداول والحديث الذي نطق به النبي ﷺ.

أما النقد الداخلي فنقطة البدء فيه هي الوثيقة التاريخية - سواء أكان كاتبها مؤرخاً عاصر الحدث التاريخي أم شخصية أدت دوراً مسجلاً انطباعاته في صيغة مذكرات أو ذكريات - ونقطة الانتهاء هي الحادثة ذاتها، ودور النقد الداخلي هو الكشف عن مدى التطابق بين الإثنين.

قدم شارل لانجلوا مجموعتين من الأسئلة على الباحث التيقن منها ليطمئن إلى صدق كاتب الوثيقة فيما يروي:

المجموعة الأولى للتثبت من صدق المخبر أو الراوي فيما يروي:

١ - هل للراوي مصلحة شخصية فيما يروي؟ ليس من الضروري أن تكون مصلحته فردية بل قد تكون جماعية كانتسابه إلى هيئة أو حزب أو فرقة دينية.

٢ - هل كان كاتب الوثيقة في وضع اضطر إلى الكذب فيه؟ فبعض الظروف السياسية أو العسكرية قد تستدعي ذكر الحقائق، وتسكت الوثائق عن ذكرها حتى لو كانت رسمية.

- ٣ - هل أقدم الراوي على الرواية بدافع من الغرور الشخصي؟
- ٤ - هل أراد الكاتب إرضاء الرأي العام أو تملق الجماهير، فذكر من الأخبار ما يرضيها؟
- ٥ - هل كان الراوي من الشباب أو من أنصاف المتعلمين الذين ينسبون مواقف بطولية كاذبة إلى شخصيات يحبونها؟ إن واجب المؤرخ هو التشكك فيما يكتب بأسلوب جذاب، وكلما كان القول أكثر تشويقاً من الناحية الأدبية كان ذلك أدعى إلى الإرتياب.
- أما المجموعة الثانية من الأسئلة فللتيقن من أن كاتب الوثيقة عدل أو ثقة بوجه عام وأهمها:
 - ١ - هل يتمتع الراوي بحواس سليمة وعقل سليم؟
 - ٢ - هل كان في المكان المناسب للملاحظة؟ جندياً أو قائداً في معركة، سكرتيراً لجلسة في مجلس أو مؤتمر؟ هل لجأ إلى سماع تفاصيل الحادثة من رواة آخرين؟ قد يكون قائد معركة، ولكنه اعتمد على أقوال ضباطه لبعده هو عن الميدان، ومن ثم أصبحت أقواله وثيقة من الدرجة الثانية؟ ما قدرته على التعميم أو التجريد كتقديره لعدد القتلى والجرحى؟
 - ٣ - هل الراوي متخصص فيما يرويهِ؟ هل روايته ذات طابع عسكري بالنسبة لمعركة، سياسي بالنسبة لمؤتمر سياسي؟
- ولا شك أن الشروط التي وضعها علماء الحديث لتعديل الراوي أشمل وأدق مما ذهب إليه المؤرخون؛ لأن جُلَّ اهتمام الحديثين بالإسناد، وهذا يعتمد كلية على الرواة؛ ولأن الحديث يمس الدين، ومن ثم تشددوا في ورع الراوي وخلقه.

واهتمامهم بالرواية وبالإسناد جعلهم يخصصون لذلك علمين مستقلين من علوم الحديث: رجال الحديث، وعلم الجرح والتعديل.

وإذا كان التشكك هو الأصل سواء في أصول التاريخ فإن عدم التيقن من صحة الحديث أو الخبر لا يعني بالضرورة أنه موضوع أو منتحل، فليس كل حديث ضعيف موضوعاً، وليس كل وثيقة من الدرجة الثانية زائفة. وإذا كان الضعف لا يعني بالضرورة الوضع، وإذا كان عدم توفر الدقة المطلقة في وثيقة لا يعني أنها حتماً زائفة أو منحولة، أليس من علامات إيجابية بها يُعرف الموضوع من الحديث والزائف من الوثائق؟

إنه إلى جانب ما وضعه العلماء من شروط لنقد السند، فقد التزموا بقواعد لنقد المتن، وقد تكون هذه أصرح في الدلالة على الوضع، وأهم هذه القواعد:

القاعدة الأولى: اعتراف الواضع نفسه باختلاق الأحاديث، كما فعل أبو عصمة بن أبي مريم؛ فقد أقر بوضعه على ابن عباس أحاديث في فضائل القرآن سورة بسورة بتبرير أن الناس قد انصرفوا عن القرآن إلى الحديث.

القاعدة الثانية: أن يكون في الحديث المروي لحن في العبارة أو ركة في المعنى مما يستحيل صدوره عن أفصح من نطق بالضاد، وإن كان المعول على ركة المعنى قبل ركة اللفظ، لاحتمال أن يكون الراوي قد رواه بالمعنى فغير ألفاظه بغير فصيح.

القاعدة الثالثة: أن يكون المروي مخالفاً للعقل أو الحس والمشاهدة، غير قابل للتأويل مثل: إن سفينة نوح طافت بالبيت، وصلت خلف المقام ركعتين.

القاعدة الرابعة: أن يتضمن وعيداً على ذنب صغير أو وعداً عظيماً على فعل صغير؛ كالخلود في الجنات في رفقة آلاف من الحور العين لفعل

د. أحمد صبحي سيرة فكرية ونموذج للصدق في الحياة والفلسفة —————

مندوب أو ترك مكروه، أو الخلود في جهنم مع مقت الله وغضبه لترك مندوب أو فعل مكروه، أما الوعد كالقول: من ولد له ولد فسماه محمداً كان هو ولده في الجنة.

القاعدة الخامسة: أن يخالف القرآن أو محكم السنة أو المعلوم من الدين ضرورة بحيث لا يحتمل التأويل كالقول: "ولد الزنا لا يدخل الجنة إلى سبعة أبناء فإنه يخالف للآية" (ولا تزر وازرة وزر أخرى).

القاعدة السادسة: أن يخالف المعقول في أصول العقيدة من صفات الله، مثل الحديث الذي وضعته المجسمة: خلق الله تعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما.

القاعدة السابعة: أن يخالف القواعد العامة في الأخلاق، أو أن يكون داعياً إلى رذيلة يبرأ منها الدين، من ذلك: "النظر إلى الوجه الحسن يجلي البصر".

القاعدة الثامنة: أن يشتمل على سخافات تأباها العقول، أو أن يكون مخالفاً للبديهيات مثل: "لما أراد الله أن يخلق نفسه، خلق الخيل فلجراها حتى عرقت، ثم خلق نفسه من ذلك العرق".

على أنه من الخطأ التسرع في الحكم على الحديث بالوضع بمجرد أنه في ظاهر نصه يخالف نقلاً، أو يعارض أصلاً، أو ينفر منه العقل السليم؛ ذلك أن فساد الحديث قد يرجع إلى سقوط لفظة من الراوي في روايته، أو سوء فهمه في حفظه للحديث، من ذلك الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم أن رسول الله ﷺ قال: (لا يبقى على ظهر الأرض (اليوم) بعد مائة سنة نفس منفوسة) فلم يفتن بعض الصحابة إلى تقييد الرسول بمن هو على ظهرها اليوم، فظنوه على إطلاقه، وأن الدنيا تنتهي بعد مائة سنة.

وليس من الضروري أن يكون الوضع في المتن بأكمله، وإنما من الوضع ما أسماه المحدثون بالإدراج - أي مجرد زيادة ليست من متنه - ومن الإدراج ما هو كذب على الرسول إن جاء عمداً.

من ذلك قول الرسول ﷺ: "أنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي"، فأدرج أحد الزنادقة في آخر متنه: (إلا أن يشاء الله) ليفتح باب ادعاء النبوة، أما الإدراج عن غير عمد من أحد الرواة العدول، فيكون غالباً لتفسير ألفاظ غريبة في متن الحديث، وقد يكون الإدراج في أوله للتمهيد لحكم شرعي.

وقد عرف أئمة الحديث الطرق التي تدل على المدرج وذلك من وجوه:

الأول: أن يستحيل إضافة ذلك إلى النبي ﷺ، من ذلك الحديث: للعبد المملوك أجران فأدرج أحد الرواة في آخره: (والذي نفسي بيده لولا الجهاد، والحج، وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك)، فافتضح الإدراج من وجوه:

١ - تمنى الرق وهذا لا يجوز.

٢ - إن أم الرسول قد ماتت وهو صغير فلا وجه للقول ببره أمه.

الثاني: أن يصرح أحد الرواة بأنه لم يسمع العبارة المدرجة.

الثالث: أن يصرح بعض الرواة بفصل العبارة المدرجة عن المتن، ويعين المزيد والمزيغ عليه، ناسباً المزيد إلى من ذكره من الرواة.

لقد كان الكذب شائعاً في التاريخ القديم بما ضمنه الرواة من أساطير وخيالات تأباها العقول الناقلة، وتعارض القوانين الطبيعية والعادات الاجتماعية، إن المحك هنا هو بالضبط ما نبه عليه ابن الجوزي بقوله: (تخالفه للعقول وتناقضه الأصول)، وقد ذكر ابن خلدون مثلاً لذلك رواية المسعودي عن بناء الإسكندر للإسكندرية؛ إذ لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية، اتخذ صندوقاً من الزجاج، وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها، وعمل تماثيل لها من أجساد معدنية،

ونصبها حذاء البنيان، ففزعت تلك الدواب حين خرجت وعايبتها، ويرى ابن خلدون أن مثل هذه الروايات المتنعة لا تحتاج إلى التحقق من صدق الرواة طالما أن الخبر في ذاته مستحيل الوقوع.

وقد يقحم النساخ على الوثيقة عبارات زائفة، وقد يكون هذا الحشو بهدف التعليق أو الشرح، ويمكن الكشف عن الحشو أو الحشر إن وجدت نسخ أخرى من نساخ مستقلين، فإن لم يكن فلا بد من النقد الباطن الذي يكشف أسلوب الكاتب وآراءه، واتجاهاته، ومبانيه عبارات الحشو لها.

ولا ينبغي للباحث فهم النص على ظاهره، حقيقة إن بعض الوثائق كالأوامر الإدارية الموجهة من السلطة الحاكمة إلى الجمهور لا تحمل هدفاً خفياً، ولكن المغزى الحقيقي للنص قد يختلف عن معناه الحرفي في كثير من الوثائق، بل إنها قد تخفي رموزاً كمذكرات زعماء الثورات وحروب العصابات، ولذا ينبغي متابعة أسلوب الكاتب في سائر المؤلفات، كذلك لا ينبغي للباحث أن يخلع على النص القديم تصورات عصرية فذلك من التعسف في التأويل، وإنما أن يفهم ما قصد إليه صاحب النص، فالوثيقة لا تتضمن إلا أفكار كاتبها، ولا بد لذلك من التعرف على الأسلوب المتبع في عصر صاحب الوثيقة بوجه خاص، بل كيفية استخدامه للعبارات والمصطلحات بتتبعها في مواضعها المختلفة بوجه أخص؛ ذلك ما يهدف إليه النقد الإيجابي للوثائق، ينظر ذلك ما سبقت الإشارة إليه مما ينبغي على المحدث من عدم التسرع بالاتهام بالوضع لمجرد غرابة ظاهر النص؛ إذ ربما يحتمل التأويل، أو سقطت منه لفظة، أو أساء أحد الرواة فهمه ومن ثم حمله، والمعول في ذلك كله على تمرس المحدث لأحاديث الرسول، وتتبعه مختلف الأسانيد.

على أن مجرد معرفة القواعد لا يعني إمكان المحدث أو الباحث التعرف على الوضع أو الكذب — الإدراج أو الحشو؛ ذلك أن المعول في كل فن أو صناعة على الخبرة والممارسة، فليس من دواء اللواضع إلا إتقان فن

التحديث والرسوخ فيه، قيل لابن حجر: إنك تقول للشيء هذا يصح وهذا لم يثبت، فعمن تقول ذلك؟ فقال: رأيت لو أتيت الناقد فأريته دراهمك، فقال هذا جيد وهذا بهرج، أكنت تسأله عن ذلك أو تسلم له الأمر؟ قال: بل أسلم له الأمر، قال: فهذا كذلك لطول المجالسة والمناظرة والخبرة، ولقد كان المحدث بمجرد سماعه لحديث لا يطمئن لمثله أو لسنده يقول له قلبه: حديث معلل، ويعني بذلك وجود علة تقدح في صحته، والكشف عن العلة يحتاج إلى اطلاع واسع على الحديث، وذاكرة قوية، وفهم دقيق إلى أن تصبح لديه ملكة لا تخطئ التمييز بين المقبول والموضوع، حتى تصبح هذه الملكة أقرب إلى الإلهام، ولهذا الإلهام جانبان: أحدهما يتعلق بالمحدث والآخر يتعلق بالحديث، أما ما يتعلق بالمحدث فقد قال تعالى: (إن في ذلك لآيات للمتوسمين).

والتمرس مطلوب في التاريخ كذلك؛ فهو أساس للنقد الخارجي والداخلي معاً؛ في الخارجي للكشف عن صحة نسب الوثيقة لقائلها بعد حلول خبرة الباحث في نقد الوثائق تماماً كما يكشف الناقد الفني اللوحة الزائفة مميّزاً لها عن اللوحة الأصلية مهما شابهتها، كذلك بالخبرة يدرك الباحث بحذسه صلق أو كذب الراوي فيما يروي.

وإذا انفرد الحديث بقراءة تشيع في النفس فممارسة، فإن الفراسة كالحذس لا بد أن تقوم على الخبرة والممارسة، يستوي في ذلك المحدث مع المؤرخ، والصائغ مع الفنان.

على أن هذا التناظر الذي تتبعنا خطواته ومساره بين أصول التحديث وأصول التاريخ لا يعني تماثل المنهجين أو تطابقهما إلى حد أن يمكن أن يُرد التاريخ والحديث إلى منهج واحد، وليس الفارق بينهما مجرد فارق بين الرواية والتدوين، وإنما يفرق العلماني؛ لأن الحديث بعد نقد السند ونقد المتن قد بلغ نقطة الوصول، أما المؤرخ فالشروط أمامه طويل، وليست مرحلتا النقد الخارجي والنقد الداخلي إلا منتصف الطريق؛ إنهما يشكلان المرحلة التحليلية في

المنهج التاريخي تعقبهما مرحلة تركيبية؛ ذلك أن التاريخ ليس مجرد أقوال وأفعال لشخصيات صنعت حوادثه ويراد استعادتها أو تصورها كما وقعت كما هي الحال في الحديث، وإنما التاريخ يتعلق بمحضارات وأنظمة معقدة لها جوانبها الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والتكنولوجية، والتشريعية والعلمية والعسكرية، كلها متشابكة متداخلة متفاعلة متطورة على المؤرخ أن يستعيد تصورها في حالتها التركيبية والديناميكية معاً، ولن نتابع المؤرخ في جهله هذا طالما أن ليس في أصول التحديث ما يناظر المرحلة التركيبية في التاريخ. ولم تكن وقعة بعض المتكلمين لا سيما المعتزلة في أهل الحديث بسبب تقصيرهم في نقد المتن فحسب؛ وإنما لأن أغلبهم قد تبنى مذاهب وآراء تباين أصول المعتزلة تمام المباينة.

ولم يكن التشبيه هو وحده ما أثار عداوة المعتزلة على رجال الحديث؛ بل لقد قيل في أصل تسمية قول أو فعل الرسول بالحديث إنه في مقابل القديم وهو القرآن كلام الله؛ ومع أن هذا التعليل كما يبدو جاء متأخراً بعد شيوع الاعتقاد بقدوم القرآن من قبل الحنابلة، فإن أهل الحديث قد تبنوا هذا التعليل متابعين أحمد بن حنبل وهو من أئمتهم.

كان بعض رجال الحديث إذن من المشبهة والحشوية والقائلين بقدوم القرآن، وأن الله تجري عليه الحوادث - معتقد الكرامية - فضلاً عن الاعتقاد بالجبر، وأن الله يرى بالأبصار يوم القيامة، وعذاب القبر، وشفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر، وهي معتقدات تثير ثائرة المعتزلة؛ فليس من المستغرب إذن أن يتهموهم برواية بعض أحاديث لا لأنها صحيحة، وإنما لأنها توافق معتقداتهم، وأنهم لم يرفضوا النقل عن أهل البدع طالما قد رووا أحاديث عن الجسمة كالمقاتلية والكرامية، إنهم ينقلون عن رجال من مخالفي المعتزلة كقتادة، وابن أبي لجيج، ويمتنعون عن الكتابة عن رجالهم أو مؤيديهم كعمرو بن عبيد، وعمرو بن قائد، ومعبد الجهني.

ولكن هل أمكن للمعتزلة بوصفهم من أهل الرأي أن يعوضوا ما قصر فيه رجال الحديث من نقد المتن؟ الواقع أن المعتزلة لم يقدموا قواعد محددة لنقد المتن، ولكنهم كانوا يردون بعض الأحاديث باعتبار متنه، وكان رفضهم إما لأن هذه الأحاديث تتعارض مع أصولهم، أو أنها اتخذت طابعاً مسرفاً في الغيبية مبانياً للنزعة العقلية. وهذه أمثلة لأحاديث من النوع الأول:

١ - أحاديث تنطوي على تشبيه: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء - وضع يده على كتفي حتى وجدت برد أنامله".

٢ - أحاديث في الجبر: "كل مُيسر لما خلق له - الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه".

٣ - أحاديث في الرؤية: "ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون (أي تتزاحمون) في رؤيته".

٤ - أحاديث في الإرجاء والشفاعة لأهل الكبائر: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، قيل: وإن زني وإن سرق، قال: وإن زني وإن سرق - أعدت شفاعةي لأهل الكبائر من أمي".

والأمثلة التالية من النوع الثاني:

١ - إذا وقع الذباب في الإناء، فاملقوه فإن بأحد جناحيه سُماً وفي الآخر شفاء، وإنه يقدم السم ويؤخر الشفاء. اعترض المعتزلة على هذا الحديث: كيف يعلم الذباب بموضع السم فيقدمه، وبموضع الشفاء فيؤخره؟

٢ - قال النظام: زعم ابن مسعود أن القمر انشق معجزة للنبي؛ مع أن المعجزة إنما يجريها الله لأحد رسله لتكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤثرخ الناس لذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده فاجر، ولم يحتج به مسلم على ملحد؟

ومع ملاحظة هذه التفنيدات المستتلة إلى منطق العقل، فإن المعتزلة لم يقدموا منهجاً متكاملًا في نقد المتن بمثل ما قدم أصحاب الحديث في نقد السند، ربما لأنهم قد شغلهم الكلام ومسائله عن الحديث، وربما - وكما هو ملاحظ - أنهم إن استندوا إلى أدلة النقل في احتجاجاتهم، فقلما كانوا يستشهدون بأحاديث، وإنما كان جُلّ استنادهم على آيات القرآن، فلم يكن بين المعتزلة محدثون، ولم يكن بين المحدثين معتزلة. (المصدر: في فلسفة التاريخ)

٢ - د. أحمد محمود صبحي ودراسته في علوم التفسير للقرآن الكريم وبيان المحاولات التي تجسد ما فيها من تكلف وشطط في التفسير:

١ - محاولة تجريد القرآن من الغيب ليتسق مع روح العلم:
في مجلته، "تهذيب الأخلاق" يقول السير أحمد خان: "كي لا يكون الإسلام عقبة في سبيل الحضرة، ينبغي أن يكون على اتساق مع العلم؛ ذلك أن القرآن كلام الله The Word of God، والطبيعة عمله The Work of God، فلا تعارض بين كلمته وفعله، ولا يقبل الإسلام غيبات تنطوي على خرق قوانين الطبيعة المعبر عنها في القرآن الكريم بـ "سنة الله": ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٢)، فلا تتدخل القدرة الإلهية في صورة وحي سماوي، أو معجزة، أو استجابة لدعوة نبي أو ولي؛ لأن في ذلك خرقاً لنواميس الطبيعة؛ أما الوحي فممن نبع داخلي يتخيله النبي إلهياً علوياً، وذلك منه إسقاط حسب تعبير علم النفس، فكما أشار الله إلى وحي الأنبياء أشار إلى وحي للنحل، وما الوحي إلى النحل إلا ما هو معروف في علم النفس بالغريزة، كذلك الوحي إلى الأنبياء في مصدر داخلي، وما الفارق بينهما إلا في الدرجة لا في الطبيعة.

ولا مجال للمعجزات على نحو يفيد خرق قوانين الطبيعة، لأن الله خلق العالم على نحو تام من الدقة والنظام دون اختلال، ولا يتدخل الله في نواميس الكون باسم المعجزات أو العناية الإلهية.

وما ذكر الملائكة في القرآن إلا تعبيراً عن الإمكانات اللامحدودة لله في الخلق، وتسيير العالم وفق قوانين يعمل الإنسان على اكتشافها بالعقل؛ وأما الشيطان فهو رمز لقوى الشر، وما الإنسان إلا مَلَك وشيطان؛ إذ تجتمع فيه دوافع الخير والشر.

الإسلام دين الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم: ٣٠)، فالدين القيم هو دين الفطرة أو دين الطبيعة؛ أي دين بلا أسرار ولا غيبات.

شايع السير "أحمد خان" مذهب الدين الطبيعي Deism الذي شاع في أوروبا في القرن الثامن عشر ليجرد المسيحية من الأسرار والغيبات، وليتسق في زعمه مع روح العلم، ولا حاجة بنا إلى الرد عليه لأنه لا سبيل إلى إنكار الغيب فهو من أصول الإيمان، وقد ورد في أول سورة البقرة، بل ذكره الله قبل الصلاة وقبل الزكاة، وهما من أركان الدين: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)، ولكنه الشعور بالدونية تجاه الفكر الأوروبي ساقه إلى هذا الشطط في تطويع الإسلام لروح العلم.

٢ - ومع أن القرآن لم ينزله الله لشرح مسائل العلوم، وأن ما يذكر فيه من آيات كونية فللتنبية على حكمة الله، فقد زل وجرفه تيار النزعة العلمية حين فسر الجن بالجراثيم المسببة للأمراض في تفسيره لسورة البقرة، وحين حاول أن يطوع الآية الأولى من سورة النساء لتتسق مع نظرية دارون، وحين فسر (الطير الأبابيل) في سورة الفيل بالجدري والطاعون.

نشأة الكون: بين التفسير العلمي والمعنى القرآني:

بعد أن يعرض الأستاذ حنفي أحمد وسائل البحوث العلمية في مجال علم الفلك واكتشاف السدم والمجرات، وأبعاد القمر والسيارات والمجرات

عن الأرض ودرجات حرارة كل منها، وبحوث نيوتن عنها، ثم تركيب الذرة وتحطيمها، ثم النظريات الفلكية الحديثة عن نشوء الأجرام وأصل العالم المادي، والنظريات المختلفة في تفسير هذه النشأة، وظروف تكوين الأرض وطبقاتها، وعن الماء فوق سطحها والغلاف الجوي المحيط بها، وعن الظواهر الجوية كالبرق والرعد والصواعق، ثم عوامل التعرية لسطح الأرض وتكوين السيول والأنهار وعيون الماء، وعن التقلصات المستمرة في باطن الأرض وما يترتب عليها من براكين وزلازل، يشير إلى الآيات المتعلقة بـ (خلق سبع سموات ومن الأرضين مثلهن) (الطلاق: ١١)، (نوح: ١٥، ١٦) (وإن ذلك قد تم في ستة أيام) (الأعراف: ٥٤)، و(السجدة: ٤، ٥)، وإلى إيضاح المفسرين لهذه الآيات والتأويلات المختلفة لمعنى "اليوم" يتوقف عند آيتين تشيران إشارة واضحة إلى نشأة الكون: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾ (الأنبياء: ٣٠)، ثم يبين أن أول ما خلق الله من المادة الدخانية - أي الغازية - الأجرام في سبع طبقات أو سموات متماسكة ملتحمة، ثم جزأ الله المادة الدخانية المفككة إلى سبع كتل أو طباق كل منها متماسك الأجزاء، ثم فتقها إلى أجرام بأقدار النجوم، وأنه تعالى سوى المادة الدخانية أي جعلها مستوية لا عوج فيها ولا تفاوت، ولا يكون ذلك إلا في الجسم الكروي، وأن الأرضين خلقت ممائلة للسموات السبع، وأن الأرض خلقت من الشمس كما خلقت الكواكب والأقمار من النجوم، أما أن ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ يَغْيِرَ عَمَدِ ثَرْوَانَهَا...﴾ (الرعد: ٢)، ففيه إشارة إلى قوانين الجاذبية التي تحكم الصلة بين الأجرام في مداراتها حتى لا تصطدم، وإنما يتم التسخير الإلهي بموجب قوانين الحركة أو الجاذبية.

من الموجز السابق يتبين كيف حُملت الآيات أكثر مما تحتمل من نظريات علمية ومن تفسير ظواهر كونية، وأن الإشارات الموجزة في القرآن الكريم إلى نشأة الكون تنوء بهذه التفاصيل.

موضوعات وفاق واتساق: "العلم يفسر ظواهر كونية ذكرها القرآن ولم يستوعبها قدامى المفسرين: (في القرآن تلميح وفي العلم تصريح)" "العلم يوضح كيف أن المترادفات في الظواهر الكونية المذكورة في القرآن ليست متماثلات: (إثراء العلم للغة)" "العلم يصحح أخطاء قدامى المفسرين" "التناظر في المنهج: بين كلام الله في قرآنه وبديع صنعه في خلقه". العلم يفسر ظواهر كونية ذكرها القرآن ولم يستوعبها قدامى المفسرين:

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾. (الأنعام: ١٢٥).

"لم يدرك السابقون ما يلزم الصعود إلى الفضاء من ضيق الصدر أو الاختناق بسبب نقص الأوكسجين".

وقال: ﴿سَبَّحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يس: ٣٩).

مع أن الآية صريحة في أن النبات أزواج من ذكر وأنثى، فقد ظن الأقدمون أن ذلك مقصور على الإنسان والحيوان؛ ففي تفسير الآية من "سورة يس" يقول المفسر: الله خلق الأصناف والأشكال من الأشياء والحيوان على شاكلة الذكر والأنثى، وكذلك خلق النخل والحبوب أشكالا، واليتين والكرم وعدمهما أشكالا فبدل بلفظ: "أزواج" لفظ: "أشكال" حين أتى إلى ذكر النبات؛ مع أنه لو فسر القرآن بالقرآن لاهتدى إلى أن النبات من ذكر وأنثى لقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ﴾ (الحجر: ٢٢)، ولكن قدامى المفسرين لم يدركوا دور الرياح في تلقيح النبات، وقصر فهمهم على أن المعنى: (.. أجرينا الرياح لواقح أي ملقحة السحاب محملة بالمطر).

وهكذا كان يمكن أن يكون القرآن هادياً لقدامى المفسرين في معرفة حقائق علمية في علوم الفلك، والحيوان، والنبات، ولكنهم وقفوا عند

معلومات عصرهم، وحاولوا أن يفسروا القرآن في ضوءها، ففاتهم علم كثير.
(المصدر: هاؤم اقرأوا كتابيه للدكتور "أحمد صبحي").

٣ - دراساته في علم الكلام:

يحتل علم الكلام مكانة هامة بين مباحث الفلسفة الإسلامية من جهة، وبين علوم الدين من جهة أخرى، فقد درج المختصون في الفلسفة الإسلامية على اعتبارها مشتملة على المباحث الآتية: ١- علم الكلام، ٢- فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي، وابن سينا وابن طفيل، وابن رشد وغيرهم. وقد كان مقصدهم التوفيق بين الدين والفلسفة، ٣- التصوف، وربما أضاف الباحثون إلى هذا التقسيم علم أصول الفقه. وعلم الكلام حسب تعريف التهانوي له: "علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه". يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلماً بها، ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلاً عنها، وفي ذلك يقول التهانوي: يجب أن تؤخذ العقائد من الشرع ليقترن بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، وفي ذلك ما يميز علم الكلام عن الفلسفة.

في هذا الإطار يأتي كتاب "في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين"، ويمثل محاولة لتقديم آراء أهم فرق المسلمين وهي فرقة "المعتزلة" في نسق متكامل، وبصورة عامة فإن الفرق التي كانت وما زالت، بطريقة أو بأخرى، تعبر عن مختلف اتجاهات المسلمين هي: المعتزلة، والأشاعرة، والظاهرية، والماتريدية، وأهل السلف، ثم الشيعة والخوارج.

في هذا الكتاب يعرض المؤلف لفرقة المعتزلة منذ نشأتها، منقياً عن جذورها وأسلاف شخصياتها، مقتفياً أثرها متتبِعاً مسارها من خلال مفكرها إلى أن حطت الرحال فعجزت عن أن تنتج فكراً، وعقمت عن أن تقدم مفكرين؛ على أن هذه ليست دراسة تاريخية بحتة، فليس في الأحداث التاريخية

ما يكفي لتفسير نشأة الفرق أو أفولها، وإنما لما كانت دراسة الفرق دراسة فكر، فإن الفكر لا يفسر إلا بالفكر؛ ومن ثم فقد وجب على المؤلف أن يتلمس أسباباً عقلية لنشأة المعتزلة أو أفولها، ولعوامل انتشارها وازدهارها، ولا استمراريتها فترة من الزمن.

على أن هذا لا يعني استبعاد دور التاريخ، فما من فكر يعيش في عزلة عن المكونات الحضارية التي عاصرتة، ومن ثم كان لا بد من تمهيد لفرقة المعتزلة يوضح الخلفية الحضارية التي عنها انبثق فكرها، وبذلك يستبعد المؤلف ما شاع قديماً من اتهام الفرق بعضها لبعض بالزيف أو البدع أو الضلالة. وكلمة أخيرة لا يقتضي الأمر كي نفهم أجدادنا إلا أن نزيل أقل قدر من حاجز الأسلوب الذي تطور مع الاحتفاظ بجلال تعبير الأقدمين لاستخلاص - ومن غير تعسف - من أقوال أجدادنا ومن فكرهم ومما لحقهم قضايا عامة يمكن إفادة حاضرنا بها.

٤ - دراسته عن الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية:

الإمام يحيى بن حمزة - محور الدراسة في هذا الكتاب - هو من أهم مفكري الزيدية، ويعدّ من أكثر الشخصيات التي تثير في النفس الإعجاب والتقدير؛ وذلك لعدة أمور: الأمر الأول: تواضعه الجَمّ، فهو لا يدلي برأيه في موضوع ما إلا بعد عرض موضوعي لآراء الفرق المختلفة فيه، ثم يعقب قائلاً: والأرجح عندنا هو...، بينما يدعي أغلب المتكلمين بأن مذهبه هو وحده الحق. وحين يتهم الشيعة بالطعن في الصحابة، فإن "الإمام المؤيد برب العزة"، وهذا لقبه، كان كثير الذب عن الصحابة، فضلاً عن أنه كان من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المقللين منها.

الأمر الثاني: استفاد يحيى بن حمزة من تمكنه في اللغة والبلاغة في عرضه للموضوعات الكلامية، ليس فحسب في التقديم لأي موضوع بتعريفات دقيقة عن المصطلحات المستخدمة فيه، وإنما في ابتكار منهج أصيل

في التحليل اللغوي؛ لقد حدد معايير أربعة لصلاحية استخدام اللفظ: القرآن واللغة والعرف والاصطلاح، وإلا كان اللفظ أجوف والاستخدام زائفاً، ومن ثم بطلت النظرية التي تستند إلى مثل هذه الاصطلاحات الزائفة دون حاجة إلى إبطالها بحجج كلامية.

الأمر الثالث: ويحيى بن حمزة موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير، فهو في الزيدية يناظر الفخر الرازي بين الأشاعرة، وإن كان الأخير قد اشتهر بتفسيره للقرآن؛ فإن يحيى بن حمزة قد بلغ الذروة في البلاغة والفقه، بكتابه "الطراز" مرجع لدارسي البلاغة، أما كتابه "الانتصار في الفقه" فهو ينبوع الذي نهل منه، "ابن المرتضى"، فأخرج للناس "البحر الزخار"، ثم تعاقبت بعده المؤلفات لا في فقه الزيدية فحسب؛ بل في فقه مختلف الأمصار. لهذه الأسباب انطلق المؤلف في دراسته هذه التي تناول فيها السيرة الفكرية للإمام المجتهد يحيى بن حمزة الكلامية، وإلا لما تضخم إلى هذا الحجم إلا أن يكون تزييداً وحشواً، وإنما يجد القارئ فيه أيضاً عرضاً لآراء مختلف المتكلمين الذين أدلوا بأرائهم حول مختلف الموضوعات.

ومن ناحية أخرى، ولما كان الإمام يحيى بن حمزة من متأخري المتكلمين نسبياً، فإنه قد أشار كثيراً إلى آراء متأخري المعتزلة الذين لا يكاد يعرف عن آرائهم إلا النذر اليسير، وهكذا تُطلع هذه الدراسة القارئ - بالإضافة إلى آراء هذا المفكر المجتهد الزيدي المتميز - على آراء شخصيات معتزلة خفيت على أغلب الدارسين.

٥ - محاولته تأسيس علم كلام جديد :

أود الإشارة إلى أن الراحل الكريم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي"، رحمه الله تعالى، كان قد طالب بتأسيس "علم الأحوال" بديلاً عن "علم الأقوال" ليخرج لنا "علم كلام جديد" يتأسى بـ "المنهج القديم" وليس، بالضرورة، بالقضايا القديمة... ولقد اتضح في ترجمته لكتاب: هاف،

توبي: فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب، ترجمة "أحمد محمود صبحي" (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧م). حيث كان الدكتور "أحمد محمود صبحي" بالمرصاد لتخرصات صاحب كتاب فجر العلم الحديث؛ حيث قام بتفنيدها الواحدة تلو الأخرى، فضلاً عما تقدم من كلام في هذه الدراسة يدحض ما ادعاه دحضاً. وقد أجاد المترجم الدكتور "أحمد محمود صبحي" في الجملة في نقض كلام المؤلف في حواشي الكتاب، ودافع عن دين الإسلام والحضارة الإسلامية، ونفى عنها كثيراً من الشبه، وبين تحامل المؤلف عن الإسلام، وفند الأخطاء المنهجية الجسيمة التي وقف فيها (توبي هاف)؛ ومن ذلك أنه تغافل عما فعلته الكنيسة في علماء أوروبا مثل جاليليو في الوقت الذي كان علوم الفلك والفيزياء والطب .. الخ، تلقى تشجيعاً في وسط ازدهار مدارس الفقه الإسلامي في عواصم الإسلام العظمى، وقال المترجم مستنكراً (وكان جاليليو قد صدر الحكم بإعدامه في الحضارة الإسلامية، ولو حدث ذلك في الإسلام لأفرد لذلك الصفحات شهيراً).

و نادي بالعدل المعرفي، والمقصود بالعدل المعرفي أن يتصف أهل كل علم ومعرفة بالإنصاف والموضوعية في أحكامهم على الآخرين، ولو كان ذلك مع المخالفين حتى في الملة والاعتقاد لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٨)، فالعدل المذكور في هذه الآية قد ورد مطلقاً فيبقى على هذه الحال ليشمل أنواع العدل كلها، ولا شك أن العدل المعرفي أحدها. خلص الدكتور "أحمد محمود صبحي" وهو يدرس نظرية الإمامة، إذ قال: «أما من الناحية الفكرية فلم يقدم أهل السنة نظرية متماسكة في السياسة تُحلّد مفاهيم البيعة والشورى وأهل الحل والعقد، فضلاً عن هوة ساحقة تفصل بين النظر والتطبيق، أو بين ما هو شرعي وبين ما يجري في الواقع. لقد ظهرت نظريات أهل السنة في السياسة في عصر متأخر بعد أن استقرّ قيام الدولة الإسلامية

على الغلبة.. كما جاء أكثرها مجرد الرد على الشيعة.. والتمس بعضها استنباط حكم شرعي من أسلوب تولي الخلفاء الثلاثة الأوائل.. وإن الهوة الساحقة بين تشريع الفقهاء وبين واقع الخلفاء، فضلاً عن تهافت كثير من هذه الآراء وإخفاقها في استنباط قاعدة شرعية، هو ما مكن للرأي المعارض - القول بالنص - ممثلاً في حزب الشيعة

وزيدية اليمن، قد كتب عنها الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" مؤلفاً كبيراً حينما كان أستاذاً في جامعة صنعاء بعنوان (الزيدية)، ولقي هذا الكتاب رواجاً في أواسط أتباع المذهب الزيدي الهادي، وأشاد به من أشاد منهم، مستشهداً ببعض ما ورد فيه من ثناء حسن لبعض أفكار الزيدية؛ وذلك لأن "الدكتور صبحي" أثنى عليها حينما ذكر محاسنها في بداية ظهورها. وظن أن زيدية اليمن التي ابتدأت من أواخر القرن الثالث للهجرة - واستمرت إلى عصرنا - هي امتداد لزيدية القرن الثاني التي ظهرت في الكوفة في عهد مؤسسها زيد بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم.

هذه بعض الآراء التي قال بها "أحمد صبحي" وأرسي بها قواعد معرفية كثيرة تؤكد أهميته كمفكر وعالم.

يتميز أسلوب د. "أحمد صبحي" بالصدق والنقد، ويبدو صدقه الشخصى عندما استهل مقدمة هذا الكتاب بقوله^(١): "وربما يميل المرء فى شيخوخته إلى حياة التصوف، وبخاصة إذا كان مشغلاً بتدريس الفلسفة الإسلامية". مما كشف عن بعد شخص إنسانى عند "د. صبحي" الذى عاش طوال حياته - وليس فقط فى شيخوخته - حالة من حالات الرقى الأخلاقى والعلمى، وذلك بالبعد عن كل ما هو تافه ومادى؛ فهو رجل علم، يسعى إلى العلم، ويبغى أن يصل للآخرين فى مرونة ويسر دون تكلف.

أما النقد الموضوعى فنجده فى قوله^(٢): "إن الجانب السياسى هو أضعف جوانب الحضارة الإسلامية نظراً، وتطبيقاً"، وذلك على الرغم من أن "د. صبحي" هو المتخصص فى الفلسفة الإسلامية، وخاصة فى علم الكلام.. فهو الأغزر إنتاجاً فى مجال الفكر الإسلامى، إلا أنه بئس مواطن الضعف والعجز فى هذا المجال، ألا وهو المجال السياسى.

كتاب
مقالات مختارة فى
الفلسفة الإسلامية
للدكتور أحمد صبحي*
عرض تحليلى نقدى

بقلم الدكتورة
سناء خضر
أستاذ فلسفة القيم المساعد
قسم الفلسفة - كلية الآداب
جامعة جنوب الوادى

كما يتبلور الجانب الإنساني في لمسة وفاء لأصدقاء العلم ورفقاء الحياة: د. "عبد الرحمن بدوي"، د. "زكي نجيب محمود" د. "عاطف العراقي".

كما يهتم "د. صبحي" بتوضيح واجبات المشتغل بالفلسفة، ولجد هذه الرؤية واضحة كل الوضوح في المقدمة حيث يقول^(٣): "على المشتغل بالفلسفة واجب يجب أن يؤديه نحو وطنه، ألا وهو الإدلاء برأيه في المسائل العامة ... حتى لا يُتهم المشتغلون بها بأنهم يعيشون في برج عاجي"

فالفلسفة عنده تحولت إلى طريقة للحياة، وأسلوب للتفكير في كل ما يتعلق الوجود والإنسان. وهذا ما نؤيده ونؤكد عليه، فالأنا جزء من الوجود العام، والمشتغل بالفلسفة بل والفيلسوف هما من مفردات هذا الوجود العام الزاخر بكل ما يتضمن من أشكال للتفاعل.

والكتاب يقع في أربعة فصول وخاتمة:

الفصل الأول في التصوف، والثاني في الفكر السياسي الإسلامي، والثالث لمسة وفاء وحوار، والرابع من الفلسفة إلى المسائل العامة.

الفصل الأول: في التصوف.

يتناول فيه "د. صبحي" شخصيتين من أعلام التصوف هما: إبراهيم بن أدهم، والثاني جلال الدين الرومي. ويحدد أسباب اختياره؛ فالأول كان مثار إعجاب بسلوكه، والثاني بشاعريته.

أما عن الشخصية الأولى وهي إبراهيم بن أدهم فيبدأ "د. صبحي" قصة إبراهيم بن أدهم بذكر حادثة ملخصها: حينما كان يقوم برحلة، سمع صوتاً يقول: "ما لذا خلقت، ولا بذا أمرت. أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنتم إلينا لا ترجعون"، فوقف وقال: "تنبهت إلى أنه جاءني نذير من رب العالمين، والله لا أعصى الله بعد يومى هذا ما عصمتى ربى"^(٤)

ويقول "د. صبحي" "إنه كان لابد أن ينسج الخيال الصوفي حول هذه الواقعة تزييدات وحواش، ليجعل من قصة الأمير الذي غدا سائحاً زاهداً أسطورة أشد وقعاً وأعظم أثراً".

وهنا يطل علينا "د. صبحي" بنظريته الثاقبة الهادئة، نظرة الأستاذ المتأنى. حيث ينادى بعدم ترك العنان للخيال الصوفي الجامح الذي يذهب بالتصوفين إلى أبعد مدى. وهذا صحيح - من وجهة نظرنا - لأننا في كثير من الأحيان نشعر أن الصوفية لا يعيشون على كوكبنا كوكب الأرض؛ بل يعيشون على كوكب آخر مما يؤدي إلى إلغاء التواصل وتفريغ العلاقة بيننا وبينهم. وإذا تناول "د. صبحي" شخصية ابن أدهم لجدد يتوقف عند الجانب الإيجابي للزهد فيقول: "هكذا يرى ابن أدهم أن الزاهد الصادق هو من كان معطياً لا مستطيماً"^(٦).

وكان "مؤلف الكتاب" يريد أن يلقي الضوء على نوعين من الزهد: "الزهد الصادق وغير الصادق"؛ الحقيقي والمفتعل، وما يصدق - عندنا - على الزهد، يصدق على كافة جوانب الحياة؛ فهناك المفكر الحقيقي والمفكر الزائف، أو طالب الجوهر وطالب المظهر.

وأما عن الشخصية الثانية: جلال الدين الرومي فحين يعرض "د. صبحي" لجلال الدين الرومي يؤكد على الشخصيات الهامة والمؤثرة على الرومي. بعد أبيه (بهاء الدين) الذي كان عالماً، وصوفياً، ثم (فريد الدين العطار)، ثم (القنندر)، أي الدرويش (شمس الدين التبريزي)^(٧).

إن مسألة التأثير والتأثر فكرة واردة لدى "د. صبحي"، مما يؤكد إيمانه العميق بأن الفكر سلسلة مترابطة يغذي كل منها الآخر، ويتصل به اتصالاً كيفياً ونوعياً، وليس اتصالاً تاريخياً فقط، مما يزيد التلاحم، ويؤكد الترابط.

ويقول "د. صبحي":^(٨) "كان لا يميل إلى السلاطين، والحكام، والشرطة، ويختار مريديه من الفقراء"^(*).

وهنا نجد أستاذنا "الدكتور صبحي" يستشهد بالعديد من النصوص الأدبية للرومي، وعلى رأسها (المثنوي)؛ ولكننا نراها نصوصاً مختارة رضى عنها "د. صبحي" وتواءمت مع رؤيته الخاصة في التصوف، ومن هذه النصوص: من مقام الصبر إلى الرضى - في انبثاق الضد عن الضد - في الفناء - في رفض علم الظاهر - قصة إبراهيم بن أدهم - بين عالم المادة وعالم الروح.

وفي الختام يعرض "د. صبحي"^(٩) لمقوله أرسطو إن هدف الفن هو التمتع بالجمال، وإن الغاية الأخلاقية بعيلة عن روح الفن. ثم نجده يرفض هذه النظرية، فيراها غريبة عن روح الحضارات الشرقية، بما في ذلك الإسلام، والتي اقترن فيها الجمال بالخير.

وإذ نعرض لوجهة نظرنا أستاذنا "د. صبحي"، فقد اختلف معه فيما ذهب إليه؛ حيث توجد نظريتان في الفن. الفن من أجل الفن Art for Art's Sake، والفن من أجل المجتمع Art for Society، وكلاهما موجودان بشكل فعلي، ولا يمكن تجاهل إحداهما على حساب الأخرى.

والفن إبداع مطلق غير مشروط بشروط الواقع. فقد تجبى الأخلاق داخل العمل الغنى بإيعاز من شخص (الفنان)، وقد لا تجبى، ومع ذلك يظل للعمل الفنى بريقه وما فيه من متعة خاصة.

الفصل الثانى : فى الفكر السياسى الإسلامى.

وينقسم هذا الفصل إلى موضوعين:

أ - النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية:

فى البداية يؤكد "د. صبحي" على "أن نظام الحكم فى الإسلام لم يكن ثيوقراطياً؛ بمعنى دعوى الحاكم أن أحكامه تصدر عن وحى إلهى"^(١٠). وهنا نجد "د. صبحي" ينحاز إلى رأى فقهاء أهل السنة فى أن الأحكام

السياسية للرسول ﷺ إنما كانت عن اجتهاد، ودليل ذلك أمور ثلاثة أوردها أهل السنة هي^(١١):

١ - أن الرسول ﷺ لم يبين الأحكام السياسية تفصيلاً، كما بيّن أحكام الدين.

٢ - أنه لم يستخلف.

٣ - أنه كان يستشير أصحابه ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، والتعليق الذي يجب أن نورده في هذا الشأن أن "د. صبحي" بما له من عين ناقلة وفاحصة يعلم تماماً الخطوط الفاصلة بين الدين والسياسة.

وكثير ما نجد بعض الساسة - خاصة في وقتنا الراهن وفي بعض البلدان العربية - يحكمون بالدين، ويدّعون أنهم يطبقون الشريعة الإسلامية، والدين منهم براء؛ لأنهم يفعلون عكس ما يقولون؛ حيث تتعمق لديهم الازدواجية بين القول والعمل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن (سياج الدين) سياج محترم وجليل؛ لذلك فهم يلوذون به حتى لا يهاجمهم الناس، أو يعترضون على أحكامهم لأنها أحكام دينية، في حين إنها أحكام شخصية لا تبغى أكثر من النفع المادي والذاتي، يصرف النظر عن حقوق الشعوب أو النفع العام.

ولا شك أن هذا الحديث يصب في زاوية العلاقة بين الدين والسياسة أو تسييس الدين بما يتفق مع الأهواء الشخصية، أو في محاولة توظيف الدين لصالح السياسة والسياسيين. وهو توظيف غاية في السوء لا يُعلى من شأن الدين الإسلامي الحنيف، بل يجعل منه أداة ووسيلة لتحصيل الأطماع والقفز على حقوق الشعوب، وامتصاص دمائهم بنار السياسة (الضعيفة المتراخية) ونار الضرورة، والحاجة، وضعف الاقتصاد، والدخل الفردي.

ويستشهد "د. صبحي" بأدلة عدة على رفض مفهوم الشيوعية مثل رفض دعوى معاوية أن وسوله إلى الحكم كان بقضاء من الله، أو دعوى أبي جعفر المنصور أنه ظل الله في أرضه^(١٢).

وهنا نترك للقارئ التمعن في عبارتي: (قضاء الله وقدره) و(ظل الله في الأرض)، فنجد اختلاط السياسة بالدين؛ بل وإفسادها للدين في تكريس مبدأ النخبة، وليس النخبة الاجتماعية؛ بل النخبة الإلهية التي اختارها الله وليس الشعب، مما يؤدي إلى إهدار الحقوق الاجتماعية والإنسانية، التي هي أساس مبدأ الديمقراطية والمساواة بين الناس. فجميع الناس على قدم المساواة equal footing أمام الله إلا بأعمالهم فقط.

وقد عرض "د. صبحي" بكثير من التصيل والنقد للنظريات السياسية لدى (أهل السنة - الشيعة الإثني عشرية - الزيدية - الإسماعيلية - الخوارج)^(١٣)، وفي الخاتمة يتوصل "د. صبحي" إلى أن الفرق الإسلامية لا يمكن إدراجها تحت المصطلحات السياسية المتعارف عليها في الفكر الغربي، فيقول: "إن دعوى الكمال في كل ما هو إسلامي قد شكّلت عائقاً دون تبني الدول الإسلامية للديمقراطية؛ فلم ترسخ فيها هيئات أو مؤسسات تحول دون وصمة الأوتوقراطية التي وُصم بها الفكر السياسي في الإسلام"^(١٤).

ب - بعض جوانب التجديد في الفكر الإسلامي:

في البداية يضع "د. صبحي" قواعد التجديد، وذلك باستبعاد عدة تصورات منها: أن يقاس الإسلام على أي دين آخر، والمسيحية على وجه الخصوص، كما يجب استبعاد تصور التحديث Modernization أو التغريب Westernization .

وهنا يقول "د. صبحي" "تنبثق جميع دعوات التجديد في الفكر الإسلامي من مسلمة أساسية: الإيمان بقدرة الإسلام كدين عالمي صالح لجميع الأزمان والأوطان على التكيف مع مقتضيات العصر، وظروف الحضارة"^(١٥).

ومما يؤكد الروح النقدية عند "د. صبحي" قوله: "في كل هذه التيارات والاتجاهات التي عُرِضت لم نجد بينها تياراً أو اتجاهات يتعمق في فهم

العقلية الإسلامية ليكشف النقاب عن خصائصها التي لا تتمشى مع العلم فحسب، بل تحت عليه وتوجهه"^(١٦).

وقوله: "إذا كان الاجتهاد قد انبثق عن مبدأ مراعاة مصالح المسلمين، واستجابة لما يحدث لهم من قضايا، فإن ذلك لا يعنى بأى حال أن ينشأ التجديد تحت ضغط ملح من عوامل غريبة عن الإسلام، وإنما ينبثق التجديد من الإسلام وبالإسلام"^(١٧).

الفصل الثالث: لمسة وفاء وحوار

ينقسم هذا الفصل إلى نقطتين: أولها "وفاء"، وثانيها "حوار مع صديق العمر د. عاطف العراقي".

أولاً: وفاء

ويتحدث في هذا الجزء عن شخصيتين هامتين في تاريخ الفكر الفلسفي العربي^(١٨):

١ - زكي نجيب محمود وإشكالية الأصالة والمعاصرة. وفي البداية يذكر

"د. صبحي" مآثر د. زكي نجيب محمود وهي:

أ - أزال عن الفلسفة تلك السمعة السيئة التي لحقتها فجعلتها مرادفة للغموض والتعقيد؛ فقد عرض "د. زكي نجيب" أعقد الموضوعات بأوضح أسلوب.

ب - ما أثاره "د. زكي نجيب" من نشاط فكري - منذ توليه التدريس بالجامعة - ومن آراء في الوضعية المنطقية.

ويستند "د. صبحي" في عرض فكر "د. زكي نجيب" إلى كتابه الهام (المعقول واللامعقول في تراثنا). فالمعقول كما يعنيه "زكي نجيب" هو ما يرتبط بالأسباب والمسببات، أو هو استدلال كالانتقال من جزئى إلى كلى، أو من متعين إلى مجرد، أو من كیفى إلى كمى.

أما اللامعقول فإنه نقيض ذلك، ويستند إلى الانفعالات والعواطف، وأوضح أمثلة له في تراثنا: التصوف، السحر، التنجيم، ثم ينتهي إلى حكم عام بأن المعقول وحده هو الصالح، فربط الحاضر بالماضي؛ أما اللامعقول ففيه تعطيل لقواعد الفكر، وقوانين الطبيعة.

ويعلق "د. صبحي" على ذلك بقوله: "قد ألزم "أستاذنا" نفسه في كتابه بتمييز بين "معقول" يقبل، ويؤخذ به منهجاً أو موضوعاً، وبين "لامعقول" يُنبذ ويُرفض لمجرد كونه لامعقول. والواقع أنه قد أدهشني هذا الحكم من مفكر يجمع بين الفلسفة والأدب".

تعقيب: ربما لم يفرق هنا "د. صبحي" بين الأحكام في مجال الفلسفة والحكمة والمنطق، والأحكام في المجالات الفنية والأدبية.

وإذا كانت الفلسفة هي الحكمة والعقل والتفكير، فلا بد أن يشجب "د. زكي نجيب" كل ما هو غير عقلاني، بل كل ما هو أسطوري وخرافي؛ لأنه لا يتلاءم مع الفلسفة والعلم لاسيما أن د. "زكي نجيب" هو صاحب نظرية الوضعية المنطقية التي لا تنفصل عن الواقع، والحتمية، والضرورة.

أما حين يتحدث "د. زكي نجيب محمود" في كتاباته الأخرى (*)، فإنه يتحدث بلغة تتلاءم مع عناوين كتاباته؛ فإذا كان يتحدث عن المعقول واللامعقول، فإنه يتحدث في الأدب بطريقة مختلفة؛ فيتحول اللامعقول إلى حديث عن الخيال، والخيال الجامح، والتوهم، وعن صلق الشعور واللاشعور، وعن ارتباك الأنا الحاسة في مقابل وحى الأنا العاقل. مما يمكن معه القول إن "زكي نجيب محمود" كتب في الفلسفة بروح أدبية، وكتب في الأدب بروح فلسفية، فاستحق أن يكون "الفيلسوف المتأدب".

٢ - عبد الرحمن بدوي - الفيلسوف المتوحد^(١٩)

يقول "د. صبحي": "إنها العبقرية الحقة في نموذجين فريدين"، ويقصد بهما د. زكي نجيب محمود، ود. عبد الرحمن بدوي.

فيقول عن بدوي: "وقد جعله تكوينه الفكري جامعاً بين الأصالة والمعاصرة، حين تتلمذ على الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي يصفه بأنه كان مثلاً كاملاً للإنسان في نبلة ومكارم أخلاقه، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية والمعاصرة حين تلقى العلم على يد نخبة من كبار أساتذة الفلسفة الفرنسية وعلى رأسهم لالاند".

ويقرر "د. صبحي" واقعاً ملموساً عند "د. بدوي" فيقول: "وبصفتي مشغلاً بالفلسفة الإسلامية، فإنني أقر أنه بالرغم من أن "بدوي" كان موسوعة كاملة في مختلف فروع الفلسفة: مؤلفاً، ومترجماً من عدة لغات أوروبية، فإن فضله على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية لا يجارى".

وبما أن "د. صبحي" كان مهتماً بالفلسفة الإسلامية، لذلك كان تسليطه الضوء على كتاب هام للدكتور بدوي هو "مذاهب الإسلاميين".

ثانياً: حوار مع صديق العمر: عاطف العراقي رائداً للفكر العقلي التنويري^(٢٠) :

وقد صنف مقالته عن "د. عاطف العراقي" إلى عدة جوانب هي:

- الجانب الأول: عاطف العراقي بوصفه أستاذاً للفلسفة الإسلامية أو العربية، ويدور الجدل حول تسمية الفلسفة هل هي إسلامية أو عربية؟ وهل ابن رشد آخر الفلاسفة العرب؟.

- الجانب الثاني: يتناول عاطف العراقي مفكراً.

أولاً: العراقي تنويرياً، ويتعرض "د. صبحي" لمعنى التنوير كاتجاه فلسفي ساد في القرن الثامن عشر يتميز بالاعتداد بالعقل، والاستفادة من التقدم العلمي، وحق الإنسان في الحرية والمساواة.

ثانياً: العراقي داعياً إلى الحوار بين الحضارات، والتقارب بين الأديان، وخاصة الإسلام والمسيحية.

ثالثاً: العراقي مناضلاً: أ - ضد السرقات العلمية ت - دفاعه عن المظلومين.

وينتهي حديثه عن "عاطف العراقي" بقوله: "لا يرضى عاطف العراقي أن يكون محايداً، لأنه يعلم أن الساكت عن الحق، والمتفرج على الظلم دون رفعه شيطان أخرس .. وذلك موقف إيجابى يُحسب له استاذاً شهماً، فجزاه الله على نصرة الحق ورفع الظلم خير جزاء".

والسؤال الآن هل يوجد في هذا الزمان الصعب مثل هذا الوفاء بين الأصدقاء، وأهل المهنة الواحدة؟.. أعتقد أن شواهد الحياة تؤكد الإجابة بالنفى.

ولكن في حالة "د. أحمد صبحي" في علاقته "بالدكتور عاطف العراقي" تصدق كلمة الوفاء، لأنه وفاء العلماء والعظماء في العلم والأخلاق.

الفصل الرابع: من الفلسفة إلى المسائل العامة^(٢) :

ويتناول فيه خمس نقاط هي:

- أ - بين أهل السنة والشيعة وحقوق المرأة.
- ب - هل تعد الأيديولوجيات فكراً علمياً؟.
- ج - أبو حيان التوحيدي وعالم الحيوان.
- د - زوجات المصارعين واسبرطة.
- هـ - آية النفس المطمئنة في صفحات الوفيات.

وهذا الفصل أشبه بالخواطر والأفكار التي كثيراً ما تجوب خيال المفكر في حال اليقظة، فينسج منها موضوعات، وتكون هذه الأفكار والخواطر هي صاحبة المشهد الرئيس في العرض ...

الهوامش

(*) أحمد صبحى: مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - ٢٠٠١.

وكنيت قد اقترحت على أستاذنا د. "أحمد صبحى" بتجميع بعض المقالات التى كتبها فى أوقات متفرقة، وأن يختار منها ما يشاء، وتكون مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية وهى تخصصه الدقيق ... وقد كان اقتراحى له بذلك فى وقت كان "الدكتور صبحى" يشعر فيه بالوحدة والاغتراب، وكان كثير المكوث داخل صومعته (فى بيته الخاص) بعد أن شعر بكثير من الحزن والأسى لما صارت إليه أوضاع الجامعة، وما انتاب الفلسفة وباحثيها من تدهور وتغير؛ ليس بطبيعة الحال للأحسن؛ بل للأسوأ. وقد سررت كثيراً عندما سمعت منه مكالمة تليفونية تبشر بقبوله اقتراحى. وأنا مجرد تلميذة من تلاميذه "د. صبحى". رحم الله "د. صبحى" ورحم أستاذى الجليل فى المجستير والدكتوراه شيخ الفلاسفة أ.د. "محمد على أبو ريان" فقد نهلنا من هؤلاء الأساتذة الكبار الكثير من العلم وقيمه، وآدابه.

(١) المصدر السابق: ص ٥ من المقدمة.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق: ص ٦.

(٤) المصدر السابق: ص ١١.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق: ص ١٩.

(٧) المصدر السابق: ص ٢٣.

(٨) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(*) إذا كان هذا حال جلال الدين الرومى على الحقيقة، فأين نحن من تلك الأفكار الحيوية العميقة التأثير؛ تلك الأفكار ذات البعد الاجتماعى والطبقى التى تقف إلى جوار الفقير وتناصره، وتبتعد عن تملق السلطات والحكام، ولا تهادن فى قيم الحق والعدل والمساواة بين البشر. إن هذا هو ما نصبو إليه ليس فى مجال التصوف فقط، بل فى كافة أمور الحياة لكى ترتقى ويرتقى معنا المجتمع ككل.

(٩) المصدر السابق: ص ٣٧.

- (١٠) المصدر السابق: ٤٢.
- (١١) المصدر السابق: نفس الصفحة.
- (١٢) المصدر السابق: ص ٤٣.
- (١٣) المصدر السابق: ص، ص ٤٥: ٨٤.
- (١٤) المصدر السابق: ص، ص ٨٥: ٨٦.
- (١٥) المصدر السابق: ص، ص ٩٣: ١٠٠.
- (١٦) المصدر السابق: ص ١١٠.
- (١٧) المصدر السابق: ص ١١٧.
- (١٨) المصدر السابق: ص، ص ١٢١: ١٢٣.
- (*) يقول د. زكي نجيب في كتابة (قصة نفس) "لكن لما كان جزء كبير من خلجات النفس في استجابتها للظروف والعوامل المحيطة بها، هو مما يود صاحب تلك النفس أن يخفيه عن الناس، فقد اضطر الكاتب إلى اللجوء إلى الرمز؛ فلا الأشخاص يذكرهم على حقائقهم وأسمائهم، ولا الأحداث نفسها يصورها دائماً كما وقعت بالفعل"
- زكي نجيب محمود: "قصة نفس" - دار الشروق - ط ٣ - ١٩٨٨ - ص ٥.
- ويقول: "منذ أن أحسست بغياب الحياة العقلية من (قصة نفس) نشأت عنلى الرغبة فى أن أعقب على (قصة نفس) بتوأم لها أسميه (قصة عقل)، ولبثت تلك الرغبة حائرة، تظهر لحظة لتعود فتختفى، حتى أراد لى الله توفيقاً، فأخرجتها إلى دنيا الناس".
- زكى نجيب محمود: "قصة عقل" - دار الشروق - ط ٢ - ١٩٨٨ - ص ٧.
- والأسلوب الأدبى الراقى نفسه لمجده فى كتابه الهام جداً (مع الشعراء).
- زكى نجيب محمود: مع الشعراء - دار الشروق - ط ٤ - ١٩٨٨.
- وأيضاً: زكى نجيب محمود: الكوميديا الأرضية - دار الشروق - ط ٣ - ١٩٨٩.
- (١٩) أحمد صبحي: "مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية" - مصدر سابق. ص، ص ١٣٣: ١٥٠.
- (٢٠) المصدر السابق: ص، ص ١٥١: ١٦٨.
- (٢١) المصدر السابق: ص، ص ١٧١: ١٨٨.

اتجهت عقول البشر منذ القدم
وستتجه دائماً إلى هذه الحقيقة الخالدة:
الله، ومهما اختلفت تصورات تلك
العقول أو ستختلف، فإن شيئاً واحداً
ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك وهو
كنه الذات الإلهية، وما تتصف به من
صفات سامية.

مشكلة الذات والصفات عند المتكلمين

بقلم الأستاذ الدكتور

إبراهيم محمد إبراهيم صقر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
وعميد كلية الآداب - جامعة الفيوم

وقد جاء القرآن الكريم بآيات
كثيرة، منها ما يدعو إلى الإيمان بأن الله
واحد لا شريك له في الذات والفعل في
خلق الأكوان، ومنها ما يصفه بصفات
كثيرة كالحياء، والقدرة، والعلم، والإرادة،
والسمع، والبصر.

وقبل أن نخوض غمار هذه المشكلة
نقول: هناك من أصحاب الكلام ومؤرخو
الفرق من حذر من إطلاق لفظ الصفات
لله تعالى، وذلك من أمثال ابن حزم
الأندلسي، حيث يقول: "وأما إطلاق لفظ
الصفات لله تعالى وَعَلَىٰ عَرْشِهِ فمحل، ولا يجوز
لأن الله تعالى لم ينص في كلامه المنزل على
لفظة الصفات، ولا على لفظ الصفة - ولا
حفظ عن النبي ﷺ بأن الله تعالى ذو صفة
أو صفات، نعم، ولا جاء قط ذلك عن أحد
الصحابة رضي الله عنهم، ولا أحد من

خيار التابعين... فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده، بل هي بل هي بدعة منكورة وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام^(١).

فصحابه النبي قد آمنوا بما جاء في القرآن والسنة متعلقاً بالذات والصفات إيماناً لا تشوبه شائبة ما، لأنهم أدركوا زمان الوحي، وشرف صحبة النبي، وأزال نور الصحبة عنهم ظلمة الشكوك والأوهام، وقد أظهرنا المقریزی في خططه على موقف صحابة النبي من مسألة الذات والصفات قائلاً: " لم يرد قط عن طريق صحيح ولا سقيم عن أحد الصحابة، رضى الله عنهم - على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم - أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة من القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم، ولا فرق أحدهم بين صفة ذات وصفة فعل^(٢)، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة، وساقوا الكلام في هذه الصفات سوقاً واحداً.

وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم، ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد، والنحو ذلك، مع نفى مماثلة المخلوق، فأثبتوا رضى الله عنهم (الصفات) بلا تشبيه، ونزهوا الله من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت. ولم يكن عند أحد منهم ما يستل به على وحدانية الله تعالى، وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ، سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة، فمضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا النحو^(٣).

يتبين لنا من كلام المقریزی أن المسلمين في عهد النبي وصحابته لم يختلفوا حول مسألة الذات والصفات، كما لم يسألوا الرسول عن شيء يتعلق بها، لقوة

إيمانهم، فلم تكن هذه المسألة بحل من الأحوال لتتخذ صورة "مشكلة" في عهدهم، وإنما هي قد اتخذت هذه الصورة في وقت متأخر عن ذلك^(٤).

يبدو أن الكلام في الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الغلاة المتطرفين كالسبئية أتباع عبد الله بن سبأ الذين ذهبوا إلى التشبيه والتجسيم، وتابعهم بعد ذلك في مذهبهم بعض غلاة الشيعة الآخرين.

وقد واجه المعتزلة هذا الأمر الخطير.. مواجهة تستند إلى دلالة العقول وإلى النص المنقول من قرآن وسنة، ووضعوا نظرياتهم الميتافيزيقية.

وقد أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذى حرارة ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذى أبعاد وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخالق، بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشابه له، ولم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً مثل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع شيء لا كالأشياء، عالم قادر على لا كالعلماء

القادرين الاحياء، وأنه القديم وحده في سلطانه ولا معين ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على انشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شئ أهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحق به المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتنامى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحق العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصحابة والأبناء"^(٥).

هكذا تصور المعتزلة الذات الإلهية، وكانت فكرتهم عن الله مواجهة قوية وعنيفة لكل تصور قال بالتجسيم والتشبيه... وهم في هذا يحاولون إبطال عقائد المجسمة والمشبهة من الشيعة والمسيحية واليهودية والغنوصية...، وهم في ذلك يفلسفون الأصل الأول من أصولهم وهو التوحيد، وبلغوا في تحليله وفلسفته أقصى حد، لذلك نسب إليهم خاصة وقيل أهل التوحيد.

فظهر فريق من المتشككين، يشكك في هذه العقائد ويثير حولها الخلاف والجدل، ويوجه طعنات قوية إلى هذه العقائد البسيطة في جوهرها، ويدس على أهلها معتقدات غريبة أحياناً كان لابد من أن يواجه؛ فكانت هناك مواجهات مع هؤلاء، وكان من نتيجة ذلك اتجاهات ثلاثة سوف نعرض لهم الآن:

الاتجاه الأول هو اتجاه التشبيه والتجسيم، والثاني هو اتجاه نفى الصفات أو التعطيل، والاتجاه الثالث هو اتجاه إثبات الصفات. ويرى د. التفتازاني: أن عقول الباحثين في العقائد بحثاً نظرياً بين التشبيه والتجسيم، والتعطيل والإثبات، والتنزيه والوقوف عند حد الإيمان دون التأويل، في مشكلة الذات والصفات لم تتوصل إلى شئ مقنع يرضى النفوس التي تبحث دائماً عن المجهول، وتتطلع إلى عالم آخر هو عالم الحق والخير والجمال، وتتحرك شوقاً إلى مبدعها الأول، الله الذي ليس كمثله شئ"^(٦).

الاتجاه الأول: التشبيه والتجسيم:

ظهر التشبيه والتجسيم أول ما ظهر عند قوم من غلاة الشيعة أو الروافض: يقول البغدادي في الفرق بين الفرق: "وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض والغلاة"^(٧).

ويذكر الرازي في "اعتقادات فرق المسلمين المشركين" قوله: "كان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض"^(٨).

والسبئية من غلاة الشيعة وينسبون إلى عبد الله بن سبأ الذي يقال إنه كان يهودياً وأسلم، وغلا في عليّ غلوا عظيماً. ويقال إنهم سموا علياً إلهاً وشهود بذات الإله، ولما أحرق قوماً منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله لأن النار لا يعذب بها إلا الله^(٩)، وقد أبان الشهرستاني عن معتقاداته هو وأصحابه قائلاً: (السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعليّ عليه السلام: أنت أنت، يعنى أنت الإله، فنفاه إلى المدائن). وزعموا أنه كان يهودياً وأسلم، وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون، وصي موسى مثل ما قل في عليّ عليه السلام. "وهو أول من أظهر القول، بالغرض في إمامة عليّ، ومنه انشعبت أصناف الغلاة. وزعموا أن علياً حي لم يُقتل، وفيه الجزء الإلهي.. وهو الذي يجيى في السحاب والرعد صوته، والبرق سوطه، وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال عليّ عليه السلام واجتمعت عليه جماعة"^(١٠). وهذه الطائفة تزعم أن المهدي المنتظر إنما هو عليّ دون غيره.

ويرى أستاذنا د. التفتازاني أن السبئية وغيرهم من فرق الغلاة، قد تأثروا في قولهم بالوهمية عليّ وذريته، أو بتناسخ الجزء الإلهي فيهم بمذاهب الحلول والتناسخ، ومذاهب اليهود والنصارى؛ إذ اليهود قد سبقوهم إلى تشبيه الخالق بالخلق كما شبه النصارى الخلق (المسيح) بالخالق، فسرت هذه التشبيهات إلى أذهان أولئك الغلاة، وعملت عملها في آرائهم"^(١١).

ويرد الملطي على ما ذهبوا إليه من أن علياً في السحاب قائلاً: "وقولهم" علي في السحاب، وإنما ذلك لقول النبي ﷺ لعل "أقبل" وهو معتم بعمامة للنبي ﷺ كانت تدعى السحاب فقال ﷺ: قد أقبل علي في السحاب، يعنى في تلك العمامة التي تسمى السحاب، فتأوله هؤلاء على غير تأويله" (١٢).

وراضح مما ذهبوا إليه أنهم قد تصورا عقائد الإسلام تصوراً ميثولوجياً فكان تصورهم هذا من السخف بحيث دل على أن عقولهم كانت عقولاً بدائية، تفسر الظواهر الطبيعية بقوى وهمية، على صورة غير منطقية وغير مقبولة.

وهناك المغيرية أتباع المغيرة بن سعد العجلي الذي زعم أن معبوده، ذو أعضاء وأن أعضائه على صورة حروف الهجاء (١٣)، وصورت صور رجل من نور على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة (١٤).

ومنها فرقة أخرى تسمى البنانية (١٥) أصحاب بنان بن إسماعيل النهدي. ويزعمون أن الله ﷻ حل في علي رضي الله عنه وأولاده. وأن أعضاء الله تعالى تعدم كلها ما خلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (١٦).

فهذه الطائفة زعمت أن روح الإله تناسخت في الأنبياء، وفي الأئمة حتى وصلت إلى ابن هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. وزعموا أن الإله الأزلي رجل كله من نور، وأنه يفنى إلا وجهه لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (١٧) بل زعموا بإلهية زعميها "بيان". بل زعم "بيان" أنه هو المذكور في القرآن في قوله: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (١٨)، وقال: أنا البيان وأنا الهدى والموعظة، وكان يزعم أنه يعرف الاسم الأعظم، وأنه يهزم به العساكر، وأنه يدعو به الزهرة فتجيبه.

ورفع خبر "بيان" هذا إلى خالد بن عبد الله القسري في زمان ولايته في العراق فاحتال على "بيان" حتى ظفر به وصلبه، وقال له: إن كنت تهزم الجيوش بالإسم الذي تعرفه، فاهزم به أعوانى عنك^(١٩).

ومن هذه الفرق أيضاً الحكمية وهم أصحاب هشام بن الحكم الرافض الذي شبه معبوده بالإنسان، وزعم لأجل ذلك أنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه جسم ذو حد ونهاية، وأنه طويل، وعريض وعميق، ذو لون ورائحة وطعم. وروى عنه قوله: إن معبوده كالسبيكة الصافية، وكاللؤلؤة المستديرة، وزعم مرة أخرى أنه كالشمع الذي من أي جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه، وقال: "قد كان الله ولا مكان، ثم خلق المكان بأن تحرك فحدث مكانه بحركته فصار فيه ومكانه هو العرش"^(٢٠).

وواضح أن هذه الفرق وغيرها قد خرج بأقوالها هذه، ليس عن التشيع فقط بل عن الإسلام، وليس ثمة حاجة إلى بيان مخالفتها لعقائد الإسلام لأن هذه المخالفة ظاهرة للمتأمل فيها؛ إذ كيف يكون من فرق الإسلام قوم يزعمون أن علياً كان إلهاً أو نبياً " بل وإن جاز إدخال هؤلاء في جملة فرق الإسلام، جاز إدخال الذين ادعوا نبوة مسيلمة الكذاب في فرق الإسلام. والسؤال الذي يوجهه إلى هذه الفرق هو: إذا جاز فناء بعض الإله فما المانع من فناء وجهه؟ أما قولهم بعدم فناء وجهه، واستشهادهم بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛ فمعناه راجع إلى بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله ﷻ. بل كيف يعد من فرق الإسلام قوم شبهوا معبودهم بحروف الهجاء وادعوا نبوة زعيمهم؟

وواضح أن هذه الفرق التي تحدثنا عنها وهي السبئية والمغيرية والبنانية والحكمية قد خرجت بأقوالها هذه عن الإسلام، ولا ينبغي لنا ختام الحديث عن التشبيه والتجسيم دون الحديث عن الحشوية^(٢١).

والاتجاه الغالب عليهم هو أخذ النصوص الدينية بظواهرها فلا مدخل للعقل عندهم في معرفة الله، وفي ذلك: "وأما الفرق التي تدعى الحشوية،

فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل، أعنى أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به، يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيماناً، كما يتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل، وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع... فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع" ^(٢٢).

ولهذا نجد الحشوية في مسألة الذات والصفات يقفون عند ألفاظ النصوص القرآنية ونصوص الحديث، ولا يذهبون فيما وراءها بحثاً عن تفسير أو تأويل. ولكن كما يرى استاذنا د. حسن الشافعي في كتابه "المدخل إلى دراسة علم الكلام": إن اتجاه التجسيم والتشبيه غير مقصور على "الحشو" أو القبول الساذج للنصوص المنقولة دون نقد علمي، أو الفهم الحرفي لها دون اعتبار لمقتضيات التنزيه التي يوجبها كل من النص والعقل معاً «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» ^(٢٣) فقد ظهر التجسيم والتشبيه أيضاً على أسس عقلية كلامية، وعلى أسس صوفية" ^(٢٤).

وسواء كانت البذرة الأولى للتشبيه وافلة على البيئة الإسلامية في غضون مؤامرة على عقيدة التوحيد الخالصة، أو هي وليدة هذه البيئة نفسها نتيجة سوء الفهم لبعض النصوص الإسلامية. فإن الحشو والتشبيه، وما ينتهيان إليه من تجسيم وتمثيل، قد نبتا في صفوف المسلمين، وصار لهما ممثلون بين الفرق المختلفة، فهناك حشوية بين أهل السنة وبين الشيعة يظهرون في عصور مختلفة ^(٢٥). وهناك حشوية مشبهة تنتمي إلى الحنابلة وإن تبرأ منها محققو الحنابلة أنفسهم. وحشوية بين المحدثين من رواة الحديث، وبين المشتغلين بالتفسير كمقاتل بين سليمان والجهمي وغيرهما ^(٢٦). وحشوية بين أهل التصوف كالسالية والحلمانية ومن تأثر بهما. كما ظهرت فرق كلامية تنزع بأسرها إلى التشبيه والتجسيم كالكرامية ^(٢٧)، ولعلمهم أبرز مثال لهذه النزعة بين المسلمين.

والحشوية جميعاً متفقون فيما بينهم على الوقوف عند ألفاظ النصوص القرآنية، وأخذها على ظواهرها، وهم يستندون فيما ذهبوا إليه إلى نصوص من القرآن والحديث، وزادوا على أن وضعوا أكاذيب ونسبوا إلى النبي عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبسة عن اليهود؛ فإن التشبيه فيهم طباع.

ويرى ابن رشد في معرض نقده لهم أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط، ودون تأويل لها، فقد خرجوا صفحاً عن النظر العقلي الذي أمر به الله في أكثر من آية من آيات القرآن. فحين يلغى الحشوية العقل في تأويل الآيات والتوصل إلى وجود الله تعالى، فمعنى هذا أنهم يستبعدون بذلك الإنسانية، إذا أن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو النطق أو التفكير^(٢٨).

ويرى أستاذنا د. عاطف العراقي أن هذه الدعوة الرافضة للتأويل العقلي لا تتفق مع الجانب الديني. فالشرع يدعونا إلى التأويل والتفكير والتدبر في جنبات الكون. فلا معنى للإعراض عن النظر العقلي الذي أمرنا الله به في أكثر من آية من آيات القرآن. فما أتى به الحشوية من وجوب الجمود على التقليد وإتباع الظاهر ليس إلا من ضعف العقول وقلة البصائر^(٢٩).

وهناك طائفة من مشبهة الحشوية جوزوا رؤية الله في الدنيا وفي الآخرة: يقول الشهرستاني عنهم: "وأما مشبهة الحشوية فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى عن مضر وأحمد الهجيمي، أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض^(٣٠)."

مما سبق كله يتبين لنا أن المشبهة والجسمة، قد ابتعدوا بآرائهم عن روح الإسلام، وأنهم بآرائهم قد ضلوا وأضلوا، وظهروا على مسرح الحياة العقلية الإسلامية وكأنهم من ذوى العقول البدائية التي لا تستطيع الترقى

من المحسوس إلى المعقول، والتي لا تقوى على إدراك معنى التنزيه الذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣١)، وفي قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(٣٢).

الاتجاه الثاني: نفى الصفات:

تيار مضاد للتيار الأول تماماً، ظهر لدى جهم بن صفوان^(٣٣) الذي قتل في (١٢٨هـ)، وقد ذهب إلى أنه لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يفتضي تشبيهاً، فنفي كونه حياً عالماً، وأثبت كونه فاعلاً قادراً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق^(٣٤).

ولقد نفى المعتزلة الصفات، فواصل بن عطاء رأس فرقة المعتزلة قرر نفى صفات الباري تعالى من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، حيث إن الصفات لو شاركت في القدم الذي هو أخص وصف لذاته لشاركت في الإلهية. وإذا كانت المعتزلة تنفي أدنى مماثلة أو مشابهة بين الله والإنسان، فهي تؤكد أننا لا نعلم شيئاً عن ذات الله؛ فكل ما يدور بتصور الإنسان أو وهمه فالله بخلاف ذلك.

ويرى ماكدونالد أن نظرية واصل بن عطاء في نفى الصفات غامضة الأصل^(٣٥). ولكننا نرى - والكلام هنا للدكتور التفتازاني - أن القول بنفي الصفات عند واصل وعند من تقدمه كالجهمية كان رد فعل طبيعي لما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات؛ إذ نهض أصحابه للدفاع عن العقيدة الإسلامية وتجنبها الأخطار المحدثه بها، إلا أنه في دفاعه قد بالغ في الاتجاه المضاد للتشبيه؛ فوقع هو وأصحابه في نفى الصفات أو التعطيل.

وقد تأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بالفلسفة، فأخذوا يؤيدون مقالته في نفى الصفات ببراهين عقلية. فأنتهى بهم الأمر إلى أن قالوا بقول

الفلاسفة في هذا الشأن، وكان أولئك الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود، وأنه واحد من كل وجه.

فإذا كنا مع أبي الهذيل العلاف الذي يصفه الشهرستاني بأنه "شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها"^(٣٦). مجده ذا ثقافة فلسفية واسعة، ونراه وقد عمق فكرة نفى الصفات على أساس فلسفي^(٣٧).

يقول العلاف: "إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانٍ قائمة، بل هي ذاته"^(٣٨).

وقد يبدو من قول العلاف بأنه على خلاف مع غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، أو قادر بقدرة وقدرته ذاته؛ إذ أن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى نفى الصفات، لأنها لو شاركت في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركت في الإلهية.

فكان العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات. ويشير إلى هذا الخلاف الشهرستاني بقوله: والفرق بين قول القائل: "عالم بذاته لا بعلم"، وبين قول القائل: "عالم بعلم وعلمه ذاته". أن الأول نفى الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، وإثبات صفة هي بعينها ذات"^(٣٩).

وقد فطن الأشعري إلى ذلك الخلاف بين العلاف وغيره من المعتزلة، وأن حاصل رأي العلاف هو حاصل رأيهم فقال: وكان أبو الهذيل العلاف إذا قيل له: أتقول إن لله علماً؟ قال: أقول إنه له علماً هو هو، وإنه عالم بعلم هو هو، وكذلك قوله في سائر صفات الذات، فنفي أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه أثبتته، وذلك لأنه لم يثبت إلا الباري فقط"^(٤٠).

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا يعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم ذاته، أن الأول نفى الصفة، والثاني ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة بعينها ذات، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى^(٤١).

وخلاصة القول في رأى العلاف بصد الذات والصفات أنه أثبت صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله، فهذا إثبات علم هو الله، ونفى الجهل عنه، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر، ومعنى أنه قادر أنه حي، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث عنده، وهى العلم والقدرة والحياة بمثابة وجوه أو أحوال للذات الإلهية، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم راجع عنده إلى اختلاف المعلوم والمقدور، وهو ليس اختلافاً حقيقياً. وفى الحقيقة ليس ثمة اختلاف جوهري بين أن يثبت العلاف الصفات على أنها عين الذات وبين أن ينفيها^(٤٢).

ويصف عبد القاهر البغدادي موقفه من الصفات بأنه من فضائحه؛ فقوله بأن علم الله سبحانه وتعالى هو الله، وقدرته هى هو، ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً وقدرة. ولو كان هو علماً وقدرة، لاستحال أن يكون عالماً قادراً؛ لأن العلم لا يكون عالماً، والقدرة لا تكون قادرة، بل ويلزمه أيضاً إذا قال: إن علم الله هو الله، وقدرته هى هو، أن يقول: إن علمه هو قدرته، ولو كان علمه هو قدرته لوجب أن يكون كل معلوم له مقدوراً له. وهذا يوجب أن يكون رأيه مقدوراً له؛ لأن معلوم له وهذا كفر^(٤٣).

وليس هناك أشنع من قول العلاف بفناء مقدرات الله ﷻ حتى لا يكون بعد فناء مقدراته قادراً على شئ^(٤٤)؛ فقدرة الله تعالى تنتهى إلى حال تفنى بمقدوراته فيها، ولا يقدر بعدها على شئ، ولا يملك حينئذ لأحد ضر ولا نفع. وزعم أن أهل الجنة وأهل النار فى تلك الحال يبقون جموداً فى سكون دائم. تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وقد زعم الأسواري وأتباعه من المعتزلة أن الله تعالى إنما يقدر على أن يفعل ما قد علم أن يفعل، فأما ما علم أنه لا يفعله أو أخبر عن نفسه بأن لا يفعله، فإنه لا يقدر على فعله. تعالى الله عن قوله علواً كبيراً.

والنص القرآني يدحض هذا الزعم، ويثبت أن معلومات الله غير متناهية وكذلك قدرته سبحانه وتعالى عما يصفون. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾^(٥٥)، وقوله تعالى: ﴿لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾^(٥٦)، وقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾^(٥٧)، وقوله: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾^(٥٨)، وقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾^(٥٩)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾^(٦٠)، ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخْسِيَ الْمَوْتَى﴾^(٦١)، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^(٦٢).

ومن خلال الشواهد القرآنية السابقة نستدل على عدم تنامي علم الله تعالى وقدرته، فعلم الله الحق غير جائز الزوال، وغير متناهي على عكس ما ادعى العلاف وكذلك قدرته. ولكن الإغراب هنا وصف اللامتناهي بالمتناهي وهذا ما لا يصح عقلاً بل وشرعاً أيضاً، فما يقوله العلاف لا يمكن الإقرار به أو الموافقة عليه.

وهناك معتزلي آخر له مكانته في علم الكلام، وفي مدرسة المعتزلة هو إبراهيم بن سيار النظام (ت ٢٢١هـ أو ١٣٢هـ)^(٦٣)، وهو أيضاً لم يجد عن الاتجاه العام للمعتزلة في نفى الصفات. يقول الأشعري مبيناً رأى النظام في نفى الصفات ما نصه: "إن الله لم يزل عالماً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه، لا يعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله في سائر صفات الذات"^(٦٤).

ويرى النظام أن إثبات صفة لله هو إثبات ذاته، ونفى ضد هذه الصفة عنه. وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفي عن الله وجوه النقص، فعنده أن

معنى عالم ليس معنى قادر، ولا معنى عالم معنى حي، وذلك خلافاً لما ارتآه العلاف.

فإثبات أى صفة لله هو فى الحقيقة على سبيل التوسع، إذ هو لو حققت الأمر إثبات ذاته. فالعلم والقدرة توسعاً. وحقيقة الأمر أنك تثبته عالماً قادراً، ولكنه كان لا يقول: له حياة وسمع وبصر، والسبب فى ذلك أن الله سبحانه أطلق صفة العلم على ذاته فى قوله تعالى: "أنزله بعلم"، كما أطلق القوة، فقال: "أشد منهم قوة" ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر^(٥٥).

وهذا مردود عليه بالشواهد القرآنية الكثيرة التى نكتفى بذكر بعضها قال تعالى: ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٥٦)، ﴿وَمَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٥٧)، ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمْ إِنْ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٥٨).

أضف إلى ذلك إنكارهم للصفات الخيرية الواردة فى القرآنية مثل صفة الاستواء على العرش، والجمع يوم القيامة، والرؤية، وتأولوا الآيات الواردة فى هذه الصفات على معنى النفى ظناً منهم أن هذه الصفات تؤدى إلى الجسمية، والله تعالى يجب أن يُنزه عنها. ولو أنصف المعتزلة لعلموا أن الذات الإلهية ليست كذواتنا، وكذلك الصفات الإلهية ليست كصفاتنا، فإذا كانت الرؤية أو الجمع تستلزمان الجسمية فى العالم الحسى، فإنها لا تستلزم ذلك بالنسبة لله تعالى لاختلاف العالمين.

وإذا كنا لا ندرك حقيقة الذات الإلهية، فإن ذلك يعنى بالضرورة أننا لا ندرك حقيقة صفاته من الجمع والاستواء، وإنما يجب الإيمان بوجود هذه الصفات فقط ولا يجوز أن ننكرها بحجة أنها تستلزم الجسمية أو المشابهة لأن هذه الحجة تصدق على عالم الشهادة فقط دون عالم الغيب.

لقد استسلم المعتزلة في موقفهم هذا إلى منطق مضطرب في تصور الحقائق الغيبية وكشفها، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشري أمامها إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بدعاً في ذلك؛ فالاشاعرة الذين نهضوا لرد آرائهم سرعان ما تحولوا إلى مقالتهم في نفى الصفات الخيرية وتأولوها على رأيهم، ويرجع السبب في نفى هذه الصفات إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله، وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً.

والحقيقة أن كلاً من المعتزلة والاشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم في النفي والإثبات إلا تحقيق معنى الكمال الذي تصوره في حق الله تعالى، إلا أنهم جميعاً قد أخطأوا في تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه؛ إذ كان عليهم أن يفرقوا بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلهية وحقيقة الإنسان؛ أي بين ما ينبغي تصوره في حق الله وبين ما في حق الإنسان، وبالتالي فلا ينبغي لنا أن نتخذ المقياس الذي نقيس به صفات الكمال في عالم الشهادة ونطبقها على عالم الغيب لاختلاف العالمين.

نقطة أخيرة وهي إذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال فما علينا في ذلك إلا تقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها؛ فالعقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سموً وكمالاً ورفعة، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى في ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها؟ ثم هل المعتزلة كانوا في ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟ ثم هل هم أعلم بوسائل تنزيه ذاته منه بذاته؟ أليس في مقالة النفي تجهماً في حق الله تعالى وتجهيلاً لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفي؟

وقد وافقت المعتزلة في الصفات، الإثنى عشرية من الشيعة^(٥٩)؛ فالله تعالى واحد أحد ليس كمثله شيء، قديم لم يزل ولا يزال، وهو الأول والآخر،

عليم، حكيم، عادل، حي، قادر، غني، سميع، بصير. ولا يوصف بما توصف به المخلوقات. فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهرأ ولا عرضأ، وليس له ثقل أو خفة، ولا حركة ولا سكون. ولا مكان ولا زمان، ولا يشار إليه. كما لا ند له ولا شبه، ولا ضد ولا صاحبة له ولا ولد، ولا شريك، ولم يكن له كفوأ أحد، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار^(٦٠).

ويميل الإثنا عشرية إلى تكفير من يدين التشبيه. يقول السيد محمد رضا المظفر: "ومن قال بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجهأ ويدأ وعينأ، أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا، أو أنه يظهر إلى أهل الجنة كالقمر (أو نحو ذلك) فإنه بمنزلة الكافر به جامل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلنا مردود إلينا. وما أجله من تعبير حكيم أو ما أبعد من مرمى علمي دقيق. وكذلك يلحق بالكفر من قال: "إنه يتراءى لخلق يوم القيامة، وإن نفى عنه التشبيه بالجسم لقلقه في اللسان، فإن أمثال هؤلاء المدعين جمدوا على ظواهر الألفاظ في القرآن الكريم أو الحديث، وأنكروا عقولهم وتركوها وراء ظهورهم. فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل، وقواعد الاستعارة والمجاز"^(٦١).

ويعتقد الإثنا عشرية بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيدة في الذات، ونعتقد بأنه واحد في ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب توحيدة في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته.

ويفرق السيد محمد رضا المظفر بين ما يسمى بالصفات الثبوتية الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات (الجمال والكمال)، كالعالم والقدرة والغنى والإرادة والحياة - وهي كلها عين ذاته وليست صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلا وجود الذات؛ فقدترته من حيث الوجود حياته، وحياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حي وحي من حيث هو قادر لا إثنينية في صفاته ووجودها، وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية.

أما إذا قال قائل بأن تلك الصفات مختلفة في معانيها ومفاهيمها، يرد عليه السيد محمد رضا المظفر بقوله: "نعم هي مختلفة في معانيها ومفاهيمها، لا في حقائقها ووجوداتها، لأنه لو كانت مختلفة في الوجود وهي بحسب الفرض قديمة وواجبة كالذات، للزم تعدد واجب الوجود ولا انثلمت الوحدة الحقيقية، وهذا يناقض عقيدة التوحيد^(٦٢)."

والصفات الثبوتية الإضافية، كالخالقية، والرازقية، والتقديم، والعلية فهي ترجع في حقيقتها إلى صفة واحدة وهي القيومية لمخلوقاته وهي صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات^(٦٣).

وهناك الصفات السلبية التي تسمى بصفات الجلال؛ فهي ترجع جميعاً إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه، فإن سلب الإمكان لازمه بل معناه سلب الجسمية، والصورة، والحركة، والسكون، والثقل، والخفة، وما إلى ذلك، بل سلب كل نقص. ثم إن مرجع سلب الإمكان في الحقيقة إلى وجوب الوجود، ووجوب الوجود من الصفات الثبوتية الكمالية، فترجع الصفات الجلالية (السلبية) آخر الأمر إلى الصفات الكمالية (الثبوتية)، والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر في ذاته المقدسة، ولا تركيب في حقيقة الواحد الصمد.

وينتقد السيد محمد رضا المظفر قول القائل بإمكانية إرجاع الصفات الثبوتية إلى الصفات السلبية بقوله: "فتخيل أن الصفات الثبوتية ترجع إلى السلب ليطمئن إلى القول بوحدة الذات وعدم تكثرها، فوقع بما هو أسوأ؛ إذ جعل الذات التي هي عين الوجود ومحض الوجود والفاصلة لكل نقص وجهة إمكان جعلها عين العدم ومحض السلب، أعاذنا الله من شطحات الأوهام وزلات الأقلام"^(٦٤).

أما القول بأن الصفات الثبوتية زائدة على الذات، فالقائل بذلك قائل بتعدد القدماء ووجود الشركاء لواجب الوجود، بل قال بتركيبه تعالى عن ذلك. وليس أدل على ذلك من قول أمير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام: "وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله" (٦٥).

ومن فرق الشيعة التي بالغت في نفى الصفات، فرقة الإسماعيلية، وحجتها أن الإثبات الحقيقي للصفات يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الصفة التي أطلقناها عليه، وهذا تشبيه؛ فالبارئ لا يقال فيه إنه موجود ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز. أي لا يحكم الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق؛ بل هو إله المتقابلين، وخالق المتخاصمين، والحاكم بين المتضادين (٦٦).

والإسماعيلية لا يعتبرون هذا تعطيلاً؛ إذ التعطيل الصريح إنما يكون بأن يتوجه صرف النقي "لا" نحو الهوية قصداً كأن يقال: "لا هو - ولا إله"، وليس هذا ما نقول به. وقد روى الإسماعيلية عن الإمام محمد الباقر قوله: "لما وهب (الله) العلم للعالمين قيل هو عالم، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر، فهو عالم قادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة"، ولهذا قيل عنهم: "إنهم نفاة الصفات حقيقة، ومعطلة الذات عن جميع الصفات" (٦٧).

وتقوم فلسفة الإسماعيلية الإلهية على أساس أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الإلهية، وليس لهذه الذات صفات، وإنما تنصب الصفات على العقل الأول الذي أبدعه الله، وفي وسعنا أن نعرف العقل المبتدع لا البارئ المبتدع (٦٨)، وعن العقل صورت النفس الكلية، وعن

هذه صدرت المادة، وعن اتحاد العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبائع^(٦٩).

والإسماعيلية بهذا أشد تعطيلاً من المعتزلة، وإن حاولوا أن يدفعوا الشبهة عن أنفسهم^(٧٠).

الاتجاه الثالث: إثبات الصفات:

أصحاب هذا الاتجاه جماعة كثيرة من أهل السلف أثبتوا لله تعالى صفات أزلية ونعوت أبدية كالعلم، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، لا يفرقون بين صفات الذات أو صفات الفعل، بل يسوقون الكلام في الصفات سوقاً واحداً.

لقب أصحاب هذا الاتجاه باسم "الصفاتية" تمييزاً لهم عن المعتزلة "المعطلة"؛ فهم أثبتوا الصفات كما جاءت في الشرع. يقول الأشعري في الإبانة^(٧١) "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا ﷺ وسنة نبينا ﷺ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ولحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به الإمام أحمد بن حنبل نصر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل ماثوته قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون... وجملة قولنا: "إننا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه"، كما قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٧٢)، وأن له وجهاً، كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٧٣)، وأن له يدين بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾^(٧٤)، وأن له عيناً بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(٧٥)، وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالاً، وإن الله علماً كما قال: ﴿أَنْزَلَهُ يَعْلَمُهُ﴾^(٧٦)، ونثبت لله سمعاً وبصراً، ولا ننفي ذلك ما نفتته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن الله قوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾^(٧٧)، والأشعري لم يفرق في هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها، بل أثبتها جميعاً كما ورد بذلك القرآن. بل نص أيضاً أنه يقول بما كان يقول به أحمد بن حنبل^(٧٨).

وفي رسالة الأشعري إلى أهل الثغر نجده يرد تأويلات المعتزلة "فليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر، لأنه عَلَيْكَ لم يزل مستولياً على كل شيء، وأن يده غير نعمته وقدرته، وأن علمه غيره. وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً... لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها في الحقيقة. وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً، ألا ترى أن وصف الله عَلَيْكَ للجدار بأنه يريد أن ينقض لما لم يكن له إرادة في الحقيقة كان مجازاً؛ وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها، كان وصفه بها تلبساً أو كذباً"^(٧٩).

هذا هو منهج الأشعري في إثبات الصفات في "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر"؛ فهو يثبت الصفات على طريقة السلف المحدثين، فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها، ولا يرد حديثاً لأن ظاهره، يخالف ما يراه العقل؛ بل كان مذهبه في ذلك هو ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل وما نطق به الكتاب والسنة.

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعري في "اللمع"^(٨٠) قد سلك منهجاً في الصفات يخالف منهجه السابق، وذلك لأنه لجأ في "اللمع" إلى طريقة عقلية تبدو معقدة في الاستدلال على أمور العقائد، كما يبدو فيها من منهج المعتزلة في الصفات، أما في "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر" فلم يحاول أن يستدل فيهما على صفة ما بدليل عقلي أو منطقي، بل أثبت هذه الصفات لأن الله ارتضاها لنفسه ووصف نفسه بها. وهنا يبدو قريباً من مذهب أهل التشبيه.

فالأشعري قد وقف موقفاً متوسطاً بين طرفين هما المعتزلة والمشبهة. وفي ذلك يقول المقرئ: وحقيقة مذهب الأشعري - رحمه الله - أن سلك طريقاً بين النفي الذي هو مذهب أهل الاعتزال، وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم^(٨١).

وذلك يدعونا إلى القول بأن الأشعرى قد مر بمرحلتين في موقفه من الصفات تختلف طبيعة أحدهما عن الأخرى، وبالتالي فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه في الصفات. فهو في "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر" سلفى حنبلى يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفاً لهم كل المخالفة. وفي "اللمع" يبدو معتزلياً في منهجه في الصفات معرضاً عن طريقة السلف ومنهجهم.

فالأشعرى بحث في "اللمع" بحثاً عقلياً، فنفى التشبيه، أى مشابهة الله للمخلوقات، واستدل على ذلك ببراهن عقلية. يقول: "لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات، قيل: (إنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها. ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات، أو من بعضها. فإن أشبهها من جميع الجهات، كان محدثاً مثلها في جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها. ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً، وقد قل الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٨٣)، وقد تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(٨٤).

ثم رد الأشعرى على منكرى الصفات، وفي ذلك يحكى عنه الشهرستاني: "والزم (الأشعرى) منكرى الصفات إثباتاً لا محيص لهم عنه، وهو: إنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالماً قادراً. فلا يخلو، إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً، أو زائداً: فإن كان واحداً فيجب أن يعلم (الله) بقادريته، ويقدر بعاليته، ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً، وليس الأمر كذلك؛ فعلم أن الاعتبارين مختلفان. فلا يخلو: إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ، أو إلى الحال أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين، ولو قدر عدم الألفاظ رأساً، ما ارتاب العقل فيما تصوره وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وذلك محال. فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات"^(٨٤).

فالصفات لدى الأشعرى صفات قديمة قائمة بذات الله. وقد أثبت الأشعرى لله سبع صفات أزلية لازمة لذات الله: فالبارى تعالى عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحى بحياة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصير.. وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غيره، أو بعبارات أخرى ليست هي عين الذات، ولا هي غير الذات.

وقد اعترض خصوم الأشعرى ومن تابعهم على قوله بوجودية وأزلية الصفات - أي بصفات قائمة بالذات وتمييزة عن بعضها حتى تكون كل صفة علة وجودية لأثارها الوجودية الخاصة بها - إذ ذلك يؤدي إلى القول بتعدد القدماء مما ينافي الوحلة الواجبة لله تعالى.

ويرد الأشعرى على هذا الاعتراض بالتأكيد على القول بأن الموجود ذات وصفات لا ذوات متعددة، وهذا لا ينافي وحلة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر، أو بعبارة أخرى ذات أخرى تشاركه في هذا الوجود والصفة وإن غايرت الموصوف وجوداً ومفهوماً لا يصح القول بأنها ذات أخرى منفصلة عن الذات التي تقوم بها، وعلى هذا إذا قلنا إن هذه الصفات ليست عين الذات، فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها، وإذا قلنا إنها غير الذات، فلئما نعى بذلك أنها ليست ذواتاً منفصلة عنها حتى تؤدي إلى نفي الوحلة عن الله جل وعلا. فقول الأشعرى بأنها ليست عينه ولا غيره ليس جمعاً بين النقيضين.

ولكن هذا الوجود المدعى للصفات يؤدي إلى كونها ذوات متمييزة في نفسها ومخالفة للذات أيضاً مما يؤدي إلى منافاة الوحلة قطعاً، وذلك لأن هذه الصفات الوجودية إذا كان وجودها بالذات - أعنى ذات الله جل وعلا - فهي ممكنة فقط إن وجدت أزلاً على طريق العلية، وهي حادثة إن وجدت بعد ذلك على طريق الخلق اختياراً، والله ليس بمحل للممكن الصادر أزلاً عنه،

لأن ذلك الممكن حادث في ذاته، والله لا تقوم به الحوادث، كما أنه ليس بمحل للحوادث ذاتاً وزماناً على فرض أنها لم توجد أزلاً. ومن ناحية أخرى فكيف يخلق الله قدرته مثلاً على طريق العلية أو الحدوث وهو قبل اتصافه بها ليس قادراً؟^(٨٥)

وإن فليس من الممكن إذا كانت موجودة أن يكون وجودها من الله سبحانه، بل يجب أن يكون وجودها من ذاتها فتكون ذاتها مستقلة في إيجادها، فلا تكون صفة بل ذاتاً، وهي كثيرة فتتعدد الذوات القديمة مما يتنافى مع الوحدة وهذا محال.

والحقيقة إن هذه الصفات واجبة مع الذات، أو بعبارة أخرى لا بد من الإيمان بخالق له صفاته أولاً فلخالق وصفاته قد وجد شيئاً واحداً أزلاً، فلا يصح بعد ذلك الفصل بينهما تفكيراً حتى يقال هل هي موجودة بالذات أم بذاته، لأنها موجودة بوجود الذات ومع الذات أزلاً. ولا يصح القول مثلاً بأن الله قبل إيجاده للقدرة لم يكن قادراً، فكيف أوجدها لأن الله وقدرته قد وجداً معاً أزلاً على أنهما كائن واحد لا بد من الإيمان به بما يشتمل عليه من صفات قد وجد بها أزلاً لتفسير كيفية وجود هذا العالم، وعلى ذلك فالقول بوجودية الصفات لا يستلزم حدوثها أو كونها ذوات قائمة بنفسها^(٨٦) كما أن هذا القول لا يؤدي إلى كون الله جل وعلا مركب، والتركيب علامة الحدوث لما يشتمل عليه من احتياج المركب إلى أجزائه؛ إذ من المعروف أن التركيب حكم مادي يتعلق بالأشياء المادية على معنى أننا لمحكم جزماً بأنه إذا انضم جزء مادي إلى جزء مادي كان المجموع مركباً. وذلك مجرد عن المادة؛ أي أن أحكام المادة لا تجري عليه، وإذن فلا يلزم من القول بالصفات التركيب في ذاته لأن التركيب أمر مادي يتعلق بأشياء مادية، والله يخالف المادة والمادي في جميع الصفات^(٨٧).

فالقول بتعدد الإلهية أو الجسمية والتركيب كاعتراض على قول الأشعري بوجودية الصفات وأزليتها قول ليس بلازم، خاصة وأن الأشعرية

يستندون في إثباتهم للصفات إلى النقل. فيقول سعد الدين التفتازاني: "ثبت تعالى أنه: عالم قادر حي إلى غير ذلك.

ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما^(٨٨).

ويرى د. التفتازاني أن إثبات الأشعرية للصفات كصفات مستقلة لا يترتب عليه بالضرورة القول بأن كل واحد منها قائم بنفسه، كأقانيم النصارى: الوجود الحياة والعلم كما ذهب إليه ابن رشد، ويستشهد على ذلك بشرح التفتازاني قائلاً: صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا غير الذات ولا تكثر القدماء والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي: الوجود والعلم والحياة. وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغايرة،.. فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات. وأما الصفات في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له، غير منفصل عنه؛ فليس كل قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة. لكن ينبغي أن يقال: الله قديم بصفاته ولا يطلق القوم بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية"^(٨٩).

كما أن الأشعرية لم يذهبوا إلى القول بما ينسبه إليهم ابن رشد من أنهم أوجبوا أن يكون الله جوهرًا أو عرضًا، لأن الجوهر هو القائم بذاته، والعرض هو القائم بغيره وللمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة^(٩٠)، والدليل على ذلك ما ذكره التفتازاني أيضاً قائلاً: "صرح مشايخنا رحمهم الله... أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض، ولا مستحيل البقاء، وأن

الله تعالى عالم، وله علم أزلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري، ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات^(٩١).

ومن الذين وجهوا تقديمهم للأشعرية أيضاً في مذهبهم في الذات والصفات الشيخ تقي الدين بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وقد كان ابن تيمية فقيهاً حنبلياً، بلغ في عصره منزلة عالية في العلوم الشرعية، وأخذ على عاتقه مهمة الرجوع بالدين إلى صورته السلفية الأولى. فأخذ يهاجم الفلاسفة وغلاة الصوفية المتفلسفين، والأشعرية والمعتزلة والشيعة وغيرهم من فرق المتكلمين. ويدعو إلى الاقتداء بسلف الأمة الذين أخذوا العلم من معادن النبوة.

ولكن ابن تيمية قد اشتد مجومه على الأشاعرة، حين سمع مقالاتهم عن أنفسهم بأنهم أهل السنة والجماعة وحماة، ثم رأى موقفهم من النصوص التي نصبوا أنفسهم للدفاع عنها؛ فوجدتهم أكثر جناية على النصوص من غيرهم، لأنهم فتحوا أبواب التأويل لمن كان له أغراض دفينه ضد الإسلام، وساعدوهم على تحريف كتاب الله، فلا للإسلام نصروا ولا لعدوه كسروا^(٩٢).

وكان ابن تيمية من مثبتى الصفات على طريقة السلف المتقدمين الذين كانوا يثبتون الصفات على اختلافها بلا كيف. يقول في كتابه "منهاج السنة": فالواجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفتته النصوص من الألفاظ والمعاني^(٩٣).

فدعوة ابن تيمية كانت دائماً هي الرجوع إلى عقيلة السلف في الذات والصفات. يقول ابن تيمية: "القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، وبما وصفه به السابقون

الأولون، لا يتجاوز به القرآن والحديث. ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكليف ولا تمثيل؛ فالله هو العلى الأعلى، هو فوق كل شئ، وهو عال على كل شئ، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء، والله صفات العلم والقدرة والبصر، ولكن هذه الصفات لا تلحقها الأغراض التى تلحق صفات المخلوقين كالعلم الإنسانى، والقدرة الإنسانية^(٩٤).

فابن تيمية ينفى مماثلة الله للمخلوقات؛ فيرى أن: "الصفات كالذات فى هذا المذهب (أهل السلف). فكما أن ذات الله ثابتة الحقيقة، وقد أجمعت فرق المسلمين على هذا، وثابتة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين... وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذى ينبغى لك، وإذا كانت الروح الإنسانية لم تصل إليها بعد، وأمست النصوص عن بيان كيفيتها، ولم يصل العقل إلى كيفيتها، أفلا نتوقف عن التوصل إلى الحقيقة الباطنية للكيفية الإلهية وما يستلزمها من صفات قديمة"^(٩٥).

ويستدل ابن تيمية من القرآن على ثبوت صفات الكمال لله تعالى، وعلى تنزهه عن كل صفات النقص مبتعداً بالطبع عما سلكه المتكلمون والفلاسفة فى هذه العقائد. ونذكر من باب التمثيل هذه الآيات^(٩٦) قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(٩٧) فبين الله هنا الخلق صفة كمال، وأن الذى يخلق أفضل من الذى لا يخلق، وأن من عتد هذا بهذا فقد ظلم. وقال تعالى فى قول سيدنا إبراهيم عليه السلام لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾^(٩٨)، فدل على أن السميع والبصير والغنى أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك، ومثل هذا فى القرآن متعدد وكثير.

ولكن لنا أن نتساءل: ما حقيقة أو كيفية استواء الله تعالى على العرش، وكيف يكون فى السماء وتعرج إليه الأشياء وتنزل من عنده؟ وذلك ما يشعر بالتجسيم أو التشبيه على الأقل، فهل يجب تأويل هذه الآيات

والأحاديث على أى نحو من الحياء التأويل، أى بما يدل على أن المراد بالعلو فيها علوه تعالى فى المكانة مثلاً؟

ويبدو أن مسألة "الاستواء" بدأت سلفية على يد شيخ المذهب وأئمة أصحابه، ثم انتهت اعتزالية عقلية على يد المتأخرين ، وكان محمد بن الحسن فورك (ت ٤٠٦هـ) هو أول أشعري عرف عنه نفى الجهة وتأويل الاستواء على العرش، ومنذ ذلك الحين اتجه الأشعرية إلى نفى الجهة والمكانية، وأولوا الاستواء على العرش بالاستيلاء والقهر. وسلكوا فى ذلك طريقة المعتزلة^(٩٩).

أما ابن تيمية فيذكر أن "هذا التأويل المجازى لا يمكن القول به، فإنه معلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز، فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على إرادة المعنى المجازى. فإذا كان الرسول المبلغ المبين الذى بين للناس ما نزل إليهم يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذى لم يرد، لاسيما إذا كان باطلاً لا يجوز اعتقاده فى الله".

يريد الشيخ الإمام بذلك أن يقول بأنه ليس فى هذه الآيات والأحاديث وأمثالها قرينة تصرفها عن ظواهرها وترشدنا إلى وجوب تأويلها مجازياً.

وإذن، يكون الواجب أن نؤمن - كما قال فى العقيلة الواسطية - بما وصف الله نفسه فى كتابه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، مع الإيمان بأنه تعالى ليس كمثله شئ كما جاء فى الكتاب الكريم، وهذا هو ما ذهب إليه رجال السلف الصالح، وفى ذلك يقول بعضهم: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة"^(١٠٠).

الهوامش

- (١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٢، ص ١٢١.
- (٢) الصفة الذاتية هي ما يوصف بها بضدها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها. والصفة الفعلية هي ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها. الجرجاني: التعريفات باب الصاد ص ٧٦.
- (٣) المقرئ، الخطط، ج٤، ص ١٨١.
- (٤) التفتازاني، علم الكلام، ص ١٠٢.
- (٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢١٦ - ٢١٧.
- (٦) التفتازاني، علم الكلام، ص ٩٩.
- (٧) البغدادي، الفرق بين الفرق، ١٣٨.
- (٨) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨.
- (٩) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٣٨.
- (١٠) الشهرستاني: الملل والنحل بهامش الفصل ج١، ص ١١.
- (١١) التفتازاني، علم الكلام، ص ١٠٤.
- (١٢) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ١٥.
- (١٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٣٨.
- (١٤) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨.
- (١٥) ذكرت هذه الفرقة في كتاب "الفرق بين الفرق" والتبصير باسم البيانية أتباع بيان بين سمعان التميمي. الرازي، ص ٨٨، ٨٩.
- (١٦) سورة الرحمن، آية ٢٥، ٢٦.
- (١٧) سورة القصص، آية ٨٨.
- (١٨) سورة آل عمران، آية ١٣٨.
- (١٩) لمزيد من التفاصيل: انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٤ وما بعدها.
- (٢٠) نفس المصدر السابق، ص ١٣٩، وانظر أيضاً الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٩٧ - ٩٨.

- (٢١) الحشوية نسبة إلى "الحشو" في الإصلاح، وأنه عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته. الجرجاني: التعريفات باب الحاء، ص ٥٣.
- (٢٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٣٤ - ١٣٥.
- (٢٣) الشورى، آية ٤٣.
- (٢٤) حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ٧٦.
- (٢٥) النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج ١، ٦٠٢ - ٦٠٣.
- (٢٦) نفس المصدر السابق، ص ٦١٢ - ٦١٣.
- (٢٧) زعيمها محمد بن كرام، له في خراسان أتباع يزيدون على عشرين ألفاً، أفضل خلقاً كثيراً في سجستان وغيرها (توفي ٢٥٥هـ) - دعا أتباعه إلى تحسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلقى عرشه. والكرامية ثلاثة أصناف: حقائقية وطرائقية وإسحاقية. وهذه الفرق الثلاث لا يكفر بعضها بعضاً وأن أكفرها سائر الفرق. فلهذا عللناها فرقة واحدة. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٣٠ وما بعدها.
- (٢٨) عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٢٤٩.
- (٢٩) نفس المصدر السابق، ٢٥٠ - ٢٥١.
- (٣٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ١٠٥.
- (٣١) سورة الشورى، آية ١١.
- (٣٢) سورة الصافات، آية ١٨٠.
- (٣٣) يذهب بعض المؤرخين إلى أول من قال بنقى الصفات أو التعطيل هو الجعد بن درهم. (التفتازاني: علم الكلام، ص ١١٢).
- (٣٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ٨٦.
- (35) Macdonald: Muslim Theology, P. 137.
- (٣٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.
- (٣٧) التفتازاني، علم الكلام، ص ١٤٤. وانظر أيضاً حسن الشافعي: المدخل، ص ١٠١.
- (٣٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٤٩ - ٥٠.

- (٣٩) نفس المصدر السابق، ج١، ص ٥٠.
- (٤٠) الأشعري، مقالات الأشعري، ص ٤٨٦.
- (٤١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٥٠.
- (٤٢) التفتازاني: علم الكلام، ص ١١٦ - ١١٧.
- (٤٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٧٦.
- (٤٤) نفس المصدر السابق، ٧٣ - ٧٤.
- (٤٥) سورة لقمان، آية ٣٤.
- (٤٦) سورة البقرة، آية ٢٥٥.
- (٤٧) سورة الأنعام، آية ٧٣.
- (٤٨) سورة البقرة، آية ٣٢.
- (٤٩) سورة الجن، آية ٢٦.
- (٥٠) سورة النحل، آية ٩٠.
- (٥١) سورة القيامة، آية ٤٠.
- (٥٢) سورة يس، آية ٨١.
- (٥٣) ابن أخت ابن الهذيل العلاف ومنه أخذ الاعتزال، قرأ كثيراً عن كتب الفلاسفة الطبيعية، والإلهية، سُمي بالنظام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، خالط قوماً من الثنية في شبابه، وعاشر ملحلة الفلاسفة، وأعجب بقول البراهمة في النبوات. وقال الكثيرون من المعتزلة بكفره منهم أبو الهذيل، والإسكافي، وجعفر بن حرب، وكفره من أهل السنة أبو الحسن الأشعري والقلائس، وغيرهم. (أنظر البغدادي: ص ٧٩ وما بعدها، والرازي: ص ٢٣ وما بعدها).
- (٥٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ١٦٦.
- (٥٥) التفتازاني: علم الكلام، ص ١١٨.
- (٥٦) سورة الإسراء، آية ١.
- (٥٧) سورة لقمان، آية ٢٨.
- (٥٨) سورة المجادلة، آية ١.

- (٥٩) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج٢، ص ٦٣.
- (٦٠) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٣٦.
- (٦١) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٣٦ - ٣٧.
- (٦٢) نفس المصدر السابق، ص ٣٩.
- (٦٣) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.
- (٦٤) محمد رضا المظهر، عقائد الإمامية، ص ٤٠.
- (٦٥) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.
- (٦٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ١٩٢ - ١٩٣.
- (٦٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ١٩٣.
- (٦٨) الكرمانى، راحة العقل، القاهرة ١٩٥٢، ص ٤٦ - ٥٢.
- (٦٩) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج٢، ص ٦٦.
- (٧٠) الكرمانى، راحة العقل، ص ٤٦.
- (٧١) الأشعرى: الإبانة، طبعة المنبرية ١٩٢٩م، ص ٨، ١٠.
- (٧٢) سورة طه، آية ٥.
- (٧٣) سورة القمر، آية ١٤.
- (٧٤) سورة ص، آية ٧٥.
- (٧٥) سورة القمر، آية ١٤.
- (٧٦) سورة النساء، آية ١٦٦.
- (٧٧) سورة فصلت، آية ١٥.
- (٧٨) الأشعرى: رسالة أهل الثغر، تحقيق د. محمد السيد الجليلند، ص ٤٦ - ٤٧. والإمام أحمد بن حنبل واحد من علماء السلف الملتزمين بموقف الكتاب والسنة في العقيلة، ولم يكن عدواً للعقل ولا حشويّاً. اتخذ موقفاً وسطاً جمع فيه مزايا كل منها، أعنى الميل إلى الاحتكام إلى النص في النهاية أو الصدور عنه في البداية دون إهمال لدور العقل. (حسن محمود الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام) ص ٧٩ وما بعدها.

- (٧٩) الأشعري: رسالة أهل الثغر، تحقيق د. محمد السيد الجليند، ص ٤٦.
- (٨٠) نشره، د. حمودة غرابية، ١٩٥٥م.
- (٨١) المقرئزي، الخطط، ج ٤، ١٨٤.
- (٨٢) سورة الشورى، آية ١١.
- (٨٣) سورة الصمدية، آية ٤.
- (٨٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٩٤ - ٩٥.
- (٨٥) حمودة غرابية، الأشعري، ص ١٥٣.
- (٨٦) نفس المصدر السابق، ص ١٥٤.
- (٨٧) نفس المصدر السابق، ص ١٥٥.
- (٨٨) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد ...، ص ٧٥ - ٧٦.
- (٨٩) نفس المصدر السابق، ص ٧٧ - ٧٨.
- (٩٠) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٦٦.
- (٩١) التفتازاني: علم الكلام، ص ١٣٦.
- (٩٢) انظر محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية: موقفه من قضية التأويل، ص ٢٧٢، ٢٧٣.
- (٩٣) التفتازاني: علم الكلام، ص ١٣٣.
- (٩٤) النشار: الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٤٩ - ١٥٠.
- (٩٥) ابن تيمية: العقيلة الحموية.
- (٩٦) راجع رسالة "تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال" في مواضع مختلفة.
- (٩٧) سورة النحل، آية ١٧.
- (٩٨) سورة مريم، آية ٤٢.
- (٩٩) صبرى المتولى: منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم، عالم الكتب، القاهرة سنة ١٩٨١.
- (١٠٠) محمد يوسف موسى: ابن تيمية، أعلام العرب، رقم (٥)، القاهرة ١٩٦٢.

يقع هذا الكتاب فى ٢٧٦ صفحة، وقد هدف مؤلفه الدكتور "أحمد محمود صبحى"، إلى بيان ما ينبغى أن يكون عليه فكر المسلم الذى يؤمن بالإسلام عقيدة وشرعية لصالح أمور الدين والدنيا من منظور تجديدى. وأشار إلى أن المقالات الواردة بالكتاب كُتبت فى أزمنة على مدى ثلاثين عاماً، ونُشرت فى مجلات متفرقة، وهى متعلقة بمجالات متنوعة بين الفلسفة الإسلامية بفروعها الثلاثة: علم الكلام، وفلسفة الإسلام، والتصوف، وبين فلسفة التاريخ، فضلاً عن شخصيات تدرج تحت علم تاريخ العلوم عند العرب.

كتاب " وحملها الإنسان " مقالات فلسفية (رؤية تحليلية)

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد على الجندي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم - جامعة المنيا

والمصفح للكتاب يجد أنه مقسم إلى بابين رئيسين:
الباب الأول: فى الفلسفة الإسلامية، وهو مقسم إلى ثلاثة فصول:

الأول فى علم الكلام: عالج فيه أربع قضايا (فى أربعة مقالات) رئيسة، الأولى بعنوان بين الإنسان والحرية، وفيها استعرض تطور مفهوم الإنسان فى الفلسفات القديمة وخاصة اليونانية عند أرسطو، ثم عند المتكلمين، وخاصة المعتزلة أصحاب نزعة حرية الفرد؛ حيث أبان عن

أن تعريفهم للإنسان وفهمهم للحرية مشتق من الآية الكريمة المتعلقة بحمل الإنسان للأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (سورة الأحزاب: الآية: ١٢٧).

وقد اصطلح المفسرون على أن المقصود بالأمانة ما كُلف به الإنسان من تكاليف شرعية والتزامات خلقية، وتشير الآية إلى موجودات أخرى كالسماوات، والأرض، والجبال أو ما فيها من ملائكة، وجن، فأبت جميعاً أن تحمل الأمانة إباء إشفاق لا إباء عصيان؛ لقد أبت أن تخوض التجربة القاسية، وأن تحمل التكاليف الشرعية والخلقية في مقابل الحرية، وما يلزم عنها من طاعة أو عصيان لتُحاسب على ذلك، وتستوفي جزاءها ثواباً أو عقاباً.

والمخلوقات في الكون على درجات أربع:

- ١ - موجودات تفعل الخير وتعبد الله طبعاً وهي الملائكة.
- ٢ - وكائنات تفعل الشر طبعاً وهي الشياطين.
- ٣ - وكائنات أو مخلوقات تفعل الخير أو الشر كرهاً وطبعاً وهي الحيوانات، تفعل الخير طبعاً كوفاء الكلب، أو تفعله كرهاً كافتراس الحيوانات الكاسرة للتغذى.
- ٤ - وكائنات أو مخلوقات إما أن تفعل الخير كرهاً، وإما أن تفعل الشر كرهاً وهي الجن، ﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدْدًا﴾ (سورة الجن: الآية ١١).
- ٥ - وثمة موجود واحد اختار لنفسه طريق الحرية ليختار بين الخير والشر، والعبادة أو المعصية وهو الإنسان.

يقول الله تعالى ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (سورة البلد: الآية ١٠). ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (سورة الإنسان: الآية ٣). وكان الإنسان باختياره هذا ظالماً لنفسه جهولاً حيث أخفق الكثيرون في التجربة أو الامتحان.

ويخلص " المؤلف " من ذلك إلى أن الحرية مقترنة بطبيعة الإنسان باعتباره كائناً مكلفاً، ولا مجال إطلاقاً لتصوير المجبرة وأشياعهم ممن أقاموا تعارضاً بين حرية الإنسان وبين المشيئة الإلهية؛ لأن الحرية هي ما شاءها الله للإنسان ما دام الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يعبد الله أو يعصيه عن إرادة حرة.

والحرية ليست مترتبة على التكليف أو حمل الأمانة فحسب، بل هي مقترنة بالطبيعة الثنائية للإنسان في تركيبه من أصلين متعارضين؛ فطبيعة سفلية من تراب، أو طين، أو حما مسنون، وأخرى علوية إلهية أمر الله ملائكته السجود لها: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (سورة الحجر: الآية ٢٩).

الحرية إذن ملازمة للإنسان لازمة عن ثنائية ماهيته، وعن حمل الأمانة. أما القضية الثانية فجاءت بعنوان: "الحكمة الإلهية في الاختلاف، وفي التقريب بين الفرق الإسلامية".

يقول " المؤلف ": الخلاف بين البشر أمر طبيعي بموجب النقل والعقل، أما بموجب النقل فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (سورة هود: الآية ١١٨).

وكذلك قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ (سورة يونس: الآية ٩٩).

وأما بموجب العقل فلأنه من المتعذر أن تتفق البشرية على أمر واحد باستثناء البديهيات، اختلاف البشر إذاً أمر حتمي .

ويعرض " المؤلف " لأول صور الاختلاف حول "الإمامة" وهو انشقاق مذهبي قسّم المسلمين - وما زال - إلى أهل سنة ، وشيعة، وخوارج، ظاهر الخلاف أن الشيعة يرون أن الإمام على كان أحق بالخلافة التي تولّاها

أبو بكر بعد وفاة النبي؛ بينما يرى أهل السنة أحقية أبي بكر بمتقضى اتفاق الصحابة على ذلك في اجتماع السقيفة.

وقد ظهرت آراء الشيعة في الخلافة مبكرة لدى هشام بن الحكم (ت ١٧٠هـ)، وظهرت آراء أهل السنة في الإمامة متأخرة نسبياً، وذلك للرد على الشيعة.

أما الخوارج، وهي الفرقة الثالثة؛ فالإمامة عندهم منصب عام لا يختص به بنو هاشم ولا قریش، وإنما كل من توفرت فيه شروط الإمامة من بلوغ، وعقل، وعلم، ومبايعة الناس، فهو إمام.

مكذا يتضح أن الاختلاف بين الفرق الإسلامية ينبغي ألا يتعدى خلاف الرأي، ولا يصح لمذهب أو لفرد أن يزعم أنه وحده على الحق، وأن المذاهب المخالفة على باطل؛ وذلك لأن الخلاف بين هذه الفرق الإسلامية الثلاث في حقيقته خلاف سياسي، وإن اتخذ طابعاً دينياً؛ فذلك لأن كل مظاهر الفكر الإسلامي قد نبعت من الدين، وانبثقت عنه، وإذا كان هذا الخلاف في حقيقته سياسياً، فإنه لا يبرر تكفيراً، ولا تفسيقاً، ولا اتهاماً بالهرطقة، أو الزندقة، ولا إثارة البغضاء والشحناء بين الفرق.

والمقالة الثالثة تتعرض لعقيلة المهدي المنتظر من منظور فلسفي، ويشير إلى أنها عقيلة لدى بعض الفرق الإسلامية، وبخاصة الشيعة الإثني عشرية. ويؤكد المؤلف أن معالجته لهذه المسألة معالجة فلسفية من ناحيتين:

- ١ - "عالمية" الاعتقاد في مخلص منتظر في مختلف الأديان.
- ٢ - "خصوصية" الاعتقاد بالمهدي المنتظر في الفكر الإسلامي.

فمن الناحية الأولى: بشر أنبياء بني إسرائيل بظهور مخلص يبعثه الله للتكفير عن خطايا البشر، وانقاذ بني إسرائيل. وفي المسيحية كان صلب واضطهاد المسيح مبرراً للاعتقاد بعودته لينشر في الأرض السلام. وتتخذ

عقيدة "المخلص المنتظر" طابعاً قومياً أحياناً، كما هي الحال عند الأحباش، وعند بعض القوميات الأخرى كالغول، والصينيين، والفرس، كما تروى أساطيرهم؛ وسبب رسوخ هذه العقيدة يرجع - من وجهة نظر "المؤلف" - إلى أن أصحاب كل ديانة يرون أن أزهى عصور التاريخ فهو عصر نبي ذلك الدين، ثم يتخذ التاريخ بعده مساراً إلى الحدار.

ولما كان من المتعذر تصور مسار التاريخ إلى الحدار لا يعرف له قرار، وكان لابد من تحول جذري في المسار، وذلك بظهور "مخلص منتظر" يعيد عصرأ ذهبياً وإن لم يبلغ ما في عصر النبوة من قداسة وروحانية، فإنه ربما يفوقه في الانتشار، والانتصار.

غير أنه لظهوره لابد أن تصل الأحوال إلى أقصى درجات السوء من فساد وإلحلال، وارتكاب الكبائر، واستعلاء الأراذل والسفهاء، وتوالى الفتن، وذبوع الشرور، وبين قحط، وجذب، وارتفاع الأسعار، وانتشار المجاعات، هذا إلى جانب حروب، وهزائم، وفتن، حتى يملك الناس الشعور باليأس، والعجز التام عن انتشال أنفسهم من هذا التردى والضياع.

ويختتم "المؤلف" الفصل الأول بمقالة عن "نقد المعتزلة للفلسفة اليونانية"، تبدأ بالإشارة إلى رفض المعتزلة لتعريف أرسطو للإنسان بأنه (حيوان ناطق)، وهو تعريف اعتبره صاحبه تعريفاً جامعاً مانعاً.

فأورد رفض المعتزلة لهذا التعريف لأسباب عديدة أهمها: أن تعريف أرسطو أسس على أن الصفة الجوهرية للإنسان هي (العقل) أما لدى المعتزلة فهي حمل الأمانة، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب.

وكذلك - من وجهة نظر المعتزلة - ما يتميز به الإنسان عن الموجودات غير المرئية - باعتباره مرئياً، والموجودات الأخرى كالملائكة، والجن، والشياطين لها (عقل)، ولكنها غير مرئية.

ثم يسوق - بعد ذلك - نقد النظام لأرسطو، ويبرز بعض التعريفات التي ساقها المعتزلة للإنسان كتعريفات (أبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، ومعمار بن عباد السلمى، وهشام القوطى، وأبو على الجبائى).

وفى الفصل الثانى من هذا الباب يعرض المؤلف "للتصوف" من حيث ملايسات نشأته، ثم يعقد مقارنة بينه وبين علم الكلام، ثم يختم الفصل بالحديث عن إيجابيات التصوف وسلبياته.

يبدأ المؤلف بالحديث عن مصادر النصوص، والاشتقاق اللغوى له، ثم عرض للتصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية، ثم يعرض للصلة بين التصوف والفقه (الحقيقة والشرعة)، ثم يسهب بعد ذلك فى الحديث عن رمزية التصوف.

أما عن العلاقة بين التصوف وعلم الكلام، فيجملها "المؤلف" فى أن الشطح فى التصوف جموح لا بد له من قيدين يكبلانه وهما: قيد الشريعة وقيد العقل. فالتصوف ينطلق عادة من بداية سليمة ومقبولة شرعاً وعقلاً لاستكمال النقص فى سائر المذاهب، وتصحيح مواقف الفقهاء، والمتكلمين والفلاسفة، ومناهجهم؛ ولكن إذا لم يجد لجاماً من العقل يكبحه - بعد أن توهم معظم الصوفية إمكان الاستغناء عنه - فقد تردى التصوف بأهله إلى أشد الآفات نكراً: طرح العلم وتفشى الجهل.

إذن فغياب العقل كمدخل للتجربة الصوفية الروحية هو الذى جعل التصوف ينفرد عن سائر مظاهر الفكر منهجاً وموضوعاً، وقد حرص الصوفية على هذا الاستقلال بإبعادهم العقل من جهة، وتفرقتهم بين العلم والمعرفة من جهة أخرى؛ فالأول نتاج العقل، بينما المعرفة ثمرة الذوق، والعلم إدراك حقيقة من حقائق الموضوع المعروف؛ بينما المعرفة حال تعانيها النفس حين تحترق شوقاً إلى الاتصال بالله، فيما يتلقى القلب ما يكفيه من إلهام إلهى.

ويخلص "المؤلف" إلى أن التصوف - بلا شك - حصيلة فكر مسلمين لا يشك في إخلاصهم للدين، وليس التصوف إسلامياً بحتاً؛ ليس فحسب لما ينطوى عليه من نظريات فلسفية يمكن أن تُرد إلى أصول أجنبية يونانية وغير يونانية؛ وإنما لأن الرسول عليه السلام لم يكن صوفياً - بالمدلول الذي أورده في هذه المقالة.

والتصوف بإجمال يجب أن يُغلف بالعقيدة أو بالشرع صيانةً له من الشطحات والزلل.

وفي الفصل الثالث عالج "المؤلف" موضوع فلاسفة الإسلام، حيث تطرق في بداية المقالة الأولى إلى طرح سؤال مهم هو: هل أحكام الفلسفة برهانية؟ وذلك من خلال الدراسة النقدية لرأى ابن رشد في ضوء منطق أرسطو، وأيضاً من خلال الدراسة التقييمية التي يجريها لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد.

ويخلص بعد عرض مطول ومفصل إلى جملة نتائج منها:

١ - أن نظرية البرهان لدى أرسطو تتشكل من ركنين:

أ - مبادئ البرهان أو أولياته.

ب - أصول البرهان أو كيف يتألف.

٢ - يقر أرسطو بأن البرهان لا يتخذ إلا صورة واحدة هي صورة القياس، والشكل الأول منه على الخصوص؛ أما الجدل عنده فإن المتجادل يستخدم كل أنواع الاستدلال من قياس، واستقرار، وتمثيل.

٣ - تنأى فلسفة أرسطو عن منهج البرهان، والدليل على ذلك تعويله على ذهابه إلى أن الحد أو التعريف لا يُستنبط بواسطة البرهان، وإنما يحصل بواسطة الاستقراء، كما أنه لا يمكن الفصول (مبادئ كثر من العلوم بواسطة البرهان)، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالحلول (مناقشة الآراء الشائعة).

٤ - من الخطأ الظن أن هناك خصومة بين الدين والفلسفة، ورغم ذلك فقد آل أمر هذه المقولة إلى اخفاق إن في الشرق الإسلامي أو في الغرب المسيحي، ويعلل "المؤلف" سبب هذا الإخفاق باختلاف الحضارات؛ فلكل حضارة مكان قوة ومواطن ضعف، ومكمن القوة في الحضارة الإسلامية في الدين والعقيدة، وموطن الضعف فيها في السياسة والخلافة، ومكمن القوة في الحضارة اليونانية في السياسة، وموطن الضعف فيها في الدين.

ومن المؤسف أن يكون تأثرنا في الحضارة الإسلامية على يد فلاسفة الإسلام - من خلال اقتباس الإلهيات (الميتافيزيقا اليونانية)، وتركهم السياسة عند اليونان، بل والإعراض عنها؛ ومن ثم كانت محاولات التوفيق بين الدين الإسلامي وهذه الميتافيزيقا اليونانية أمراً محكوماً عليه بالفشل؛ بل بالإنكار، واتهام من يسلك هذا الطريق بالكفر والإلحاد.

ننتقل إلى الباب الثاني، وسنعرض له في عجالة؛ حيث قسمه "المؤلف" إلى أربعة فصول، جعل الأول في فلسفة التاريخ، حيث حلل وقائع التاريخ بين المصادفة والحتمية، وخلص منها إلى أن البواعث التي تُبنى على مبدأ المصادفة متباينة، وستظل المصادفة استثناء في تفسير وقائع التاريخ، ولا يتسنى لها أن تصبح قاعلة، ومن ناحية أخرى يبدو القول بالحتمية التاريخية باعثاً على التشاؤم؛ فضلاً عن إلغاء الحرية الإرادة، ولدور الأبطال في صنع التاريخ.

وفي الفصل الثاني يعالج "المؤلف" مسألة فلسفة الدين، وخاصة ما يتعلق بها من (مذهب الدين الطبيعي Deism)، ويخلص من عرضه إلى أن مذهب الدين الطبيعي في أوروبا قد ظهر كرد فعل لكهنوت العصر الوسيط، وقد اتخذ الدين الطبيعي علة مفاهيم؛ فهو تارة يمثل نزعة عقلانية للدين، ومن ثم اقترانه بالعلمانية، وهو تارة يقصر سعادة الإنسان على حياته في هذا العالم، وتارة أخرى يجعل جوهر الدين العمل الصالح بدون شعائر ... إلخ.

وهكذا جاءت مثل هذه التفسيرات المتعسفة وليدة مظهر من مظاهر الدين الطبيعي بين إقحام العلم فى خصوصيات الدين، وتجريده من الغيب، وهى تأويلات تنطلق من وجهة نظر "المؤلف" - من شعورنا بالنقص، أو بالأحرى ضعف موقف الدين إزاء العلم.

وفى الفصل الثالث يتناول فلسفة السياسة؛ فيتحدث عن ديمقراطية أثينا وديكتاتورية اسبرطة؛ فأكد على ريادة الديمقراطية الأثينية وأثرها الواضح فى الحضارة الغربية. كما أشار إلى أن الاسبرطيين فى ظل نظامهم العسكرى ابتعدوا عن المواهب الفنية والفكرية؛ هذا بالإضافة إلى أن اسبرطة لعبت دوراً معوقاً لصالح جيرانها وحضارتهم، فضلاً عما أشاعته من دمار تام إبان انتصاراتها.

وفى الفصل الرابع والأخير يعرض "المؤلف" لكيمياء جابر بن حيان كنموذج للعلم العربى، وقد هدف من عرضه هذا إلى جملة نتائج أهمها:

- ١ - بيان الأسباب التى توفرت لجابر بن حيان لاكتشاف الكيمياء العلمية.
- ٢ - الدور الملهم لشيخه الإمام جعفر الصادق له فى الكيمياء؛ مع أنه لم يسبق له الاشتغال بها.
- ٣ - الصلة بين كونه عالماً مكتشفاً للكيمياء وبين لقب الصوفى الذى غلب عليه.

وينهى "المؤلف" كتابه بملحق يتحدث فيه عن اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى العالم العربى فى القرن العشرين، ويكشف فيه عن مسار البحث والتأليف فى مجال الفلسفة الإسلامية فى الحاضر المعيش، والمستقبل المرجو من خلال المذاهب، والأيدىولوجيات التى فرضت نفسها علينا فى عصرنا الحاضر.

مفتتح :

منذ أكثر من عشرين عاماً وبتاريخ
١٠ أكتوبر ١٩٨٤م، كتب أستاذنا الدكتور
"أحمد محمود صبحي" - رحمه الله -
"كلمة المحرر" في الكتاب التذكارى
الذى أشرف عليه وظهر بعنوان: المشكاة
- مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم
الإنسانية - مهداة إلى اسم المرحوم
الأستاذ الدكتور / على سامى النشار
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية^(١)،
وذكر شيئاً عن انطباعاته تجاه أستاذه
الكبير حباً ووفاءً ورداً للجميل ... فى
زمن عز فيه الوفاء !!.

نزعة التقريب بين الفرق والمذاهب الإسلامية فى كتابات أ.د. أحمد صبحي

بقلم الأستاذ الدكتور
صابر عبده أبازيد
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة جنوب الوادى
وعميد كلية الآداب بأسوان

وتدور الأيام دورتها، ويعيد
التاريخ نفسه - بلغة "د. صبحي" -
ويعتزم تلاميذ "د. صبحي" وزملاؤه
وأصدقائه ومريده - إصدار كتاب
تذكارى يخلد ذكره، ويؤكد على قيم
الوفاء والإخلاص من قبل كل من قدم
لهم - العزيز الراحل - يد العون
والمساعدة وهم كثيرون فى مصر والبلاد
العربية من مشرقها إلى مغربها، وأنى
لأعترأيا اعتزاز بأستاذه حيث تتلمذت
عليه طوال سنوات الدراسة بقسم
الفلسفة بآداب الإسكندرية (مرحلة

الليسانس) والدراسات العليا (تمهيدى ماجستير) وحتى مرحلة التسجيل لدرجة الماجستير، ولقد ساعدنى كثيراً فى وضع خطة البحث وإعداده والإشراف لسنوات إلى أن سافر معاراً إلى دولة الكويت الشقيقة، وأوصى أن يُنقل الإشراف إلى أستاذى أ.د. عبد الفتاح فؤاد، أ.د. محمد أحمد عبد القادر بجامعة الإسكندرية فكانا خير معين لى على الطريق، وليس هذا فحسب بل إنه أرسلنى فيما بعد بخطاب شخصى (رسالة من الكويت) إلى جامعة القاهرة لمقابلة زميله وصديق عمره أ.د. عاطف العراقى^(٢) المفكر المعروف لتسجيل درجة الدكتوراه مع سيادته وتحت إشرافه، وقد رحب بذلك، وفتح لى بيته ومكتبته، وأعطانى من وقته الثمين الكثير ومازال ... أطل الله فى عمره.

١ - فى مقال هذا - الذى أهديه إلى روح أستاذى - نزعة التقريب بين الفرق والمذاهب الإسلامية (من خلال كتابات ومؤلفات أ.د. "أحمد صبحي")، سنتناول جانباً من جوانب الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ألا وهى مسألة التقريب بين فرقتين بينهما اختلافات عديدة اعتبرها البعض غير جوهرية، واعتبرها البعض الآخر جوهرية، ومن هنا كانت محاولات التقريب - منذ أيام الشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت شيخى الجامع الأزهر حتى ظهور كتابات "أ.د. صبحي" - تحتل كل اهتمام الباحثين من السنة والشيعة على السواء.

وقبل الخوض فى بعض التفاصيل يتبادر إلى الأذهان سؤالان هما:

- أ - هل كان "أ.د. صبحي" ينزع إلى التقريب بين أهل السنة والشيعة؟
- ب - لماذا يعد "أ.د. صبحي" من أهم الشخصيات التى كتبت حول الفرق والمذاهب الإسلامية وعلم الكلام؟

وللإجابة عن هذين السؤالين نستطيع القول بأنه كان مهتماً اهتماماً بالغاً بدراسة أهم الفرق الإسلامية الكلامية، وترك لنا موسوعة كلامية بعنوان: فى علم الكلام - دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية فى أصول

الدين، تناول في جزئه الأول فرقة المعتزلة، وفي جزئه الثاني فرقة الأشاعرة^(٣)، واستكمالاً لحلقات سلسلة دراسة أهم الفرق الإسلامية تابع أستاذنا "الدكتور صبحي" الكلام عن إحدى فرق الشيعة وهي الزيدية^(٤) في مجلد خاص يعتبر من أنفس ما كتب عن الزيدية حتى الآن؛ لأنه اعتمد على مصادر أصيلة مخطوطة عندما كان معاراً لدولة اليمن الشقيقة.. أما وقد أسعدني الحظ بالإعارة إلى اليمن فقد وجدت فيها فرصة سالحة لتقديم فكرة للقراء عن مذهب من أهم مذاهب المسلمين وأكثرها تسامحاً واعتدالاً^(٥)، وقبل ذلك بسنوات كانت رسالته للماجستير عن الشيعة الإثنى عشرية وتحديدًا عن نظرية الإمامة^(٦)، ومشكلة الإمامة التي تعتبر أساس الخلاف بين المسلمين، ومن المسائل التي شغلت - وما زالت - أذهان الباحثين في الفرق الإسلامية.

ولجد "أ.د. صبحي" يقول "إن الخلافة (أي الإمامة) إذا اعتبرت لدى الشيعة من أصول الدين، فذلك يعنى أنها لدى أغلب فرقهم أحكام إلهية، وإذا اعتبرها أهل السنة من الفروع فما ذلك إلا لأن السياسة عند الرسول ﷺ لم تكن غاية في ذاتها وإنما وسيلة لنشر الدين"^(٧)، ويقرر أن الخلاف بين أهل السنة والشيعة إنما هو خلاف في جوهره متعلق بمشكلة سياسية، أما إن اتخذ طابعاً عقائدياً فلأن السياسة لا تنفصل عن الدين في الفكر الإسلامي إلا عند البعض.

٢ - قام "أ.د. صبحي" بعرض آراء كل فرقة من فرق المسلمين في نسق متكامل سواء من الناحية التاريخية أو من ناحية الموضوعات التي تناولها، وذلك من خلال أهم الشخصيات التي لعبت دوراً هاماً في مختلف العصور، كان هدفه الأساسي وصل الماضي بالحاضر: "إن من أعراض تدهور الفكر الإسلامي الحديث انقطاع صلة مسلمي اليوم بماضيهم"^(٨)، ويحدثنا عن شعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده على أنه تراث يتعلق بأصول الدين الذي هو دين حى فى قلوبنا جميعاً. ووصل الحاضر

بالماضى لا يقتضى إلا إزالة حاجز التباين بين أسلوب التفكير بيننا وبينهم، وقد التزم "أستاذنا" فى دراساته وكتاباتهِ فى الفرق الإسلامية بالعرض الموضوعى والتحليل المنطقى لفكر أجدادنا مستخدماً العقل والوجدان دون تحامل على فرق مخالفة، وهنا يذكر أن: "انتمائى المذهبى إلى إحدى هذه الفرق - أعنى أهل السنة - لم يكن بحال ما سبيلاً إلى التحامل على فرق مخالفة لمذهبى، لأنى أومن أن الحق ليس مقصوراً على واحد منها، ولكنه موزع بينها، ومن ثم سعت أن تكون النزاهة فى العرض أو فى التعقيب مقصدي، وعسى أن أوفق، فذلك هو السبيل الوحيد للتقارب بين فرق المسلمين"^(٩).

هذا النص الهام يجيب عن تساؤلى المبدئى على أن "أ.د. صبحي" ينزع نحو التقريب ويدعو له، وهذا ما كنت أحسه حتى أثناء محاضراته فى الجامعة، وأثناء لقاءاته معنا كطلاب دراسات عليا، ولا أخفى سراً أنه كان سبباً مباشراً لاختيار موضوع رسالتى للماجستير عن "الإلهيات عند الشيعة الإثنى عشرية"، وبما أنه كان محباً للتراث، وضع شرطاً جوهرياً - أثناء رئاسته للقسم - للتسجيل وهو: على كل من يريد التسجيل معه فى الفلسفة الإسلامية عليه بتحقيق مخطوطة أو جزء من مخطوطة استكمالاً للموضوع الأساسى، فكان أن قمت بتحقيق شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسى "مبحث الإلهيات"^(١٠).

٣ - نعود ونقول إن كتابات "أ.د. صبحي" فى علم الكلام متعددة وتطرح رؤية جديدة جديرة بالدراسة المتأنية المتوسعة، وإسهاماته فى هذا المجال كثيرة وجادة، حيث يستخدم منهج التحليل والنقد عند عرضه لقضايا علم الكلام ومشكلاته المتعددة سواء من الناحية السياسية أو العقدية أو الكلامية، بل وإخضاعها إلى علم أصول الدين كما فعل فى دراسته لفرقتى المعتزلة والأشاعرة. وهنا يورد نصاً يقول فيه: "ألتزم بصدد دراسة فرق الشيعة بما سبق أن ألتزمت به فى دراسة المعتزلة والأشاعرة من صباغة معتقدات الفرق صياغة فلسفية تنأى بها عن الحساسية العقدية أو المذهبية"^(١١).

ويذكر "أ.د. صبحي" أن الاسم الذي أطلقه مفكرو الإسلام على السياسة الدينية هو الإمامة، وتمحور الخلاف ليس بين أهل السنة والشيعة فحسب، بل بين أهل السنة والخوارج، ويقول في نص هام من نصوصه الكلامية: "... ثم كانت كارثة كربلاء (٦١هـ) وإن السيف الذي جز رقبة الحسين بن علي سبط النبي ﷺ جز معه وحلة المسلمين إلى اليوم؛ إذ لازال أكبر انشقاق مذهبي بين المسلمين هو انقسامهم إلى سنة وشيعة، وذلك أن الأحداث السياسية قد تصاعدت والخطوب قد تفاقمت منذ وفاة النبي ﷺ إلى مقتل الإمام الحسين على نحو كان لا بد أن تُفصم معه وحلة المسلمين، فكان أن تشكلت للشيعة عقائد في الإمامة مباينة لاتجاهات أهل السنة، وهكذا أصبح البحث في الإمامة - الاسم الذي أطلقه مفكرو الإسلام على السياسة الدينية - محور الخلاف بين أهل السنة والخوارج^(١٢)، ثم الشيعة، وأن أوجه الخلاف بين السنة والشيعة كثيرة ومتعددة - كما ذكرت - ويعتبرها البعض جوهرية، ويعتبرها الآخر غير جوهرية، وقبل أن ندعو إلى التقريب بين السنة والشيعة يجب أن نقوم بدراسة أهم العقائد الشيعية والمبادئ المتفرعة عنها دراسة موضوعية وننقى التوحيد من الشوائب التي علقت به، ومن أمثلة ذلك "الإمامة" وهي من أهم المسائل التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية وما يتفرع عنها من عقائد تابعة من مثل: البداء، والتقية، والرجعة، وعصمة الأئمة في أصول الاعتقاد^(١٣)، وجواز المتعة في الفقه الشيعي^(١٤)، بل إن كثيراً من المعتقدات الشيعية الأخرى كما ذكرتها من قبل تدور حول فكرة الإمامة، فهي جوهر العقيلة وأساس المذهب الشيعي كما يقرر "أستاذنا الدكتور صبحي" في نظرية الإمامة^(١٥).

وقد قام "أ.د. صبحي" بدراسة جميع هذه القضايا وغيرها في مؤلفاته وكتاباته بموضوعية دون تحامل، متفقاً في ذلك مع ما ذهب إليه أ.د. النشار في نشأة الفكر...، والشيخ محمود شلتوت، وعلى عبد الواحد وافي وغيرهم من أهل السنة، خلافاً لما ذهب إليه - على سبيل المثال - محمد مال الله، وإحسان إلهي ظهير وغيرهما من الذين قاموا بدراسة الشيعة بوجهة نظر سنية

فتحاملوا على الشيعة كثيراً ورفضوا فكرة التقريب بشلة^(١٦)، وفي المقابل لمجد من قام بدراسة فكر أهل السنة دراسة موضوعية محايدة وهم من الشيعة مثل آل كاشف الغطاء^(١٧)، ومحمد جواد مغنية^(١٨)، والموسوي صاحب المراجعات^(١٩) وغيرهم. ومن القدماء لمجد الشيخ المفيد بن النعمان، والعلامة جمال الدين بن المطهر الحلي، والسيد المرتضى، والطوسي، والشيخ محمد تقى القمي وغيرهم، وهم من الذين قالوا كلمة حق في الشيعة والسنة على السواء من أجل التقريب بينهما. وهذا ما كان يصبو إليه "أستاذنا الدكتور صبحي" في كتاباته للوصول إلى إسلام واحد بلا مذاهب.

٤ - مما لا شك فيه أن كل مسلم غيور على دينه يتمنى أن يجد الإسلام مزدهراً، ويعود به إلى أيام الرسالة الأولى والخلافة الراشدة والصحابة والتابعين مع مواكبة العصر من مستجدات وتطورات، والمجازات العلمية هائلة، وتقدم تكنولوجيا، وتحضر مدنى، واستنارة عقلية، فإن هذا لا يجافى ذلك ولكن لأجل أن لا ندفن رؤوسنا في التراب ونحجل من المواجهة والحوار، علينا أن نعلن عن بعض نقاط الضعف والاضطراب بشكل موضوعى لدى الطرفين وننقد النقد البناء دون سب أو شتائم ولا جدال عقيم، ونتذكر قول الله تعالى فى حق من لا يدين بالإسلام: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٢٠) وأن نتحاور بالحكمة والموعظة الحسنة والكلمة الطيبة والمجادل - حتى عدونا - بالتي هي أحسن مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ يَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٢١)، فإذا كان هذا حال الحوار والجدل مع أصحاب الديانات الأخرى المخالفة فما بالنا مع أصحاب الدين الواحد والعقيدة الواحدة سواء كانوا من أهل السنة أو الشيعة؟

٥ - فى معرض الحديث عن د. عبد الرحمن بدوى من خلال كتابه "سيرة حياتى" حين سئل عن رأيه فى الحوار بين الإسلام والمسيحية أكد أنه نوع من حوار الصم، لأنه لا يمكن التغلب على الخلافات الجوهرية التى تفرق بين هذين الدينين، وانتهى إلى أن الدعوة إلى الحوار بين الإسلام والمسيحية دعوة لا محل لها، إذن د. بدوى بالرغم من حياته العريضة فى فرنسا يرفض الحوار بين الإسلام والمسيحية، وما يهمنا هنا تعليق "أستاذنا الدكتور صبحى" على رأى د. بدوى حيث نجد نصاً صريحاً للدعوة إلى التقريب بين أهل السنة والشيعة يقول د. صبحى: "إنه لا يمكن أن يتهم د. عبد الرحمن بدوى - حين يرفض حوار الأديان - بالتعصب الدينى أو أنه يعادى الأديان، والحق هو ما نادى به بعض الكرادلة من أن التقريب بين المذاهب المسيحية أولى من الحوار بين الأديان، وقياساً على ذلك أقول: أولى من الدعوة إلى الحوار بين الإسلام والكنيسة الكاثوليكية الدعوة إلى التقريب بين أهل السنة والشيعة، دون استطراد إلى حديث عن نفسى - ولا أزكى نفسى - إن هذا هو ما اعتنقته وأدعو إليه منذ رسالتى للماجستير عام ١٩٦٢م بعنوان: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية وانتهاءً بكتابى "هاؤم اقرأوا كتابية" عام ١٩٩٦م" (٢٢).

كما أننا ندعو إلى أن يتمسك المسلمون بكتاب الله وسنته حتى لا يضلوا أبداً، ولكن الشيعة متمسكون بكتبهم دون غيرهم وأئمتهم بخلاف السنة. وهكذا حدث الانشقاق بين السنة والشيعة فى مجال الحديث، فالصحيح المعتملة لدى هؤلاء غير الصحيح الموثوق بها لدى هؤلاء (٢٣)، وأنه من شروط التجديد - إذا كان هناك تجديد - راب هذا الصدع بين الفريقين بجهد مشترك لجمع الأحاديث المعترف بها عند كليهما.

نعود ونقول إن أمهات كتب القوم من الشيعة مليئة بهذا التحريف للقرآن الكريم، والواجب يقتضى أن نؤمن بأن الأخبار المتواترة القطعية الصريحة تدل على أن القرآن الكريم الكتاب الذى أنزله الله تعالى على

رسوله الكريم ﷺ هو هذا الكتاب الموجود بين الدفتين الذي يعرفه المسلمون جميعاً من السنة والشيعة، ويعرفه غيرهم أيضاً بلا شك؛ لأن الإسلام دين عالمي. ولكن ماذا نقول وعلماء الشيعة الكبار من أمثال: الكليني (صاحب الكافي والروضة)، والقمي (صاحب التفسير)، والشيخ المفيد (صاحب أوائل المقالات)، والطبرسي (صاحب الاحتجاج)، والأردبيلي (صاحب آيات الأحكام)، والكاشاني، ونعمة الله الموسي (صاحب الأنوار النعمانية)، وأبو القاسم الكوفي (صاحب كتاب الاستغاثة).. إلخ، كلهم ذهبوا إلى القول بتحريف القرآن الكريم، وأنه سقط من القرآن الكريم كلمات بل آيات حتى إن أحد علمائهم المتأخرين وهو النوري الطبرسي صنف كتاباً أسماه (فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب) أورد فيه كلام علماء الشيعة القائلين بالتحريف، غير أن بعض علماء الشيعة الثقة من أمثال الطوسي (صاحب التبيان)، والشريف المرتضى والطبرسي (صاحب مجمع البيان لعلوم القرآن)، وبعض منهم في العصر الحاضر كالزنجاني، والموسوي، وباقر الصدر أنكروا وقوع التحريف في القرآن الكريم، ويذهب المغرضون إلى أن من يقول ذلك وينكر التحريف يقولها ولسان حاله يقول بالتقية التي يحتجون بها^(٢٤).

ولقد أورد لنا "إحسان إلهي" ألف حديث شيعي في إثبات التحريف في القرآن الكريم من كتاب فصل الخطاب لمحدث شيعي هو النوري الطبرسي^(٢٥).

ومن هنا كان رفض أهل السنة أو بعضهم لفكرة التقريب بين المذاهب لأن البون شاسع، والفرق غائر، وما زال للتفهم والحوار مسافات بعيدة عندما سيكون الالتقاء سهلاً بسيطاً.

٦ - لو أردنا للتقريب أن يولد وأن يتنفس في جو صافي، ويظهر على الأرض ماشياً على قدميه، ويقف شامخاً كالطود الأشم لا بد وأن يتغير أيضاً موقف الشيعة من السنة، كما لا بد أن تتغير نظره السنة إلى الشيعة، ومن يستقرئ التاريخ الإسلامي والعقدي، فإنه يجد المآسى والمجازر التي أقامها الشيعة

ضد أهل السنة، وتحالفهم مع أعداء الإسلام أشهر من أن يذكر، وها هو ذا ابن تيمية عالم السلف الكبير والناقد اللاذع يذكر أن ".. الشيعة ترى أن كفر أهل السنة أغلظ من كفر اليهود والنصارى؛ لأن أولئك عندهم كفار أصليون، وهؤلاء مرتدون، وكفر المرتد أغلظ من الكفر الأصلي بالإجماع؛ وهم كانوا من أعظم الأسباب في خروج جينكيزخان ملك الكفار إلى بلاد الإسلام، وفي قدوم هولاء إلى العراق، وفي احتلال حلب، ونهب الصلحية وغير ذلك" (٣١).

ويذكر "مال الله" الدور الذي قام به ابن العقلمى (وزير آخر خليفة عباسى)، ونصير الدين الطوسى فى القضاء على الخلافة الإسلامية فى بغداد، ودور أبى عبيد الله الداعية الفاطمى الذى نهب المغرب العربى، وهدم وضرب حصونهم وقلاعهم، والعزیز بالله الفاطمى الذى كان يوالى النصارى واليهود، ولا نؤيد ما يذهب إليه "محمد مال الله" فى أن حكام الفاطميين العبيديين منحدرين من أصل يهودى. ولقد أوردت جداول بشجرة النسب لجميع أئمة الشيعة سواء الإثنى عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية وجميعهم ينحدرون من سلالة الإمام على بن أبى طالب ابن عم الرسول ﷺ فى كتابى عن الإمامية الإثنى عشرية.

المهم فى الأمر أن جميع الأئمة كانوا ملتزمين بكل ما جاء بالكتاب والسنة، والغلو والتطرف فى العقائد والسياسة أتى فيما بعد من خلال علماء الشيعة وعامتهم أيضاً؛ بدليل أن الإمام جعفر الصادق له مكانة خاصة لدى السنة والشيعة معاً وغيره كثيرون كما سبق القول. وتواصل ما قام به الشيعة المتأخرون ضد السنة؛ ففي سنة ٣٥١هـ أمر "معز الدولة" عامة الشيعة أن يكتب على المساجد عبارة: "لعن الله معاوية بن أبى سفيان ولعن من غصب فاطمة فدكا". ويقصد أبا بكر الصديق. وفى المقابل كان معاوية يسب من على المنابر (أبى تراب) وهو على بن أبى طالب إلى أن جاء عصر الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز، ونهى عن ذلك بعد أن أقسم معاوية أن يشب عليها الصغير ويشيب عليها الكبير. المهم أن كتب التاريخ مليئة

بنماذج من السُّبَاب والشتائم المتبادلة بين الفريقين، ونورد نماذج من دولة بنى بويه الشيعية وفضائحهم في الدولة الصفوية، وتحالف الشاه طهماسب بن الشاه إسماعيل الصفوي مع ملك هنكاريّا ضد الدولة العثمانية المسلمة خلافاً للإجماع الفقهي في منع التحالف مع الكفار، وقد تم هذا التحالف بفتوى أصدرها الشيخ علي الكركي المجتهد الديني الكبير. ولما قدم بغداد (الشاه إسماعيل الصفوي) عام ١٥٠٨م أعلن سب الخلفاء الراشدين وغيرهم من خلفاء الإسلام، وأجبر أهل السنة على اعتناق التشيع، كما أجبر المأمون عامة الناس اعتناق فكرة خلق القرآن المعتزلية مما أدت إلى نتيجة هامة من النتائج التي انتهت إليها فاجعة المعتزلة وانتهت كفرقة لها أنصار على الرغم من تبني مجتهدي ومتكلمي الشيعة أفكارهم، وانكسرت معها قاعلة: "الناس على دين ملوكهم" وأصبحت: "الملك على دين رعيته".

ولو تخطينا التاريخ زمنًا وانتقلنا من الماضي القريب الحاضر المعاصر، وحلّلنا ما على الساحة الآن فحدّث ولا حرج؛ فمِنذ أن تسلم الإمام الخميني الحكم (الإمامة الروحية) في إيران عام ١٩٧٩م، وأهل السنة هناك في حالة لا يعلمها إلا الله، ومن حقد الإمام الخميني على أهل السنة أن أمر الأميرالاي أحمد مدني بقتل أهالي عربستان بعد أن طالبوا بحقوقهم المشروعة، وينسحب هذا القول على أغلب الأقليات؛ والشيعة يعتبرون أنفسهم من الأقليات مثلهم مثل الأكراد ولكنهم يتمتعون بروح قتالية شديدة ويمثلون ١٠٪ من سكان المسلمين، وليس ببعيد علينا حرب العراق وإيران، وزرع الإمام الخميني الفتنة وغذاها في بعض دول الخليج العربي مثل البحرين والكويت وقطر والسعودية والإمارات ... إلخ والنظام الحالي للشيعة يريد إعادة وإحياء أمجاد الصفويين وبنى بويه بما يسمى بالشعبوية وغيرها من دول الروافض البائنة، وفرض السيطرة على المنطقة المجاورة له بأسرها، وهذا واضح في تصريحات كل من الرئيس الإيراني السابق أبو الحسن بنى صدر، وصادق قطب زادة وزير الخارجية السابق، وإقامة ما يسمى ببرلمان الشاه.

وفى المقابل نجد أنصار التقريب وأصحاب حركات رواد التوحيد وحاملى راية التقريب فى القرن الحالى فى إيران حيث تم إنشاء المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ويهتمون بإقامة المؤتمرات والندوات فى بلاد الإسلام، وقد قام سملحة الشيخ محمد واعظ زادة الخرسانى الأمين العام للمجمع بدور كبير فى الدعوة إلى أن يتخلص كل من أهل السنة والشيعة من العصبية والتعصب بغير الحق لأحد المذاهب أياً كان؛ خصوصاً وأن هناك من أدخل بعض أمور الفتوى بالمذهب الجعفرى حتى فى قانون الأحوال الشخصية عند أهل السنة.

ويورد لنا Akbar. S. Ahmed بعض الاختلافات بين السنة والشيعة؛ فعلى الرغم من أن كلا المذهبين (السنة والشيعة) يؤمنان بأركان الإسلام الخمسة، إلا أن هناك بعض الشعائر المختلفة والأشكال المختلفة للصلاة فد نشأ عبر القرون؛ فالشيعة يميلون إلى جمع الصلوات الخمس فى ثلاث جلسات، كما أنهم يقومون بصيام نصف يوم (فى رمضان) أثناء الرحلات والسفر، وهناك أيضاً اختلاف آخر بين السنة والشيعة فيما يتصل بفكرة الإمام بينما يجذب السنيون فكرة الخلافة Concept of the Caliphate وليس الإمام. مما أدى إلى نتائج سياسية كبيرة، فالخليفة يُختار كوريث أو وصى للنبي، إلا أنه أيضاً يتولى القيادة العسكرية والسياسية، فى المقابل نجد أن القيادة عند الشيعة تتركز فى الإمام الذى يعتبر القائد بالرغم من أنه ليس نبياً، ولكنه يتمتع بالصفات التالية: العصمة، والإلهام، والفراسة، ولا يرتكب الذنوب. ويرجعون جذور وأصول هذا القائد إلى النبي ﷺ وسيدنا على، فالإمام يعتبر القائد السياسى والمرشد الدينى عند الشيعة. وهو يتلقى التوجيهات من الله ﷻ، ويعتبر المفسر الرئيس لإرادة الله، وبذلك يتمتع بسلطات واسعة غير محدودة، وهذا التركيز بالنسبة للسلطة الدينية يُعد شيئاً فريداً بالنسبة للشيعة، إلا أن السنة لا يقبلون هذا، فبالنسبة للسنيين تقع السلطة الدينية على عاتق المجتمع ككل وتجمع العلماء (هيئة كبار العلماء

مثلاً بالأزهر)، ويعتقدون أن دور النبي ﷺ هو توصيل التعاليم الإلهية، كما جاء في القرآن انتهت بوفاة النبي ﷺ (فكرة حتم النبوة).

أما الشيعة فيعتقدون أن الله لم يتركهم دون هداية، وأن قاداتهم لهم الحق في تفسير القرآن، ويتطلب هذا الأمر أن يكون الإمام خالياً من الذنوب ومعصوماً من الأخطاء، لأنه يسير بهلى من الله. وبالنسبة لقول السنة إن القرآن يجب أن يفسر بشكل حرفي (حرفية التفسير) نجد أن الشيعة يدعون بأن القرآن يحتوي على معانٍ خفية باطنية أعطاها النبي لعلي بن أبي طالب. وهذا القول يضاف إلى ما سبق بخصوص تحريف القرآن، ونرى فيه نوعاً من المبالغة.

وهناك اختلاف أيضاً بين السنة والشيعة يتمثل في اعتقادهم في الممارسات الثقافية والشعبية حول الأضرحة لأئمتهم المقدسين (في النجف الأشرف، وكربلاء، وقم) مثلاً، وهذا ما نجده لدى الفرق الصوفية عند أهل السنة.

والسنيون لهم آراء مزدوجة فيما يختص بهذا الأمر على حد قول أحمد أكبر، فالأصوليون (أهل السنة والسلف) يرفضون هذه الممارسات ويوصمونها باللاإسلام* إلا أن الشيعة قد تبنوا هذه الممارسات كجزء أساسي من عاداتهم فهذه الاختلافات تعكس موقفاً فلسفياً عميقاً** فبالنسبة للسنة يعتقدون أن الله على علاقة مباشرة مع الإنسان، ولا ينبغي أن يتخذ من قديسيهم وعلمائهم (الأولياء والمشايخ والصوفية) وسطاء بين الإنسان وبين الله؛ فالعلماء ليسوا سوى مفسرين للدين، فيعتقد السنيون ويزعمون أن الاعتقاد في الأضرحة والأولياء ممارسات بعيلة كل البعد عن الإيمان الصحيح. وفي المقابل نجد أن الشيعة يعتقدون في الوساطة*** بين الله والإنسان؛

* Un-Islamic.

** The difference reflects a deeper Philosophic Position.

*** Intercession.

ويعتبرون هذه الوساطة هي الطريق الوحيد للخلاص*، فالإمام عليّ والأئمة الآخرون يعتبرون أناساً يتصفون بالإلهام ويلعبون دور الوسيط بين الله والمؤمنين، لأن هؤلاء يتمتعون بالروحانية الخالصة^(٢٧).

وبعد.. هذه هي أهم العقائد والأصول والممارسات التي تخالف الشيعة فيها السنة، وبعد هذا الاختلاف والتباين. هل يُعقل أن تكون هناك دعاوى للتقريب بين السنة والشيعة؟ وهل نلوم من يرفض التعاون والتقريب بين هذا المعتقد ومعتقد أهل السنة؟

أهل السنة يؤمنون ويتمسكون في ردودهم على الشيعة أو القدرية بالكتاب والسنة، وهم يسبون ويكفرون السلف الصالح، ويحرفون القرآن كتاب الله، ويؤمنون بالمهدي المنتظر الذي سيملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

“ما نود أن نقوله إن البعض يرى أن محاولة التقريب بين المذهبين أو المنهجين منهاج السنة ومنهاج الشيعة دعوة عقيمة لأن سنتهم غير سنتنا، ومعتقدهم غير معتقدنا، فهل بعد هذا نقول: يعذر بعضنا البعض فيما اختلفنا فيه، ونتعاون فيما اتفقنا عليه والحال كذلك؟

ونرى أن السنة تدعو الشيعة إلى الإيمان بأصولها وعقائدها، والشيعة تدعو السنة إلى الإيمان بأصولها وعقائدها. وكلاهما محال حتى تترك الكلاب نباحها والحمير نهيقها على حد قول “محمد مال الله”، وأن الهجوم الفكري لأهل السنة ينطوي على مسلمة لا يؤيدها “أستاذنا الدكتور صبحي” وهي إمكان أن لا يكون ما كان، أي إمكان أن تصبح الشيعة جميعاً من أهل السنة لو خُلصوا عقائدهم من الأفكار الأجنبية. وهذا ما لا يُسلم به في مجال التاريخ، لأن منطق جبري ومسار أحداثه مسير، لا الجبرية اللاهوتية وإنما الجبرية العقلية التي تربط سلسلة العلل بالعلولات.

ويأمل "أ. د. صبحي" أن تضيف رسالته إلى الجهود المبذولة لبنة في جسر التوفيق بين السنة والشيعة ليس فحسب من أجل وحدة المسلمين - وهم في أشد الحاجة إليها - وإنما لأن الشيعة في العصر الحديث أصبح يعانون من الانقسام بين عقيدته وبين ثقافة عصره؛ فالمسئولية تقع على عاتق علماء السنة وعلماء الشيعة معاً في تقويم العقيدة لكي تتلاءم مع تفكير العصر الحديث.

ومسئولية السنة وعلمائهم دراسة التشيع بروح أكثر نزاهة وحياداً؛ فليس صحيحاً أن الشيعة - كما يذهب المغرضون - مؤامرة يهودية أو غنوصية أو فارسية قديمة لهدم الإسلام؛ وإنما الصحيح أن علماء الشيعة أسهموا في جميع مظاهر التراث الإسلامي من علوم دينية ومدنية لا يقل عن علماء السنة أنفسهم؛ فكلهم مسلمون. ومعارضة الخلافة الإسلامية بالإمامة الروحية الشيعية لا يعنى معارضة الإسلام كدين. ألم يجاهد أغاخان سلطان الشيعة الإسماعيلية ما وسعه الجهد كي يحول دون سقوط الخلافة العثمانية مع عفونتها، وضيق أفقها، وعدائها الشديد للشيعة؟

وقد أتى كمال أتاتورك .. فماذا فعل بنا وبالإسلام؟ وليس صحيحاً أنهم تأمروا مع التتار كما سبق وذكرت قول البعض من أمثال "محمد د. مال الله" والدكتور "محمد أحمد النجفي" وغيرهما. وليس صحيحاً أنهم ناصرُوا الصليبيين في الشام ضد صلاح الدين، وإنما الصحيح أن صلاح الدين ما كان لينتصر لولا أن تهادن مع داعية الإسماعيلية الشيعة في الشام. والعجيب رداً على هؤلاء أن صلاح الدين - وهو سني - قضى على الشيعة الفاطمية في القاهرة، وألقى بكتبهم ومراجعهم في النيل عند المنيل، والجامع الأزهر أنشئ خصيصاً لدراسة الفقه الجعفري الشيعي، وكل دعاة الإسماعيلية كانوا في القاهرة (قاهرة المعز لدين الله الفاطمي الشيعي).

ومن هنا وجدنا في العصر الحديث جمعية بالقاهرة تُدعى "جمعية التقريب بين المذاهب الإسلامية"، وكثيراً ما حاول متكلمو أهل السنة لفظ

عقائد الشيعة عن دائرة الإسلام^(٢٨). ولكن هذه المحاولات لم تلق أى نجاح حتى اضطرت الدوائر السنية أخيراً إلى الاعتراف بهم؛ بل من مظاهر ذلك أن ينتسب إلى عضوية جمعية التقريب بين المذاهب الإسلامية شيخ الأزهر نفسه وبعض عمداء الجامعة الأزهرية، وكذلك رد الشيخ شلتوت - شيخ الأزهر الأسبق - عن سؤال يتعلق بالتعبد والعمل بعقائد الإمامية فاعترف بصحة ذلك^(٢٩).

وعلى علماء الشيعة أن يلتزموا فى عقائدهم، ويدركوا المغزى الحقيقى لما تنطوى عليه عقائدهم من عدااء ملحوظ وبغض دفين لمخالفهم؛ فالاضطهاد السياسى جعل من مذهبهم مذهباً مغلقاً. ومن هنا.. على الفرد أن يلتزم فى المجتمع المغلق بولائه للجماعة والالتزام بالعقائد حتى لا يشعروا بأنهم أقليات مضطهدة كما سبق القول.

وأتفق مع أستاذى "الدكتور أحمد صبحى" فى أن يقوم مجتهدو الشيعة باستبعاد ما تُسبب إلى الأئمة خطأ وكذباً، وخصوصاً ما تُسبب إلى الإمام جعفر الصادق والإمام على، بمنهج علمى قائم على النقد الظاهرى والباطنى للنصوص.

وما أود أن أقوله: إن النقد العلمى الموضوعى لجميع النصوص المنسوبة إلى الأئمة بعمل جماعى من مجتهدى الشيعة هو وحده الكفيل بنجاح محاولات التوفيق بين السنة والشيعة من أجل رفعة الإسلام.

الهوامش

- ١ - صدر الكتاب التذكاري عن دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية بنفس العنوان عام ١٩٨٥م أنظر المقدمة ص: ك، ل
- ٢ - وقد كتب أستاذنا الدكتور صبحي مقالاً في الكتاب التذكاري للأستاذ الدكتور/عاطف العراقي بعنوان: "حوار مع صديق العمر - عاطف العراقي رائداً للفكر العقلي التنويري". تناول فيه جوانب ثلاثة هامة..، وقد ضمنه كتابه مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية - راجع ص ١٥١ وما بعدها. والكتاب صادر في طبعته الأولى عن دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية عام ٢٠٠١م.
- ٣ - صدر الكتاب بعنوان: في علم الكلام - دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين - ج١ - المعتزلة، ج٢ الأشاعرة - مؤسسة الثقافة الجامعية - الطبعة الرابعة - إسكندرية ١٩٨٢م.
- ٤ - صدر كتاب بعنوان: في علم الكلام - الزيدية - الزهراء للإعلام العربي - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٨٤م.
- ٥ - د. أحمد صبحي: الزيدية - ص ١٠.
- ٦ - صدر الكتاب بعنوان: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية - دار المعارف بمصر - الطبعة الأولى - ١٩٦٩م.
- ٧ - د. أحمد صبحي: الزيدية .. ص ٣٢.
- ٨ - نفس المصدر: ص ٧.
- ٩ - نفس المصدر: ص ٨.
- ١٠ - صدر في كتاب بعنوان: من التراث الإسلامي - شرح القوشجي على تجريد العقائد للطوسي "دراسة وتحقيق" تقديم أ.د./عبد الفتاح فؤاد - نشر دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع بالإسكندرية - الطبعة الأولى - ٢٠٠٢م. وهو يمثل الجزء الثاني من رسالتى للملجستير. أما الجزء الأول فظهر في كتاب بعنوان: "الإمامية الإثني عشرية شخصيات وآراء" دار الحضارة للطبع والنشر - طنطا - الطبعة الأولى - ١٩٩٨م.
- ١١ - أحمد صبحي: في علم الكلام - ج ١ المعتزلة - ص ٨٤، أنظر أيضاً: الزيدية - ٢٧.
- ١٢ - بخصوص دراسة هذه المسائل الاعتقادية لدى الشيعة الإثني عشرية - يراجع في

ذلك من مصادر الشيعة:

- الشيخ محمد يوسف بن يعقوب الكليني - الكافي في أصول الدين - مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ٢١٢٢٦ - فرق إسلامية.
- الإمام محمد باقر المجلسي - أنوار الإسلام في علم الإمام - مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٢٠٦ - ب.
- الإمام محمد باقر المجلسي - بحار الأنوار - كتاب في عقائد الشيعة ومذاهبهم - مخطوطة بمكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٢٥٨٥/٢٠٣٣ - ي.
- الشيخ المفيد بن النعمان - أوائل المقالات في المذاهب والمختارات - مطبعة الرحمانى - تبريز - طبعة أولى - ١٣٧١هـ.
- محمد رضا المظفر - عقائد الإمامية - مطبوعات النجاح - الطبعة الأولى - القاهرة - ١٣٨١هـ.
- آية الله الحاج إبراهيم الموسوى الزنجاني: عقائد الإمامية الإثنى عشرية - مؤسسة الوفاء - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨٢م.
- وهناك مصادر ومراجع عديدة للدراسة عقائد الشيعة، وقد اعتمد "أستلانا الدكتور أحمد صبحي" على أمهات كتب الشيعة الإمامية في كتاباته، ومن هنا كانت دراسته عنهم موضوعية محايدة، وقد أمدني - رحمه الله - بأهم مصادر الشيعة أثناء إعدادي لرسالة الماجستير عن الشيعة الإثنى عشرية في جامعة الإسكندرية.
- ١٤ - انظر في ذلك: د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب - تقديم الشيخ محمود شلتوت - شيخ الجامع الأزهر الأسبق - الدار المصرية اللبنانية - الطبعة الثالثة عشر - القاهرة - ١٩٩٧م - ص ٢٣٠ وما بعدها.
- ١٥ - د. أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية - ص ٢٨.
- ١٦ - إحسان إلهي ظهير: مؤلف سني المذهب، ورئيس تحرير مجلة ترجمان السنة الحديثة، والأمين العام لجمعية أهل الحديث بباكستان، وقد رد على كتاب للدكتور/ علي عبد الواحد وافي بنفس العنوان بين الشيعة وأهل السنة - إدارة ترجمان السنة - باكستان - الطبعة الأولى - ١٩٨٥م. وهو ممن يرفضون فكرة التقريب بين المذاهب - يراجع من مؤلفاته:
- الشيعة والتشيع - طبعة أولى - ١٩٨٤م - ص ٨٦ وما بعدها.
- الشيعة والقرآن - طبعة سادسة - ١٩٨٤م - ص ٢٥ وما بعدها.
- ١٧ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها - مطبعة الاعتماد - الطبعة الثانية - بغداد - ١٩٤٤م.

١٨ - ومن مؤلفاته: مع الشيعة الإمامية - منشورات مكتبة الأندلس - الطبعة الأولى، والشيعة في الميزان - دار التعاون للمطبوعات - الطبعة الرابعة - بيروت - ١٩٧٤م.

١٩ - الموسوي (الإمام عبد المحسن شرف الدين): المراجعات - مكتبة الداوري - قم - إيران - طبعة أولى - ب. ت، والكتاب مسائل وأجوبة وحوارات بينه وبين الشيخ محمود شلتوت - شيخ الأزهر حول مسائل التقريب، وقد قمت بتصويره من مكتبة "أستاذنا الدكتور/ أحمد صبحي"، وأفادني كثيراً أثناء إعدادي لرسالة الماجستير.

٢٠ - سورة آل عمران - آية ٦٤.

٢١ - سورة النحل - آية ١٢٥.

٢٢ - د. أحمد صبحي: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى - إسكندرية - ١٩٩٦م - ص ١٦١ - ١٦٣. ولقد أعد "أستاذنا الدكتور صبحي" دراسة بعنوان: "بين أهل السنة والشيعة وحقوق المرأة - عرض فيه حقوق المرأة في المسائل السياسية وبعض المسائل الفقهية إبان خضوع مصر للدولة الفاطمية الشيعية، وكيف كان الخلفاء يعينون للأحوال الشخصية أربعة من الفقهاء إثنين من أهل السنة وإثنين من الشيعة، أحدهما إسماعيلي والآخر إثنا عشري، ولا خلاف بين الإثنين في المسائل الفقهية، فكلاهما ينتسب إلى الإمام جعفر الصادق صاحب المذهب الجعفري الذي أجاز الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق التعبد بالمذهب الجعفري مثله مثل المذاهب المعروفة - راجع ص ١٧١-١٧٢.

٢٣ - المصدر السابق - ص ٥٥.

٢٤ - محمد مال الله: الشيعة وتحريف القرآن - تقديم د. محمد أحمد النجفي - نشر دار الوعي الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨٢م. ص ٦٣ وما بعدها، وهو من المتحاملين بشدة على الشيعة، ومن يضعون بين السطور زيادات من عندهم ما أنزل الله بها من سلطان، ولا يلتزمون بالموضوعية رغم ادعائهم بهذا، ولكنهم يقولون ما لا يفعلون.

٢٥ - راجع: الشيعة والقرآن - ص ١١١ وما بعدها. وقد خصص المؤلف هذا الباب لنقل جزء من كتاب مُحَدَّثُ القوم - حسن بن محمد النقي النوري الطبرسي، والكتاب أماط اللثام عن وجه عقيدة القوم الأصلية في القرآن الكريم، وأثار ضجة كبرى في الأوساط الشيعية بين مؤيد ومعارض.

نزعة التقريب بين الفرق والمذاهب الإسلامية

- ٢٦ - ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام - جمع ابن قاسم - نشر السعودية
- الطبعة الأولى - الرياض - ١٩٨٥م - ج ٣ - ص ٤٧٨.
- 27 - Akbar (S. Ahmed: Islam Today- A Short Introduction to the
Muslim World. L. B. Touris. London - New-York- 1999-P. 44- 46.
- مرجع حديث يتناول الخلاف بين السنة والشيعة وآراء العلماء المحدثين
حول مدى التقاء المذاهب.
- ٢٨ - د. أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، ص ٥٠١-٥٠٢.
- ٢٩ - المصدر السابق: ص ١٠، هامش ٢.

مقدمة :

الحمد لله بَيْنَ أن العلماء به هم
أهل خشيته، ونبه إلى أن أقدارهم عنده
عالية، وأن موازينهم لدى الملك المقتدر
ثابتة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ
عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾
(فاطر: الآية ٢٨).

أولاً - "أحمد صبحي" الإنسان :

اعتاد أساتذة الفلسفة في مثل هذه
المناسبة أن يُقرظوا من هو في موضع
التكريم من أساتذتهم وإخوانهم، وأن
يضيفوا عليهم من آيات المديح
لأشخاصهم، ولا ضير في هذا، غير أن
أستاذي ومعلمي الأستاذ الدكتور "أحمد
صبحي" كان يقول لنا إن أفضل تكريم
للإنسان هو عمله وما تركه من علم
وعمل يعود بالفائدة على الإنسانية عامة
وعلى شباب طلاب العلم خاصة،
وأستاذنا في هذا يتمثل قول رسولنا
الكريم - ﷺ - [إذا مات ابن آدم
انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية،
أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له]
أما الولد الصالح فعلمنا بأولاد أستاذنا
أنهم على خير ... أما ما ترك لنا من علم
حوته الكتب والمؤلفات وما غرس من

الزرعة الإيمانية في فلسفة أحمد صبحي

بقلم دكتور

محمود ماضي

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
بكلية الآداب - جامعة الزقازيق

علم ما زال يمشي على الأرض مثلاً فينا نحن تلامذته - فنحن غرسه الطيب - فإنه يندرج تحت قوله - ﷺ - [...] أو صدقة جارية أو علم ينتفع به[.

"أحمد صبحي" ليس موضع الإحترام والتقدير والتبجيل من تلامذته فقط، بل يكاد يُجمع أساتذة الفلسفة وغيرها على إنسانيته، وتواضعه، ودماثة أخلاقه، وعلو همته .

ذهبت إلى منزله ليلة ما، وتركت له رسالة بما أريد، ووضعته في صندوق بريده وانصرفت ... وبعد سويعات وجدته يتصل بي هاتفياً معاتباً وبشلة وكأنني ارتكبت جريمة لعدم طرقي لباب بيته بعد منحي درجة الدكتوراه ذهب هو معلماً مربياً إلى دولة الكويت الشقيق، أرسلت إليه استشيرته في بعض أموري العلمية وماذا أفعل ؟ وجاءني رد العالم المتواضع في عبارة موجزة جامعة باعثة الأمل في نفسي : يا دكتور محمود بالأمس كنت تلميذي واليوم أنت زميلي . أكتب ما تراه، واتفق الله فيما تقول .

يتمتع "أحمد صبحي" بمكانة خاصة في الفكر الفلسفي المعاصر، فيتميز إنتاجه في الدراسات الإسلامية بعلة خصائص من أهمها :
١ - التجرد والموضوعية، فهو ينحي الذاتية والشخصانية جانباً في تناوله لأي من موضوعات بحثه .

٢ - موقف الاعتدال هذا لم يمنعه من النقد الموضوعي؛ فيقول للمصيب أصبت وللمخطيء أخطأت شخصاً كان أو فرقة من الفرق الإسلامية.

فلم يكن أشعرياً - كما أستاذة النشار - مدافعاً عنهم بالإطلاق، أو معتزلياً رغم ميله إلى المنهج العقلي - أو إمامياً وإنما مدافع عن ما يعتقد أنه الحق والصواب؛ فنراه يقول في مقدمة مؤلفه الكبير "الزيدية" :

"وانتمائي المذهبي لأهل السنة لم يكن بحال سبيلاً إلى التحامل على فرقة مخالفة لمذهبي لأنني أؤمن أن الحق ليس مقصوراً على واحد منها ولكنه موزعٌ بينها"^(١).

٣ - وكما لحى ذاتيته في أبحاثه ابتعد تماماً عن ألفاظ وعبارات التجريح حتى مع من اختلفوا واختلف معهم.

٤ - لم يقف عند حدود الوصف والتحليل بل كان ناقداً غير مقلد، ويجتهد للفهم والتفهم، كما كان نصب عينيه ربط الماضي بالحاضر، ربط تراثنا بحاضرنا إنطلاقاً إلى المستقبل.

كان يقول لنا: "إن التقدم والتحضر لا يعني فقط النظر إلى الأمام، بل إنه يقتضي النظر إلى الوراء أيضاً استلهاما للدرس والعبرة؛ إذ أن من أعراض تدهور الفكر الإسلامي الحديث تجاهل كثير من الباحثين ماضيهم، ومن ثم شعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده، مع أنه تراث يتعلق بأصول دين حي في قلوبنا".

ونرى فيما قاله أستاذنا حق، فلننقب في تجاربنا التاريخية علناً نجد فيها بذور الإصلاح لحياة مضطربة مبهمة ... إن الفرد منا أقدر على الاستفادة من تجربته الخاصة منه على الاستفادة من تجربة جاره، وكذلك الأمم؛ فالمسلمون يستطيعون أن يدركوا من ضروب القوة في المجتمع الإسلامي الأول ما قد لا يستطيعون إدراكه في حياة الأمم الأخرى قديمها وحديثها، وفي هذا يقول "هارولد لاسكي": "إن هناك من القديم ما هو أحدث من الحديث".

في موسوعته "في فلسفة الحضارة" يقول "الدكتور صبحي":
"إنما تتعثر الحضارات؛ لأن المفكرين فيها لا يستطيعون أن يستشفوا روح حضارتهم وروح كل من سائر الحضارات؛ فلا يعرفون تفرقة ولا يدركون تمييزاً بين ما يصح أن يُقتبس وما يلزم الإعراض عنه نقطة

البدء إذن في كل نهضة أن يستشف المفكرون وقادة الرأي روح حضاراتهم ومواهبها الكامنة، وأن يفجروا الطاقات الخلاقة، وبذلك يمكن الاستفادة من التاريخ والاستفادة من دراسة الحضارات^(٢).

لقد أثني على "أحمد صبحي" الكثير من أهل العلم، ولكن حسبنا شهادة الفيلسوف الكبير الأستاذ الدكتور / زكي نجيب محمود حيث قرظ كتابه "في فلسفة التاريخ" جاء فيه: "هذا كتاب ممتاز بأي معيار تختاره للحكم: فهو ممتاز من حيث المنهج لأن كل فصل من فصوله قد صيغ في سياق متماسك ترتبط حلقاته بروابط منطقية ... وهو ممتاز من حيث المنهج كذلك إذا حكمنا عليه من زاوية المراجع التي استند إليها ... وامتنياز المنهج لا بد أن يشتمل على صفة رأيناها واضحة في هذا الكتاب وهو الأسلوب العلمي الرصين المشرق فلا حشوفيه ولا اقتضاب .. وهو ممتاز من حيث الموضوع ومادته، فلقد تحكم المؤلف في ميدانه تحكماً لم يجعل طرفاً من أطرافه يفلت من نظرتة ... والكتاب ممتاز في أهدافه الثقافية ..."^(٣).

وجاء ثناء آخر من أهل العلم في اليمن السعيد حيث قال أحدهم: "... ومن الذين درسوا الزيدية من خارج المدرسة الزيدية، ولتسموا بالجدية والميول الصداقة للموضوعية في بحثه رغم الصعوبات والتعقيدات التي ظهرت أمامه أثناء بحثه .. ومن أبرز هؤلاء العلامة الشيخ "محمد أبو زهرة" والدكتور العالم العارف المرحوم "أحمد محمود صبحي" مؤلف كتاب الزيدية"^(٤).

معلوم أن من يمدح الصنعة يمدح الصانع، ومن يمدح المؤلف يمدح المؤلف.

ثانياً - معالم نزعة الإيمان:

إذا بحثنا عن النزعة الإيمانية عنده لمجدها مبثوثة في ثنايا أبحاثه العديدة بل في محاضراته، ومشافهاته، وعلاقاته مع الآخر. ولإظهار بعض معالم هذه النزعة انتقينا هذا البعض من بعض كتبه على النحو الآتي:

١ - "في علم الكلام" :

إذا كان "صبحي" قد أخذ من طرف الفلسفة، فإن هذا لم ينسه أو يباعد بينه وبين علم الكتاب والسنة، فنراه في كتابه "في علم الكلام" يؤكد على أصالة الفكر الإسلامي؛ فما كان لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة، ولا بصلة ذات الله بصفاته، ولا بالنبوة، فهذه موضوعات قد انبثقت عن ظروف في البيئة الإسلامية وهي وليدة مشكلات إسلامية خالصة.^(٥)

وتأثير الإيمان في فلسفته جعله ينعي على فريق المدافعين عن الدين اعتناقهم آراء أرسطو وأفلوطين في الله.

وتؤكد صفة الإيمان في شخصية "صبحي" وإتساعها لتشمل موقفه من التراث فيقول: "إن الفكر الإسلامي ليس أثراً يدرس كما تدرس آثار حضارات بائنة، ولكنه تراث يتعلق بدين يعيش في قلوبنا".

واستناداً إلى هذه الرؤية الإيمانية نراه يقول في نهاية تقديمه لـ "في علم الكلام": "إننا نستخلص في غير تعسف من أقوال أجدادنا، ومن فكرهم، ومما لحقهم قضايا عامة يمكن أن نفيد بها في حاضرنا، بذلك يعيش الماضي في الحاضر، ويبقى التاريخ حياً في قلوبنا، خاصة أنه تاريخ فكر لدين يعتنقه أغليبتنا"^(٥).

ومع هدوء "أحمد صبحي" وسعة صدره تشتد لهجته في مواجهة منكري ومهاجمي علم الكلام ومن تأثر بهم في عصرنا هذا، فيقول^(٦):
الواقع أنه من التجني على علم الكلام أن يصوره الفقهاء والمحدثون مرادفاً للمراء أو الجدل الذي لاغناء فيه، لو كان الأمر كذلك لما كان لبعضهم كلام في علم الكلام من أمثال: أبي حنيفة والشافعي وإبن حنبل، ولا يفسر الأمر في علم الكلام بما هو حادث في الفلسفة: لكي تُهاجم الفلسفة لا بد أن تتفلسف، ولكي تُنهي عن الخوض في علم الكلام لا بد أن تكون

متكلماً ولكن الأمر يتجاوز ذلك، إن الإسلام - شأنه في ذلك شأن أي دين - قد مر بمرحلتين :

١ - مرحلة الإيمان القلبي والتصديق والتسليم والتقديس؛ إذ يضر الدين في نشأته أن تعصف به الأهواء والجدل وتشتت الآراء كما يضر بالنبذة الحديثة الغرس أن تعصف بها الأنواء، فلم يكن سائل على عهد الرسول - ﷺ - يسأل عن كيفية الإستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٧).

وإن سأل فإنه يلقي الجواب الذي رد به مالك ابن أنس - أحد التابعين - : "الإستواء معروف، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب".

هذه مرحلة الإيمان القلبي كما يطلق عليها "أستاذنا"، ولا يعني كونها مرحلة إيمان قلبي أنها تتعارض مع كل نظر عقلي أو بحث فلسفي في مسائل العقيلة، كما أن المتكلمين ليسوا من أهل الزيغ والبدع.

ويتابع "أحمد صبحي" تفنيد مثل هذه الإدعاءات مسترشداً بالقرآن الكريم فيقول في مقدمة موسوعته العلمية [في علم الكلام]^(٨):

"إن علم الكلام - شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية - قد وجد منطلقاً من القرآن منهجاً وموضوعاً؛ فمنهجياً لا يتعارض النظر مع الإيمان؛ لقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا في ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا وأن يتدبروا ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٩) ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(١٠).

على ذلك يمكننا القول مع "أستاذنا": كان المتكلمون بآيات القرآن يستشهدون، وبنصوصه يستدلون، والواقع أنه لا يتصور عقلاً أن علماً قد

نشأ من فراغ أو ارضاء لأهواء بل لم يكن مجرد ترف عقلي، وإنما حُتِمت مقتضيات مواجهة الإسلام لديانات سابقة عليه هذه النشأة .

واستمد المتكلمون أصولهم من الكتاب : من حججه مع المشركين يتعلمون وإلى آياته يستندون^(١١) .

ذهب "الدكتور صبحي" إلى "أن العقيدة لا يمكن فيها التقليد ولا يجوز"^(١٢)، وهو رأي جمهور العلماء على عدم جواز التقليد. يقول إمام الحرمين : لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الخنابلة .

"أحمد صبحي" مع شدته في الحق وتصديه للباطل أياً كان فاعله إلا أنه لا يفعل ذلك انفعالا أو عاطفة ولكن إنصافاً للآخر؛ فإنه يقيم الدليل على صدق موقفه وبطلان الباطل .

كثير من المستشرقين أحكامهم فيما يتعلق بالإسلام تعسفية ظالمة من ذلك ما ادعاه "جولد تسيهر" في كتابه "العقيدة والشرعة في الإسلام" : إن القرآن به آيات متناقضة مما حدا بالمتكلمين محاولة استبعاد مثل هذه التناقضات، ومثل لذلك بمسألة الجبر والإختيار، فالاستدلال على الرأي وضده قد أُستقى من القرآن، وهو أيضا ما دعمه "دي بور" .

وكأي مسلم غيور على دينه جاء دفع "الدكتور صبحي" إذ يقول : "قواعد المنطق تشترط في التناقض إتفاق الجهة والشرط، وآيات الجبر تختلف مع آيات الإختيار جهة أو شرطا أو غير ذلك من مقتضيات التناقض"^(١٣) .

أما اختلاف الجهة فإن قدرة الله ليست من جنس قدرة الإنسان؛ فمجال القدرة الإلهية مطلق الوجود، وذلك موضوع ميتافيزيقي، ومجال قدرة الإنسان متعلق بالتكليف؛ إذ الإنسان حر فيما هو مكلف به مسئول عنه فحسب، وذلك موضوع أخلاقي .

ثم هو يسوق من الآيات القرآنية ما يؤيد دفعه نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾^(١٤).

فلا تعارض بينها وبين قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(١٥). لأن إيمان أهل الأرض كلهم يتعلق بمطلق الوجود ومن ثم بالقدرة الإلهية، بينما اختيار الإنسان لنفسه الإيمان أو الكفر، الخير أو الشر فيتعلق بمبحث الأخلاق حيث المسئولية والحساب، ولا ينتقص ذلك من قدرة الله - عز وجل - لأن الله هو الذي أقدر الإنسان على الفعلين؛ فقدرة الله المطلقة وحرية الإنسان، بإعتباره مكلفاً ينتسبان إلى مجالين مختلفين أو عالين متباينين - عالم الغيب والشهادة - ولا مجال مطلقاً للخلط بينهما.

كذلك يرتفع التناقض باختلاف الشرط ﴿فَأَمَّا مَن أُعْطِيَ وَاتَّقَى * وَصَلَّى بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾^(١٦) فالله تعالى يسر الإنسان لليسر والعسر؛ ولكن التيسير لليسر من الله مشروط بالعطاء، والتقوى، والصدق من الإنسان، كذلك العسر معلق على شرط البخل، والاستغناء، والكذب من الإنسان.

لقد ذهبت مذاهب فلسفية حديثة إلى أن الوجود لا يُفسر في ضوء عدم التناقض؛ على العكس إن التناقض هو سر الوجود وفي ضوئه يفسر مساره إذ ينبثق النقيض من النقيض، فلا يجب الحكم على القرآن بمنطق المذاهب الفلسفية.

لقد دفعت هذه النزعة الإيمانية "أحمد صبحي" إلى الدفع عن علم الكلام والمتكلمين؛ فنرى تبحره غير المحدود في علم الكلام بل وتعاطفه تعاطفاً عقلياً معه، وإخلاص وتجرد في دراسته؛ فوضع في ولع دراسة موسوعية مقارنة للآراء الكلامية والعقائد الإسلامية ابتعد فيها عن

الانحياز والتعصب محترزاً عن الأساليب الخطابية فلا يورد ملاحظة، ولا يقضى بشيء في حق فرقة أو متكلم إلا ويذكر المصدر أو الدليل، وإذا أراد نقداً أو ملاحظة فإنه يذكر ذلك بأسلوب علمي موضوعي مراعي الأمانة والإنصاف كتاباً ضخماً هو "في علم الكلام" دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، وتقع هذه الدراسة في [٨٧٠ صفحة]. قدم لهذه الدراسة بمقدمة تجاوزت المائة صفحة، أسهب فيها القول حول الأسباب الداخلية والخارجية لنشأة علم الكلام.

نستخلص مما سبق أن "صبحي" يؤكد على أمرين :

الأول :

أن ما يعد في القرآن الكريم تعارضاً سواء ما يتعلق بآيات الجبر والاختيار، أو غير ذلك من الموضوعات إنما هو سبب من أسباب ازدهار فكر المسلمين عقب قيام الإسلام.

الثاني :

أن علم الكلام لم يظهر ليستكمل في القرآن عقائد أو يسد ثغرة في التفسير - كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين - فإن هذه دعوى عريضة لم تخطر ببال أحد من المتكلمين أو أي من المسلمين.

٢ - الزيدية :

إن السبب الذي يدافع لأجله "صبحي" عن علم الكلام هو الدفاع عن العقل، فهو لا يوافق الشوكاني في قوله : "من أن ما أصابه من الاشتغال بهذا العلم أنه لم يزد عن البحث في المذاهب والنحل الأخيرة، ولم يستفد منها إلا العلم بأن تلك المقالات خزعبلات"^(١٧).

نبه "صبحي" - مراراً - إلى أن الاستناد إلى العقل يحصن المرء من الخزعبلات، وليست مقالات علم الكلام بخزعبلات . ثم يوجه حديثه إلى

الشوكاني: "أنت في كتبك داعٍ إلى الانصاف، فلا يحق لك أن ترمي بقواعد علم أياً كان من حالك، كما أن جناية ترك هذا العلم هي أشد من الآفات اللازمة عن الاشتغال به". ويعطي "صبحي" أمثلة تثبت رأيه منها:

١ - إن علماء دولة المرابطين حين اشتغلوا بالفقه معرضين عن الكلام، وحين حملوا الصفات على ظاهرها تردوا في التشبيه الصارخ مما أثار عليهم المهدي بن تومرت، ومن ثم زالت دولتهم لتقوم دولة الموحدين التي عنيت بالتوحيد والتنزيه^(١٨).

٢ - أعتقل أحد الخلفاء المتكلمين، ثم بعث بأحد رجال الحديث إلى ملك الهند بناءً على طلبه لينظر عالم البوذية عندهم، وليدين بدين الإسلام لو أفحم عالم الإسلام عالمهم، وحين سأل العالم البوذي المحدث سؤالاً كلامياً كانت إجابته: نهينا عن الخوض في مثل هذه المسائل، وعجز عن الرد، وحين بلغ الخليفة العباسي ذلك ثار وهاج وقال: أليس لهذا الدين من ينافح عنه؟ فرد عليه وزيره: هم أولئك الذين أودعتهم السجون يا أمير المؤمنين^(١٩).

إن سقطة عالم من علماء الكلام لا يبرر أبداً إلغاء علم، ولقد سبق للشوكاني نفسه بصدد التصوف أن أشار إلى أن القدح في قوم بمجرد فرد لا يقع إلا ممن لا يعرف الشرع. لقد كان رواد المتكلمين هم الصف الأول في الجبهة الفكرية دفاعاً عن الإسلام.

٣ - الفلسفة الأخلاقية :

يوافق الدكتور "صبحي" المعتزلة في موقفهم الحاسم تجاه محاولة فصل الدين عن الأخلاق فيقول: "إذا كان الدين يلزم عنه الصلاح، فذلك لا يعني أن يدعي الإنسان الفضيلة دون حاجة إلى ممارسة الشعائر الدينية، لأن أداء الشعائر تجعل الإنسان في موقف هو أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد"^(٢٠).

ثم هو يُثني عليهم في ردهم محاولة فصل الفضيلة عن الإيمان، فليست الفروض الشرعية مجرد فروض تُؤدى، وليست الصلاة أفعالاً وأقوالاً مفتوحة بالتكبير محتمة بالتسليم دون دلالة أخلاقية، وهم بذلك أكدوا على الذاتية بين الأخلاق والإيمان، وهو يؤكد على موافقته واستحسانه بالقول: "وهو موقف رائع لا نظير له في الأخلاق الدينية".

يشير "صبحي" من طرف خفي إلى خطأ التصوير المسيحي للخطيئة الأولى، وما ترتب عليه من إشارات أخلاقية مثل الظلم الذي وقع على من لم يرتكب وزراً، وهو في ذلك يلجأ إلى فلاسفة مسيحيين نقدوا هذا المعتقد.

يقول "الدكتور صبحي":

"إن الخطيئة الأولى لا تخلو من مغزى خلقي، فلقد ترتب على هذه الخطيئة حسب العقيدة المسيحية دخول الشر في العالم، ولقد جرّت على الإنسانية الشقاء؛ إذ أضحي الإنسان خلواً من المواهب الإلهية مُختل الطبيعة، ميالاً للعبث الخلقي".

ثم هو يُرجع هذا إلى رأي فلاسفة المسيحية كأوغسطين، وفلاسفة بورت رويال، وبسكال، ومالبرانش، وحسب رأي "بسكال" فإن الالتزامات الأخلاقية عن الخطيئة الأولى خطيرة حيث يرى أن "أبعد ما يكون عن العقل أن يُعاقب الإنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أكثر من أربعة آلاف سنة" (٢١).

كما أن "فرانسيس نيومان" في كتابه "صور من الإيمان" لا يراها مبرراً مستساغاً لوجود الشر في العالم. ويتساءل "أندرية كريسون" ساخراً: "كم يبدو غريباً أن يحكم على طفل بالآلم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها، ولا غمس فيها إصبعاً بأيه وسيلة؛ بل لا يعرف عنها شيئاً إلا من التاريخ وبعد زمن من حياته" (٢٢).

ومن جانبنا نضيف رأي الدكتور "نظمي لوقا" حيث يقول : "... وإن أنسى لا أنسى ما ركبني صغيراً من الفزع والهول من جراء تلك الخطيئة الأولى وما سبقت فيه من سياق مروع يقترن بوصف جهنم؛ ذلك الوصف المثير لمخيلة الأطفال، وكيف تتجدد الجلود كلما أكلتها النيران جزاءً وفاقاً على خطيئة آدم وإن أنسى لا أنسى القلق الذي ساورني وشغل خاطري عن ملايين البشر قبل المسيح، أين هم وما ذنبهم حتى يُهلكوا بغير فرصة للنجاة ؟^(٢٣)

يُعلق الدكتور "صبحي" على النتائج المترتبة على التصور المسيحي والمشار إليه سلفاً : "لقد أشار الإسلام في أكثر من آية ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٢٤) فأقر المسؤولية الفردية؛ إذ لا يخلص الإنسان الفرد فداءً عاماً أو تضحية كلية؛ فكل مسئول عن عمله، إن الصلب يؤدي إلى انفكاك المسؤولية الفردية التي هي أشد ما يحرص عليه الإسلام"^(٢٥).

إلى جانب هذا يواصل "نظمي لوقا" نقله لهذا التصور مبرزاً موقف الإسلام فيقول:^(٢٦) "ولئن كان أقوام يؤمنون أن الله ينتقم من الأحفاد لأثام أجدادهم الغابرين، وأن حُصرم الآباء يضرس به البنون فالقرآن قاطع في نفي هذا الجور المستعصي على الفهم، فيقول : ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٢٧). ويقول في سورة البقرة ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢٨).

وإذا سألنا "نظمي لوقا" عن الحل أجابنا بقوله :

"كان لابد من عقيدة ترفع عن كاهل البشر هذه اللعنة، وتُطمئنهم إلى العدالة التي لا تأخذ البريء بالمجرم، أو تزرُ الولد بوزر الوالد، وتجعل للبشرية كرامة مضمونة، ويحسم القرآن هذا الأمر حين يتعرض لقصة آدم ...: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ۖ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾^(٢٩).

ويختتم "نظمي لوقا" حججه القرآنية بالقول: "إن تلك الفكرة القاسية تسمم ينابيع الحياة كلها، ورفعها عن كاهل الإنسان منة عظمى ... ألا من له أذنان للسمع فليسمع"^(٣٠).

ينتهي "أحمد صبحي" - موافقاً "لوقا" - إلى أن خطيئة آدم ليست علة الشر ولا بدايته؛ بل على العكس إن ابتداءً في الدنيا خير من ابتداءً في الجنة لقد تاب الله على آدم، وقبلت توبته، فبده الإنسان على الأرض ليس شراً ولا بداية الشر، ولكن الله أراد أن يُثبَّت الإنسان على العمل بعد المشقة وذلك أفضل وأولى.

٤ - التصوف :

ناقشته يوماً في التصوف وحوله، خاصة موقف الإمام أحمد من التصوف فقال لي :

"مع أن الإمام أحمد تأثر وبكى لموقف للحارث المحاسبي إلا أنه لما سُئل عن تقشفهم وشدة سلوكهم، وأن في ذلك عبرة، رد قائلاً : "من لم يجد العبرة في كلام الله لن يجدها في هذه الكتب، هل سمعت أن مالك بن أنس، وسفيان الثوري والأوزاعي قد كتبوا مثل ذلك من الخطرات؟"^(٣١).

غير أنني سألته : أريد رأي أستلخي فقل : "مقالة الإمام أصوب وأحوط، وذكر ما تُسبب إلى رابعة العدوية أنها قالت عن الكعبة : هذا الصنم المعبود في الأرض، وأنه ما ولجه الله ولا خلا منه ... ثم إن الحلاج قُتل بسيف الشرع لدعواه الحج بالهمة؛ أي إمكان أن يقضي المسلم مناسك الحج قضاءً في عقر بيته!".

ومرة أخرى يتجلى تأثير الإيمان في رده على مثل هذه الادعاءات فيقول:

"لقد غفل هؤلاء الصوفية عن المعنى الحقيقي للرمز بالنسبة للبيت الحرام؛ إنه رمز وحلة المسلمين الروحية في مشارق الأرض ومغاربها، وإذا كان الجنود في

مبشرين القتال يقتلون دون أعلامهم لأنها رمز مجد أوطانهم، ولا يزعم زاعم أنهم يجاربون ويموتون من أجل قطعة قماش، كذلك الكعبة تُشق لها الرحل، لأنها رمز وحلة المسلمين وتماسكهم والتقائهم، وهذا هو مقصد إبراهيم - عليه السلام - في دعائه: "واجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم"، ومن ثم فإن دعوى أنها صنم معبود أو إمكان الاستغناء عن الحج إلى البيت الحرام بالحج بالهمة إنما هي من مخاريق الصوفية، ولا يعتذر عنهم بأنها مجرد شطحات^(٣٢).

ثم هو يعيب على كثير من الصوفية إهمالهم للعلم وتحصيله، وقولهم تقديم المجاهلة، وهذا لا يكون بتعلم ولا دراسة ولا كتابة، بل هذا النور الإلهي لا يصح معه قراءة القرآن، ولا تأمل في تفسير، ولا كتب حديث^(٣٣).

يقول الدكتور "صبحي":

"وهكذا أصبح العلم التجريبي في وهم الصوفية حجاباً يحول دون العلم اللدني حتى لو كان ما يتعلم قرآن أو تفسير أو حديث".

يواصل "أحمد صبحي" دفاعه عن الإيمان بالنبوة والقرآن كمصدر من مصادر العلم والمعرفة فيقول: "وقد ذهب بهم الوهم أن تصوروا أن لا فرق بين الأولياء وبين الأنبياء إلا في الدرجة ..".

انبرى "أستاذنا" للدفاع عن الشرع والعقل وقد خلفاهما كثير من الصوفية وراءهم ظهرياً، فكان ذلك تردٍ للتصوف، ودعاوي الشطح بعد غياب العقل، وهو يواجه هذا بأراء الغزالي الذي يقول: "العقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يملئه، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يُضيء الزيت - بمعنى آخر - الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان بل متحدان"^(٣٣).

دافع "أحمد صبحي" عن دينه وإيمانه - كما رأينا في كتابه التصوف - فيقول: "إن قول بعض كبار الصوفية باستواء الأديان خطأ منهجي، وخطيئة

دينية: لقد نُسب إلى الحلاج دفاعه عن إبليس سواء لأن معصيته كانت أمراً مقدراً أزلاً، أو لأن السجود لا يكون لغير الله لقد كان الحلاج في دفاعه هذا ملكياً أكثر من الملك؛ إذ لم يحتج إبليس على الله بهذا القول: إن السجود لا يكون لغير الله؛ بل لأنه خُلق من نار و آدم خُلق من طين، ولقد أمر بسجود تكريم لا سجود عبادة، لكن الحلاج جعل من نفسه مُحامياً عن إبليس" (٣٤).

كما أخطأ ابن عربي حين تصور وحدة الأديان، أو إمكان أن يجمع القلب مختلف المعتقدات:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع العقائد

لقد حق "للأفغاني" القول: "إنهم يعيشون عالية على الناس، ويدعون التصوف والاتصال بالله، ويزعمون أنهم يفنون في ذات الله سبحانه؛ مع أن الفناء الحقيقي إنما يجب أن يكون في العمل من أجل الآخرين" (٣٥).

لقد اعترض "صبحي" على الذين أهملوا النظر العقلي؛ ففي مجال رده على الإمام الغزالي يقول: "هل الراسخون في العلم هم الصوفية دون الفقهاء والمفسرين والمتكلمين؟ وإذا كان الشر قد ثار منذ فشت صناعة الكلام، ألا يفتح هذا المجال للصوفية أن يكون لهم وحدهم السبيل إلى الشطحات والدعاوى ونظريات التصوف الفلسفي كالفيض والإشراق وأصولها الأجنبية واضحة وشرورها على العقيلة الإسلامية ليست بأهون من شر المتكلمين؟" (٣٦).

٥ - في فلسفة التاريخ:

أما فيما يتعلق بالحضارة الإسلامية والدفع عنها فهو يعتمد - فيما يعتمد - على آراء المؤرخ البريطاني الشهير "أرنولد توينبي" سواء الإيجابية أو السلبية، فيوافق في الأولي ويفند الثانية.

يرى توينبي أن الحضارة الإسلامية وبالرغم من النكبات التي حلت بها لوقوع معظم دولها فريسة الاستعمار في القرن التاسع عشر، فإنه ما أن خلا

النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت الحضارة الإسلامية سليمة الجوهر، ويرجع "توينبي" ذلك إلى ما هو كامن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوروبية الحديثة، من هذه الطاقات الكامنة :

١ - إن من طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ ارتفعت في أزمي عصورها أن يصل إلى مركز السلطة فيها الرقيق والعبيد^(٣٧).

٢ - تحريم الخمر، وقد لا يدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة، ولكن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الإستوائية، يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير .

ولقد فشل الإداريون الأوروبيون في علاج هذه المشكلة التي لا تحلها القوانين المفروضة؛ لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم إلا بوازع ديني^(٣٨).

غير أن توينبي يسقط نظرتة المسيحية فيما يتعلق بالدين والسياسة والتي تقوم على فصلهما عن بعض "اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله" .

فيذهب إلى أن محمداً - ﷺ - لو ظل داعياً دينياً فقط ولم يصبح رجل سياسة، لأصبح الإسلام من الناحية الروحية أسمى مما هو عليه.

ويقدم "صبحي" مقابل تفسير "توينبي" فيقول :

هذا تقييم للإسلام من وجهة نظر مسيحية لا من وجهة نظر تاريخية، بمعنى أن توينبي نظر إلى الإسلام بوصفه مسيحياً لا يرى إلا ضرورة الفصل بين الدين والدولة، لا بوصفه مؤرخاً يُقيم الواقع بعد دراسة إستقرائية^(٣٩).

ويدعم "صبحي" رأيه بمقولة لـ "جرونيوم" جاء فيها :

"إنه إذا كان توينبي يعتبر أن خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين، فإن المسلمين آنذاك على الأقل كانوا يرون العكس : إنه يعلي من

قيم السياسة، وأنه لا يحق لتويني أن ينظر إلى محمد من خلال المسيح، وإنما لابد من النظر إلى الحركة الإسلامية من وجهة نظر المسلمين أنفسهم^(٤١).

ويتساءل "صبحي" كيف تتصف الحضارة بالصفة الدينية وتُلقب لقباً دينياً إذا كان "تويني" يريد أن تبتعد عن السياسة - وهي من أهم مظاهر الحضارة - عن تأثير الدين ؟!

لم يقف أثر النزعة الإيمانية عند "أحمد صبحي" على ما ذكرناه - وهو قليل من كثير - بل تعداه إلى التصدي لصاحب كتاب "فجر العلم"^(٤١) الذي أبدى بغضاً مكشوفاً وحقداً دفيناً تجاه الإسلام؛ حيث جعل من تعاليمه سبباً رئيساً في عدم نشوء العلم الحديث في العالم الإسلامي؛ فكان الدكتور "صبحي" بالمرصاد^(٤٢) لتخرصات صاحب "فجر العلم" حيث قام بتنفيذها الواحدة تلو الأخرى.

وأخيراً :

تظل قيمة "أحمد صبحي" في المكانة التي صنعها لنفسه بين فلاسفة إسلاميين وفلاسفة معاصرين، ونعتقد أن أفضل تقدير له متابعة شباب الباحثين خطاه البحثية من حيث المنهج والشفافية والأمانة العلمية، والتحلي بما تحلى به من أخلاق فاضلة . لقد علمنا ضرورة صداقة العقل النزيه تماماً من الإلف والهوى . وتقدير كل ما تركه لنا من علم ومعرفة وأخلاق مبثوثة في كثير من كتبه .

لقد كان المرحوم "أحمد صبحي" فيلسوفاً محبوباً يحب الناس ويحبونه، ولو كان مخالفاً لأرائهم وعقيدتهم، وكفاه ذلك تقديراً، وكفانا منه إخلاصاً وحباً، ورحمة الله عليه فقد كان من عباد الله الصالحين .

الهوامش

- (١) الزيدية: الزمراء للإعلام ١٩٨٤، ص ٧.
- (٢) في فلسفة الحضارة، ص ٢٤٠.
- (٣) في فلسفة التاريخ: دار النهضة العربية بيروت ١٩٩٤، ص ٦.
- (٤) النت : موقع: المجلس اليمني، المجلس الإسلامي.
- (٥) في علم الكلام: مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٨، ص ١٢.
- (٦) المرجع السابق، ص ١٦.
- (٧) طه، الآية [٥].
- (٨) في علم الكلام: المرجع السابق، المقدمة.
- (٩) النحل: من الآية [١١].
- (١٠) النحل: من الآية [١٢].
- (١١) في علم الكلام، المقدمة.
- (١٢) المرجع السابق، ص ٩٦.
- (١٣) يونس: الآية [٩٩].
- (١٤) الكهف: الآية [٢٩].
- (١٥) الليل: الآية [٥-١٠].
- (١٦) الشوكاني: أدب الطلب ومنتهى الأرب، دار الأرقم، ص ١١٥.
- (١٧) الزيدية، المرجع السابق، ص ٥٦٦.
- (١٨) المرجع السابق، ص ٥٦٧ : والقصة جاءت في طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، وقد حدثت في عهد الخليفة [هارون الرشيد] والمبعوث من علماء الكلام هو [معبد بن عباد السلمي "ت ٢١٥"] إلى ملك الهند".
- (١٩) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: دار المعارف ط ٢، ص ٥٦٧.
- (٢٠) أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ج ١ ص ١٣٥.
- (٢١) المرجع السابق.

(٢٢) د . نظمي لوقا: محمد الرسالة والرسول صلي الله عليه وسلم، ص ٣٨ / عام ١٩٥٩

وايضا: د . محمود ماضي: نبوة محمد - صلي الله عليه وسلم - "طبعة المدينة المنورة"، ص ١٠٢

(٢٣) الأنعام: الآية [١٦٤] - الإسراء: الآية [١٥٠] . فاطر: الآية [١٨].

(٢٤) د . صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص ١٠٦.

(٢٥) د . نظمي لوقا: المرجع السابق، ص ٧٩.

(٢٦) فاطر: الآية [١٨].

(٢٧) البقرة: الآية [١٣٤].

(٢٨) طه: الآية [١٢١-١٢٢]، البقرة: الآية [٣٧].

(٢٩) نظمي لوقا: المرجع السابق، ص ٨٤ - ٨٧.

د . محمود ماضي: نبوة محمد. المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٣٠) التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف ١٩٨٤، هامش ص [٣٣ - ٣٢].

(٣١) المرجع السابق، ص ٦٠، ٧٠.

محمود ماضي: مباحث في المعرفة. الأجلو المصرية ١٩٩٠، ص ٢٠٠.

(٣٢) الغزالي: معارج القدس، ص ٥٧، دار الوقاف - بيروت.

(٣٣) صبحي، المرجع السابق ص ٩٧.

(٣٤) محمود ماضي: المرجع السابق ص ٢٣٠.

(٣٥) صبحي: في علم الكلام، ص ٦٠٦.

(٣٦) مثل الماليك وكافور الأخشيدي.

(37) Toynbee: Civilization on Trial, p . 205.

(٣٨) صبحي: في فلسفة التاريخ، ص ٢٩٦.

(٣٩) صبحي. المرجع السابق.

(٤٠) توبي هاف: "فجر العلم"، ترجمة د . أحمد صبحي . الكويت ١٩٩٧.

(٤١) من علماء الغرب الذين ردوا مثل ترهات توبي "جيمس بيرك" في كتابه "عندما يتغير العالم"، حيث عزا التقدم العلمي إلى تعاليم الدين نفسه، فيقول: "... والأهم من هذا كله أن الدين والثقافة تعايشا معاً في تواءم؛ فحيثما وجد الإسلام، وجد معه التعطش إلى المعرفة وتطبيقاتها على شتى مناحي الحياة". انظر: "عندما يتغير العالم"، ترجمة ليلى الجبالي، ومراجعة شوقي جلال . الكويت المجلس الوطني للثقافة . ص ٥١ . ٥١.

ظهر حديثاً بعض الآراء يطالب أصحابها بطرح التعددية المذهبية في الفقه، وتوحيد هذه المذاهب المتعارضة في مذهب واحد، وهى نظرية تنم عن سوء فهم من جانب أصحابها فضلاً عن ضيق الأفق.

وقد كان للأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" رأى فى هذه المسألة: فمن وجهة نظره فى الخلاف بين البشر أنه أمر طبيعى بموجب النقل والعقل، فالنقل فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾ [هود: ١١٨]، وكذلك قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٢٩]، وقول الرسول ﷺ: "سألت ربي ثلاثة أشياء فلم يجبني إلى اثنتين وأجابني إلى الثالثة: سألت ربي ألا تفترق أمتي من بعدى فلم يجبني إياها. سألت ربي ألا تقتل أمتي من بعدى فلم يجبني إياها. سألت ربي ألا تضل أمتي من بعدى فاجابني إياها".

وأما العقل فلأنه من الصعب اتفاق البشرية على أمر واحد: الخلاف إذن أمر حتمى ومن سنن الله فى كونه.

الحكمة الإلهية فى الاختلاف

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾
[الحجرات: ١٢]

بقلم الدكتورة
نعمة عبد القادر
مدرس الفلسفة الإسلامية
قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

واختلاف البشر وتقاتلهم حكمة الله في خلقه؛ إذ قُدر على الإنسان ألا يتم ارتقاؤه خلال عصور التاريخ إلا من خلال صراع وإلا لفسدت الأرض كما يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١].

ويرى الدكتور "أحمد صبحي" أن الخلاف في حد ذاته غير مذموم؛ وقد ارتضى المسلمون الاختلاف في الفقه - حيث وصل عدد المذاهب الفقهية في القرن الثالث الهجري إلى سبعة عشر مذهباً فقهياً - وذلك حسب عبارة الخليفة العادل "عمر بن عبد العزيز" عن الفقهاء: "ما أردت أن يتفقوا، لو لم يكن خلاف لم تكن رحمة"، ومن ثم ذاعت العبارة عن الفقهاء: "خلافهم رحمة". فمذا لو أجمع الفقهاء مثلاً على تحريم أمر لم يرد فيه نص؟ إذن لهلك المسلمون.

خلاف الرأي إذن دليل على خصوبة الرأي والتفكير، وسبب لتقدم الحضارة، ولكن الضرر أن يفرض هذا الخلاف إلى القطيعة والعداوة بين مختلف الفرق والمذاهب.

هذا بصدد اختلاف الفقهاء، أما عن رأيه في الخلاف المذهبي بين الفرق الكلامية، فقد كان يرى أنه أشد نكراً؛ فكل فرقة تظن أنها وحدها الناجية وأن سائر الفرق هلكى، وأولئك قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، ولو اتبعوا الحق لعلموا أن الإسلام يسعهم جميعاً، ومرة أخرى لا تتبعوا قول من قال: لا أكفر أحداً من أهل القبلة؛ بل كان عليهم أن يجنوا الثمار الطيبة التي قدمها فقهاء ومتكلمو كل مذهب.

وبالنسبة للخلاف المذهبي بين الفرق الإسلامية، يلاحظ الدكتور "أحمد صبحي" أمرين:

الأول - اتفاقهم جميعاً على أصول العقيدة من إيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وقد جاوز الخلاف بينهم هذه الأصول العامة.

الثانى - إنه بذلك تحقق مطلب الرسول ﷺ: "ألا تجتمع أمتى على ضلالة".

ينبغى إذن ألا يتعدى الخلاف بين الفرق الإسلامية خلاف الرأى، ولذلك يذهب إلى أنه لا يوجد مذهب يحمل الحقيقة الإسلامية الكاملة وتحته، وإنما الحق موزع بين هذه المذاهب، كما فى قوله تعالى: ﴿كُلًّا نُمِذْ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠] فأهل السنة على حق فى حرصهم على وحدة الجماعة الإسلامية، والشيعية على حق فى تقديرهم لآل بيت الرسول ﷺ، والخوارج على حق حين طالبوا بالنظام الجمهورى الذى تعتنقه معظم الدول الإسلامية اليوم.

ويطرح الدكتور "أحمد صبحى" التساؤل التالى: كيف يمكن التقريب بين المذاهب المختلفة الكلامية والفقهية؟

يجيب أستاذنا "أحمد صبحى" بأنه يمكن القول إن شقة الخلاف بين السنة والشيعية تضيق فى مجال الفقه، بحيث يصبح الحوار ممكناً بين الفريقين، وأن أى مسعى للتوفيق أو التقريب يجب أن يبدأ بموضوعات الفقه دون الكلام، ففقه الإمام زيد يقترب من فقه الإمام أبى حنيفة، كذلك يقترب فقه الإمام الصادق من فقه الإمام مالك، والإمام الشافعى أخذ عن تلاميذ أبى حنيفة، كما أخذ عن تلاميذ الإمام زيد، وأخذ الإمام أحمد بن حنبل عن الشافعى.

كذلك كان هناك اقتراب بين الخوارج وأهل السنة؛ إذ يعتمد مذهب الخوارج على آراء جابر بن زيد التلميذ المباشر لابن عباس.

وبينما يحكم المتكلمين فى حكمهم على الفرق الإسلامية حديث الفرق الناجية، وما لزم عن هذا التصور من اعتبار كل فرقة أنها وحدها الناجية وسائر الفرق هلكى، يحكم الفقهاء قول أبى حنيفة: (قولى صحيح

— أحمد صبحي ... رائد التجديد في الفكر الإسلامي —

يحتمل الخطأ، وقول خصمي خطأ يحتمل الصواب؛ فلزم عن ذلك تسامح في مجال الفقه؛ إذن أي دعوة للتقريب بين المذاهب والفرق الإسلامية - كما يؤكد الدكتور "أحمد صبحي" - عليها أن تبدأ بالفقه دون الكلام.

بادئ ذي بدء، يمكن القول . إن
أحداً لا ينكر الدور الذي أسهم به
أستاذنا د. "صبحي" في علم
الكلام، من خلال مؤلفاته، لاسيما كتابه:
"في علم الكلام"، مادة هذا البحث،
وغیره من الكتب الأخرى.

أحمد محمود صبحي ومنهجه في علم الكلام

بقلم الدكتور
خلف عبد الله عبد الجواد
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة المنيا

وكاتب هذه السطور لا يدعى أن
هذا البحث - المتواضع - يتناول أو يحلل
كل ما كتبه "أستاذنا" في هذا العلم؛
فهذا يحتاج إلى جهد كبير، ووقت وفير.
بيد أن هذا لا يحول بيننا وبين أن نسلط
الضوء على بعض الجوانب الهامة عند
أستاذنا لاسيما منهجه في كتابه " في
علم الكلام "؛ وفاءً منا لشخصه،
واحتراماً لعلمه، وإجلالاً لفكره
وأستاذيته، فضلاً عن إنسانيته، ضمن
كتاب تذكاري؛ أملاً في التواصل بين
البلّحّين وبين جيل الرواد من العلماء
البارزين، أمثال "أستاذنا".

وبداية لا بد أن نؤكد أن لكل
مفكر هدفاً وراء تأليفه كتاب ما، أو بحث
ما، "أستاذنا" صرح بهدفة من تأليف
غالبية أعماله، لاسيما كتابه "في علم
الكلام" يقول "أستاذنا": "هذه محاولة

لتقديم آراء أهم فرق المسلمين في نسق متكامل، والفرق التي كانت وما زالت تعبر عن مختلف اتجاهات المسلمين، هي المعتزلة والأشاعرة والظاهرية والماتريدية وأهل السلف، ثم الشيعة والخوارج^(١).

وهذه الفرق - في رأي "أستاذنا" -- لا تعبر عن اتجاهات المسلمين إزاء حقيقة الدين فحسب، بيد أن لكل منها آراء متكاملة في موضوعات علم الكلام، سواء في الإلهيات أو الطبيعيات أو الإنسانيات التي تندرج تحتها الأخلاق والسياسة.

وليس الأمر كذلك بالنسبة للفرق الأخرى، كالمجسمة أو المشبهة أو المرجئة. إلى غير ذلك من الأسماء التي جانبها الصواب، واتجهت إلى الغلو. وكما هو معلوم أن في الغلو تطرفاً، ومن ثم لم يهتم "أستاذنا" بهذه الفرق كثيراً، وإنما عرض لما هو جوهري، وترك إلى حد كبير ما هو طفيلي^(٢).

هل الفلسفة عربية أم إسلامية ؟

درج المختصون في الفلسفة الإسلامية على أنها تشتمل على المباحث التالية :

- ١ - علم الكلام.
- ٢ - فلاسفة الإسلام: كالكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وغيرهم.
- ٣ - التصوف.

وربما أضاف بعض الباحثين إلى هذا التقسيم علم أصول الفقه، وهو النظر في الأدلة الشرعية، من حيث تؤخذ منها الأحكام، بيد أن "أستاذنا" يرى أن هذا العلم أقرب إلى المنطق منه إلى الفلسفة^(٣).

يلاحظ في هذا التقسيم السابق، أنه - في رأي "أستاذنا" - من الخلط، بل ومن الخطأ، أن تسمى فلسفة عربية؛ إذ لا شيء منها يتصل

بالقومية أو الجنس، حتى تنسب إلى "العروبة" أو "العربية"، بل كلها تدور حول "الدين" وتتصل به بطريق ما.

فعلم الكلام يقابل "اللاهوت" في المسيحية، وفلاسفة الإسلام، ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين، وليس بين الفلسفة والقومية. وأما التصوف فهناك تصوف بوذي وتصوف مسيحي وتصوف يهودي، وليس هناك تصوف إنجليزي وتصوف فرنسي حتى يقال: تصوف عربي أو فلسفة عربية.^(٤)

ولا يحتاج في تسميتها - كما يرى البعض - بالعربية، بأن كل هؤلاء من متكلمين أو صوفية أو فلاسفة كانوا يكتبون باللغة العربية، فما ذلك إلا لأنها - كما يرى - "أستاذنا" - لغة القرآن الكريم، فالدين - وليس اللغة - هو الأساس في النسبة.^(٥)

علم الكلام : النشأة والهدف

علم الكلام في أبسط تعريف له - كما يقول ابن خلدون : " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات، عن مذهب السلف وأهل السنة ".^(٦)

ويمكن أن يقال : إن علم الكلام - في ضوء التعريف السابق وغيره من التعريفات الأخرى - له فائدة وظيفية، تتمثل في التالي :

١ - معرفة أصول الدين معرفة علمية، قائمة على أساس من الدليل والبرهان .

٢ - القدرة على إثبات قواعد العقائد بالدليل والحجة .

٣ - القدرة على إبطال الشبهات التي تثار حول قواعد العقائد.^(٧)

وأما عن سبب تسميته بهذا الاسم، فقد ذكرت أقوال كثيرة، فيما لأنه - كما يرى الإيجي - بإزاء المنطق للفلسفة، وإما لأن أبوابه عنونت

أولا بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التشاجر، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم.

وإزاء هذا كله، نجد "أستاذنا" يقارن بين هذه الآراء، ويرجح بينها، ليختار أصحها من وجهة نظره. فالقول - مثلاً - في تعليل التسمية بأن أبواب العلم تبدأ معنونة بالكلام في كذا، فليس علم الكلام وحده - في رأيه - دون سائر العلوم، هو الذي اختص بهذا النحو من التبويب، بل إن أصح الأقوال، هو القول الذي يعلل التسمية بمسألة كلام الله؛ لأن هذه المسألة هي أشهر المسائل التي ثار حولها الخلاف بين المتكلمين في زمن الخليفة المأمون؛ إذ احتدم الصراع إلى درجة الاضطهاد وسفك الدماء بين المعتزلة والحنابلة حول قضية: هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ هل كلام الله - تعالى - قديم أم حادث؟ فأطلقت التسمية على العلم بأكمله.^(٨)

وبناءً على هذا، فإن ما ذهب إليه ابن خلدون من تعليل هذه التسمية لما في علم الكلام من المناظرة، وهي كلام صرف، ليست راجعة إلى عمل، كالفقه مثلاً. هذا التعليل - في رأي "أستاذنا" - غير دقيق؛ لأن هذا يعد تبريراً للتسمية وليس تفسيراً لنشأتها، أي أنها لاحقة وليست سابقة عليها.^(٩)

هل علم الكلام مسئول عن الاختلاف بين المسلمين؟

الواقع - في رأيي - أن الاختلاف - بوجه عام - سنة كونية، أرادها الله سبحانه وتعالى، ولو شاء الله لجعلنا أمة واحدة، ولكن خلقنا مختلفين لونا ولغة وثقافة وفكراً وديناً... إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف البشري؛ حتى نتعارف ونتكامل، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(١٠)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.^(١١)

يضاف إلى ما سبق، أن الاختلاف - كما يرى "أستاذنا" - قرين حرية الرأي والتفكير، وغير ذلك يعد شللاً للعقول، إلا أن يكون ذلك في بداية الدعوة؛ حيث يجب أن تنأى الدعوة عن ذلك.

ولهذا ازدهر علم الكلام بتعدد فرق ومذاهبه، والمحط حين جمد فكر المسلمين، وعندما أغلق باب الاجتهاد، فإن حكمة الله - تعالى - تتجلى في الاختلاف الفكري بين الناس أكثر مما تتجلى في وحدة فكرية متسلطة.^(١٢)

ولا يخفى على كل ذي لب، أن هذه الوحدة الفكرية المتسلطة من لوازم الدكتاتورية في السياسة مثلاً، بينما الاختلاف وحرية الرأي من لوازم الديمقراطية.

وإذا كان ازدهار علم الكلام ناشئاً عن الاختلاف والتعدد في الرؤى والأفكار، فإن هذا جلي بصورة أكثر في الفلسفة؛ إذ لا تزدهر إلا باختلاف المذاهب، إلى حد أن يعارض التلميذ أستاذه، ولو وافقه - في كل شيء - لما أصبح التلميذ جديراً بأن يكون فيلسوفاً.^(١٣)

فالاختلاف - بناءً على ما سبق - من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي، ومن ثم ازدهار الحضارة الإسلامية؛ إذ لم تكن هناك سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الإفتاء، زاعمة أنها حكم السماء، وحينما حاول الخليفة المأمون أن يفرض على الناس عقيدة خلق القرآن، كان رفض جمهور المسلمين تعبيراً صادقاً عن طبيعة الفكر الإسلامي، الذي يأبى التسلط. وإذا كان احتكار الفكر في السياسة دكتاتورية، فإنه في الدين كهانة لا يعرفها الإسلام. بهذا التحليل كان أستاذنا يرى الاختلاف بين الفرق الإسلامية.^(١٤)

وفي رأيي، كنت أتمنى أن يقف "أستاذنا" - في هذا المقام - برهة؛ حتى يميز بين نوعين من الاختلاف : الاختلاف الحمود، والاختلاف المذموم. فلا ريب أن "أستاذنا" كان يعنى في كلامه الاختلاف الحمود، الذي هو سبب للازدهار؛ إذ الاختلاف المذموم يؤدي إلى الصراع والصدام.

وعلم الكلام - في رأي "أستاذنا" - ليس مرادفاً للمراء أو الجدل المذموم، كما صوره بعض الفقهاء والمحدثين، ولو كان الأمر كذلك لما كان لبعض هؤلاء كلام في علم الكلام، من أمثال أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل.

وقد يقيس البعض علم الكلام على الفلسفة من خلال منطق : لكى تتجنب الخوض في علم الكلام لابد أن تكون متكلماً، قياساً على قولهم : لكى تهاجم الفلسفة لابد أن تتفلسف، بل الأمر يتجاوز ذلك؛ إذ الإسلام - شأنه في ذلك شأن أى دين - قد مر بمرحلتين : مرحلة الإيمان القلبي والتصديق والتسليم والتقديس؛ إذ يضر الدين في نشأته أن تعصف به الأهواء والجدل وتشتت الآراء، كما يضر بالنبتة حديثة الغرس أن تعصف بها الأنواء.

فلم يكن سائل على عهد النبي - ﷺ - يسأل عن كيفية الاستواء في قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١٥)، وحتى لو سأل فإنه يلقى الجواب الذى أجاب به مالك : الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ولقد خشى المسلمون الأوائل أن يكونوا من أهل البدع.

ولكن الدين - أى دين - لابد أن ينتقل المؤمنون به إلى مرحلة أخرى، فيها بحث ونظر، وصياغة فلسفية للعقائد الدينية. قد يرجع ذلك إلى أن حب الاستطلاع طبيعى فى البشر، فالناس جميعاً قد وُهبوا الاستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفى.^(١٦)

بيد أن هذا التعميم من "أستاذنا" - فى اعتقادى - يحتاج إلى نظر؛ فليس كل أحد قادراً على النظر العقلى والتفكير البرهاني أو الفلسفى؛ ذلك لأن طبائع الناس مختلفة، يقول ابن رشد : "وذلك أن طباع الناس

متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان؛ إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقويل البرهانية".^(١٧)

إن نفور البعض عن علم الكلام اعتقاداً منهم بمسئوليته عن التفرق والاختلاف، هو اعتقاد جانبيه الصواب في نظر "أستاذنا". نعم هذه آفة علم الكلام؛ بيد أن هذه الآفة لا توجب كونه مسئولاً عن تفرق المسلمين؛ لأن دور علم الكلام هو أن يسجل معتقدات هذه الفرق، وليس علة لها، فالمسلمون قد اختلفوا مذاهب وشيعاً، وتقدم علماء كل فرقة يدافعون عن مذهبهم، وجاء علم الكلام حصيلة لكل ذلك، وليس لنا أن نتجاهل ما كان، وإنما أجدد بنا أن نعلله، وأن نحيط بظروفه وملابساته، وأن نتعمق في فهم دوافعه بنزاهة وموضوعية.^(١٨)

أصالة علم الكلام :

الباحثون في الفلسفة الإسلامية فريقان : فريق يرى أن الفكر الفلسفي قد بدأ باليونان، وإلى الفلسفة اليونانية يرجع كل ما لحقها من فلسفات إسلامية أو مسيحية أو حديثة. وفريق آخر يرى في الفكر الإسلامي أصالة في الموضوعات وفي النظر.

و"أستاذنا" يؤيد الفريق الثاني؛ فما كان لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة، ولا بعلاقة الذات بالصفات، ولا بالنبوة. إنها موضوعات انبثقت عن ظروف في البيئة الإسلامية، وهي وليدة مشكلات إسلامية خالصة، لقد أراد المسلمون أن يصوغوا معتقداتهم صياغة فكرية، تمكنهم من مواجهة الأديان التي غزاها الإسلام، ومن ثم فإن نشأة علم الكلام تلتبس من موضوعات الخلاف بين المسلمين وبين ما واجهوه من أديان في البلدان التي فتحوها.

نعم، لقد استعان المتكلمون في عصر متأخر عن النشأة بالفلسفة كسلاح يمكنهم من التفوق في الجدل؛ بيد أن ذلك لا يعنى أنهم تبنا أو اعتنقوا فلسفة اليونان، وما كان ينبغي للمدافعين عن الدين أن يعتنقوا آراء أرسطو أو أفلوطين في الله.^(١٩)

فعلم الكلام - كما يذهب بعض الباحثين - في طليعة العلوم الأصيلة؛ إذ قد ثبت تاريخياً أنه ولد في بيئة المسلمين فكراً وجغرافياً، ولم يعرف أنه تأثر في وضعه بثقافة غير إسلامية، فكانت بدايات انطلاقة الأولى متمثلة في مسائل من العقيدة، أثارها الاختلاف في تفسير الآيات المتشابهات من القرآن الكريم من جانب، ومن جانب آخر أثارها بعض الأهداف السياسية في ذلك الوقت.^(٢٠)

ومن هنا نستطيع القول : إن علم الكلام أساسه ديني، يقابله في ذلك العصر في أوروبا علم اللاهوت أو الثيولوجيا في المسيحية، مع التسليم بأن ثمة فارقاً بين علم الكلام الإسلامي وبين اللاهوت المسيحي.^(٢١)

ومن ثم، يعتبر علم الكلام من أهم فروع الفلسفة الإسلامية، وأكثرها أصالة، ويبدو فيه ابتكار المسلمين، ووضوح العنصر الإسلامي فيه أكثر من غيره. وهذا - كما سبق - لا يعنى أنه مقطوع الصلة بالثقافات الأجنبية، بل يعنى أن هذا التأثير كان قليلاً، ومهما كان قدر هذا التأثير، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن لعلم الكلام هويته المستقلة، التي تبدو فيها أصوله الإسلامية واضحة وجلية، ومن ثم نستطيع الزعم بأنه خير ممثل لتراثنا الفكري.^(٢٢)

فلقد حاول - علم الكلام - من خلال اجتهادات المتكلمين أن يقدم لنا حلولاً لمشكلات أفرزها الواقع آنذاك، كما أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقيدة، وقد أبلى في ذلك بلاءً حسناً، مستعيناً في كل ذلك بأدوات،

تمكنه من مواجهة التيارات المختلفة، ليؤسس في نهاية الأمر فلسفة للعقيدة، تتسم بالعقلانية في كثير من جوانبها.^(٢٣)

عوامل النشأة :

اتضح - كما سبق - أن علم الكلام قام على أساس ديني، والمتأمل في القرآن الكريم يجد أن آيات كثيرة حثت المسلمين على أن ينظروا في ملكوت السموات والأرض، وأن يتفكروا ويتدبروا، قال تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢٤)، وقال تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٢٥)، وقال تعالى : ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢٦).

إضافة إلى ذلك، نجد أن القرآن الكريم - كما يرى "أستاذنا" - ذم الذين لا يفكرون أو لا يعقلون. وكما هو معلوم أن الأنبياء قدوة وأسوة للمسلمين، ولقد جاء إيمان إبراهيم - عليه السلام - بعد نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يافل.^(٢٧)

حقيقة الأمر - في رأيي - أن ما ذهب إليه "أستاذنا" من أن إيمان إبراهيم - عليه السلام - جاء بعد نظر عقلى، فيه نظر؛ إذ إبراهيم كان مناظراً لقومه ولم يكن ناظراً، أي أنه كان - عليه السلام - مؤمناً ولم يطلب الدليل كي يؤمن، والدليل على ذلك ما ذكره ابن كثير في تفسيره عندما عرض لقوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزَرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۖ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ۖ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۖ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ۖ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ۖ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ٧٤ إلى ٧٩).

قال ابن كثير: "والحق أن إبراهيم، عليه الصلاة والسلام، كان في هذا المقام مناظراً لقومه، مبيناً لهم بطلان ما كانوا عليه من عبادة الهياكل والأصنام، فبين في المقام الأول مع أبيه خطأهم في عبادة الأصنام الأرضية، التي هي على صورة الملائكة السماوية، ليشفعوا لهم إلى الخالق العظيم الذين هم عند أنفسهم أحقر من أن يعبدوه، وإنما يتوسلون إليه بعبادة ملائكته، ليشفعوا لهم عنده في الرزق والنصر، وغير ذلك مما يحتاجون إليه. وبين في هذا المقام خطأهم وضلالهم في عبادة الهياكل، وهي الكواكب السيارة السبعة المتحيرة، وهي: القمر، وعطارد، والزهرة، والشمس، والمريخ، والمشتري، وزحل، وأشدهن إضاءة وأشرقهن عندهم الشمس، ثم القمر، ثم الزهرة. فبين أولاً أن هذه الزهرة لا تصلح للإلهية؛ لأنها مسخرة مقدرة بسير معين، لا تزيع عنه يمينا ولا شمالاً، ولا تملك لنفسها تصرفاً، بل هي جرم من الأجرام خلقها الله منيرة، لما له في ذلك من الحكم العظيمة، وهي تطلع من المشرق، ثم تسير فيما بينه وبين المغرب حتى تغيب عن الأبصار فيه، ثم تبدو في الليلة القابلة على هذا المنوال. ومثل هذه لا تصلح للإلهية. ثم انتقل إلى القمر. فبين فيه مثل ما بين في النجم. ثم انتقل إلى الشمس كذلك. فلما انتفت الإلهية عن هذه الأجرام الثلاثة التي هي أنور ما تقع عليه الأبصار، وتحقق ذلك بالدليل القاطع: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ أي: أنا بريء من عبادتهن وموراتهن، فإن كانت آلهة، فكيدوني بها جميعاً ثم لا تنظرون: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ أي: إنما أعبد خالق هذه الأشياء ومخترعها ومسخرها ومقدرها ومدبرها، الذي بيده ملكوت كل شيء، وخالق كل شيء وربّه ومليكه وإلهه" (٢٨)

وقال ابن كثير بعد ذلك (٢٩): "وكيف يجوز أن يكون إبراهيم [الخليل] ناظراً في هذا المقام، وهو الذي قال الله في حقه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُسُلَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ الآيات [الأنبياء: ٥١، ٥٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِثًا

لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾ وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعِ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾ [النحل: ١٢٠-١٢٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١]... إذا كان هذا في حق سائر الخليقة، فكيف يكون إبراهيم الخليل -الذي جعله الله ﴿أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠] ناظرًا في هذا المقام ١؟ بل هو أولى الناس بالفطرة السليمة، والسجية المستقيمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا شك ولا ريب. ومما يؤيد أنه كان في هذا المقام مناظرًا لقومه فيما كانوا فيه من الشرك لا ناظرًا قوله تعالى: ﴿وَحَاجُّهُ قَوْمُهُ قَالُوا تُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠، ٨١].

وعودة أخرى إلى رأى "أستاذنا" في علم الكلام من حيث موضوعه لمجد - في رأيه - المتكلمين على اختلاف فرقهم التزموا بما حلده القرآن من أصول عامة في الاعتقاد: التوحيد - أسماء الله وصفاته - صلة الله بالعالم، فهي صلة خلق وليس على اعتبار كونه صانعاً أو محركاً بمفهوم أفلاطون وأرسطو.

ومن هنا نستطيع القول: إن التفكير الفلسفي - وكذلك النظر العقلي - قد انبثق من هذه المواقف كما حلدها القرآن، ومن ثم لا غرو عندما يستشهد المتكلمون بآيات القرآن الكريم ونصوصه.

والواقع، أنه لا يتصور عاقل أن علماً ما ينشأ من فراغ أو إرضاء لأهواء، وليس مجرد ترف عقلي، وإنما جاء كرد فعل لما أفرزه واقع المتكلمين آنذاك.^(٣٠) وبعبارة أخرى ارتبط علم الكلام في نشأته ارتباطاً وثيقاً

بالمشكلات الدينية والسياسية والثقافية، التي أفرزها الواقع الإسلامي في تطوره.^(٣١)

وإزاء هذه المشكلات، اجتهد المتكلمون الأوائل بهدف تقديم حلول لهذه المشكلات، معتمدين في ذلك على فهم النصوص الدينية، والاستناد إليها في تدعيم اجتهاداتهم، وكما هو معلوم أن التعدد من طبيعة الاجتهاد فيما يطرح من حلول، فبمقدار التنوع في الفهم تتنوع الاجتهادات، فكانت هذه الاجتهادات هي البواكير الأولى لعقائد الفرق الكلامية، التي تمثل تاريخ علم الكلام، والتي بدأت في التكون والظهور منذ صدر الإسلام.^(٣٢)

وكما سبق، كان القرآن الكريم مصدراً هاماً لدى علماء الكلام، وهذا لا يعنى أن القرآن قصد البحث في مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية، أو موضوعات عالم الغيب، عندما حث على النظر والتدبر. لقد حدد القرآن الكريم أصول الإيمان التي ينبغى على المتكلم أن يسلم بها وأن يدافع عنها، ولا يتخطاها إلى رأى مخالف، وفي الوقت نفسه لم يحذ المراء في الدين أو الجدل الذي يورث الشقاق والعداوة والبغضاء.

ولهذا فإن النبي - ﷺ - نهى الصحابة - رضى الله عنهم - عن الخوض في موضوعات عالم الغيب، وكان حرياً بالمتكلمين أن ينتهجوا نفس النهج، إلا أن الحق - كما يرى "أستاذنا" - يقال : ما كان ذلك منهم عن زيغ في القلوب، أو ابتغاء فتنة، وإنما أكرهوا على ذلك إكراهاً، واضطروا إلى ذلك اضطراراً.^(٣٣)

أما عن العوامل التي أسهمت في نشأة علم الكلام، فيمكن أن يقال : إن علم الكلام - كما يرى التفتازاني - لم ينشأ في الإسلام نتيجة لسبب بعينه، وإنما هو نتاج لأسباب متضامنة، وعوامل متضافرة، اقتضت وجوده على الصورة التي نراه عليها في تاريخ الفكر الإسلامي، فهناك عوامل منبعثة من داخل

الجماعة الإسلامية ذاتها وخارجها أدت إلى ذلك.^(٣٤) وهو عين ما ذهب إليه أستاذنا - "د. صبحي"؛ حيث يرى أن ثمة عوامل داخلية وخارجية أسهمت في نشأة علم الكلام.

أما العوامل الخارجية، فنجد علم الكلام قد نشأ وتحدت موضوعاته نتيجة لخلاف عقائد الإسلام مع المعتقدات الأخرى. فلقد كان الصراع الفكري بين المسلمين ومن خالفهم عاملاً حاسماً في نشأة هذا العلم، بل في تحديد موضوعاته، فمثلاً انبثقت مشكلة "كلام الله" هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ قديم أم حادث؟ نتيجة لاختلاف الإسلام مع المسيحية حول دلالة "الكلمة" في وصف المسيح - عليه السلام.

بيد أن العوامل الخارجية - في رأى "أستاذنا" - إن فسرت نشأة علم الكلام، فهي لا تفسر كثرة الفرق الإسلامية.^(٣٥)

وأما العوامل الداخلية، فترجع إلى عوامل في البيئة الإسلامية ذاتها، ويرجع الانقسام إلى فرق ومذاهب - سواء في الدين أو في الفلسفة - حين تواجه الجماعة مشكلة يتعذر عندها اتفاق الآراء.

ونتيجة لهذه العوامل الخارجية، دافع علماء الكلام - لمن أوتى منهم قوة الجدل - عن دينهم ضد الديانات والمذاهب المختلفة.^(٣٦)

منهج د. صبحي في دراسة الفرق الإسلامية (المعتزلة نموذجاً)

التأمل آراء "أستاذنا" يجد أنه وضع لنفسه منهجاً في دراسة الفرق الإسلامية، وهو ما صرح به قائلاً: "يقتضى النسق المتكامل أن أعرض للفرقة منذ نشأتها، بل منقياً عن جذورها وأسلاف شخصياتها، مقتفياً أثرها، متتبِعاً مسارها من خلال مفكرها إلى أن حطت الرحال، فعجزت عن أن تنتج فكراً، وعقمت عن أن تقدم مفكرين".^(٣٧)

وربما يقول قائل : إن هذه دراسة تاريخية محضة. بيد أن "أستاذنا" يرى خلاف ذلك؛ إذ ليس " في الأحداث التاريخية ما يكفي لتفسير نشأة الفرق أو أفولها، وإنما لما كانت دراسة الفرق دراسة فكر، فإن الفكر لا يفسر إلا بالفكر، ومن ثم فقد وجب أن نلتمس أسباباً عقلية لنشأة المعتزلة - مثلاً - أو أفولها، لقيام الأشعرية في القرن الرابع وليس قبله، ثم ليعوامل انتشارها وازدهارها، لاستمرار التشيع، رغم مرور ما يقرب من أربعة عشر قرناً على وفاة علي - عليه السلام - ونهاية موضوع أحقيته أو أبي بكر بالخلافة. باطن التاريخ من فكر هو وحده التفسير المقنع فيما يعجز ظاهره عن تقديم السبب الكافي".^(٣٨)

أي أن الأحداث التاريخية المحضة ليست كفيلاً ببيان نشأة أو غياب فرقة ما من الفرق الإسلامية، وإنما يضاف إلى ذلك البحث عن الأسباب العقلية التي تكشف هذا الجانب. وهذا لا يعنى استبعاد دور التاريخ في منهج "أستاذنا"؛ فما من فكر يعيش في عزلة عن المكونات الحضارية التي عاصرتة، ومن ثم وجب التمهيد لكل فرقة بالخلفية الحضارية التي عنها انبثق فكرها، وبذلك تبدو نشأة الأفكار أمراً حتمياً من الناحية العقلية.

وبهذا يمكن أن نفهم نشأة الفرق الإسلامية، فالمعتزلة - مثلاً - قد نشأت في ظروف خاصة كرد فعل ضد الأديان والمذاهب المختلفة، ونشأت الأشعرية في ظروف طلب وجدان المسلمين القصد والاعتدال والحلول الوسطى، وظهرت انتفاضة مذهب السلف في عصر بلغ التزيد والحشو في الاعتقاد بتأثير التصوف حداً خطيراً، فكان لابد من صيحة بالعودة إلى ينباع الأولى : عصر السلف.^(٣٩)

جدير بالإشارة، أن الحديث هنا سيقصر على المعتزلة كنموذج دون الفرق الإسلامية الأخرى التي عرض لها "أستاذنا"، وهذا له - في رأبي - ما يبرره، فالمعتزلة - عند "أستاذنا" - أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش

في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة. ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب، أو أنها تمثل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط، بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها.^(٤١)

فالمسار التاريخي للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخي للحضارة الإسلامية ازدهاراً وانحياراً؛ بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان في أوج الحضارة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة السياسية قد اقترن بتدهور هذه الحضارة، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأي فرقة كلامية أخرى.^(٤٢)

وما ذهب إليه "أستاذنا" من التأكيد على قيمة ومكانة المعتزلة في الفكر الإسلامي، هو نفس ما ذهب إليه جُلُّ الباحثين والمتخصصين في علم الكلام، فالمعتزلة - في نظر هؤلاء - من أهم الفرق الكلامية، بل تعد أيضاً مؤسسة علم الكلام الحقيقي، بمعنى أن لها نسقاً مذهبياً متكاملاً في علم الكلام، وهم أصحاب النظر العقلي^(٤٣)، والواضعون لدعائم علم الكلام، فبهم تأسس وبجهودهم تطورت موضوعاته، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة، أثرت موضوعاته، وكان لهم دور رئيس في تطويره وصياغة مشكلاته ومعالجتها معالجة جادة، هي أقرب إلى روح التفلسف. تبنا نزعة عقلية ولدت فيهم حرية الفكر والرأي، وحاولوا نشرها في مجتمعاتهم، وعملوا على نموها وتطويرها، ونكاد لا نجد مدرسة كلامية نمت فيها هذه الحرية الفكرية كما نمت في رحاب مدرستهم، وإليهم يرجع الفضل في تحديد معالم العقيدة الإسلامية والدفاع عنها^(٤٤)، ولقد جاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد، ومن ثم توصف مدرستهم بأنها من أكبر المدارس العقلية في الإسلام.^(٤٥)

نشأة المعتزلة :

كما هو معلوم لدى المتخصصين في علم الكلام أن هناك رأياً شاع بين كثير من مؤرخي الفرق، وهو الرأي القائل بأن نشأة المعتزلة ترجع إلى ما حدث بين واصل بن عطاء والحسن البصري من خلاف حول مسألة مرتكب

الكبيرة، وذلك عندما جاء من يسأل الحسن عن رأيه في هذه المسألة، وقبل أن يجيب الحسن، أجابه واصل بأنه في منزلة بين المنزلتين، وقام واعتزل حلقة الحسن، فقال الحسن : اعتزلنا واصل؛ فسموا بذلك معتزلة، واعتبر معظم المؤرخين أن هذه الحادثة نقطة البدء الرئيسة في نشأة المعتزلة.^(٤٥)

بيد أن "أستلذنا" - كديده - لا يقف في منهجه عند عامل واحد لتفسير نشأة فرقة إسلامية، لاسيما إذا كان هذا السبب أو هذا العامل واهياً كالسبب السابق. فإذا كانت حادثة خروج واصل على الحسن البصري، أو حتى رأى واصل بصلد فاعل الكبيرة لا يفسر الوزن الحقيقي لفرقة كالمعتزلة في مجال الفكر الفلسفي بوجه عام، وفي علم الكلام بوجه خاص، وحينما يعجز ظاهر التاريخ علينا أن ننظر في باطنه، ومن ثم فإن التفسير العلمي - في رأى "أستلذنا" - هو وحده الذي يفسر قيام المعتزلة، والدور الذي قامت به في الفكر الإسلامي.

ذلك لأنه لا يصح تعليق عظام الأمور - لاسيما في مجال الفكر - على أو هن الأسباب أو الأحداث، وإنما المشكلة الحقيقية التي عنها انبثق المعتزلة باعتبارهم أصحاب النظر العقلي، هو الإسلام كما في سائر الأديان. ففي كل دين كتاب مقدس وأقوال مأثورة، ولكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل، أيهما أرجح ؟ تقديس النص والنأي به عن النظر العقلي، وذلك هو موقف النصيين من أهل الظاهر، أم تأويل ظاهر النص كي يتمشى مع العقل، فيتسنى إقناع الخصم، خصوصاً من أصحاب الديانات المختلفة. أولئك هم المؤولة ومنهم المعتزلة؟ يقول القاسم الرسى : ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد : العقل، والكتاب، والرسول... والعقل أصل الحجتين الأخيرتين؛ لأنهما عُرفا به ولم يُعرف بهما.

إن وضع المشكلة على هذا النحو هو وحده الذي يفسر النشأة الحقيقية للمعتزلة، ويفسر الدور الخطير الذي أدوه في الحضارة الإسلامية، وذلك بعد أن عجزت الأدلة التاريخية عن تقديم إجابة حاسمة.^(٤٦)

وما ذهب إليه "أستاذنا" من عدم اقتناعه بسبب نشأة المعتزلة الذي شاع بين مؤرخي الفرق، هو عين ما ذهب إليه آخرون، حيث ذهبوا إلى تضعيف هذا العامل، بل إننا - كما يرى د. صالح - لا نستطيع أن نقطع برأي حاسم فيما يتعلق بنشأة المعتزلة؛ فما زالت آراؤنا في هذا المجال آراء ترجيحية إلى حد كبير.^(٤٧)

وإذا كان ذلك كذلك، فإن البحث المنهجي السليم في رأي "أستاذنا" - "د. صبحي" - ليس في التحري عن أخذ واصل أو عمرو بن عبيد، وإنما فيما واجه الفكر الإسلامي من مشكلات اقتضت ظهور المعتزلة، ومن ثم يتبين لنا أن نشأتهم قد تحددت بعاملين رئيسين :

١ - الحاجة الفكرية إلى الدفاع عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى.

٢ - حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين، وأن يتبنى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض مع ظاهر النص، ومن ثم حتمية ظهور التأويل، بصرف النظر عما في ذلك من جرأة على قداسة النص في رأي الظاهرية النصيين.^(٤٨)

منهج المعتزلة كما يراه د. صبحي:

تتجلى الملامح الرئيسة للفكر المعتزلي - كما يرى "أستاذنا" - في الآتي:

١ - النزعة العقلية : فإذا تعارض ظاهر النص مع العقل، فإن المرجح هو العقل، وفي ضوء ذلك عرفت أصولهم الخمسة، وفي ضوء ذلك أيضا يرجع إليهم الفضل في نشأة علم الكلام وتحديد موضوعاته وأساليب الجدل فيه، وأما على الصعيد الخارجي، فلإيهم يرجع الفضل في الذود عن الإسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى، ومن الزنادقة.

٢ - المضمون الأخلاقي للدين : تتعلق النزعة العقلية بالمنهج، ويتعلق المضمون الأخلاقي بالمذهب... كلها اتجاهات لا تتضح الرابطة بين آراء المعتزلة فيها إلا على أساس قاعدة أقاموا عليها آراءهم، وهي أن الدين ينطوي على مضامين أخلاقية، ولقد نجح المعتزلة حيث يمكن أن يفلح المنهج العقلي والنسق الأخلاقي في مجال الدين، نجحوا أن ينقحوا تصور الإنسان للالوهية من شوائب الحس وملابسات الجسم، ونجحوا أيضاً بصدد صلة الله بالإنسان في أن يربطوا الدين بمضامين أخلاقية.

وأخيراً، يرى "أستاذنا" أن ثمة علاقة بين المعتزلة والزيدية إلى حد كبير، ولولا الزيدية لكاد أن يُقضى تماماً على فكر المعتزلة؛ إذ أحرق العامة كتبهم ومصنفاتهم، حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي.^(٤٩)

لماذا أفل نجم المعتزلة ؟

كما ذكرنا سابقاً، أن المعتزلة قاموا بدور رئيس في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري حتى القرن الخامس، حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أفولهم قيلت عدة تفسيرات، منها:

١ - معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات وجدوا فيها رعاية بنى بويه، غير أن اضطهاد السلطة - في رأى "أستاذنا" - غير كاف في تبرير ذلك، بل على العكس، فإن اضطهاد السلطة يكون في كثير من الأحيان من عوامل تثبيت المضطهد بأسباب البقاء، ودليل ذلك الشيعة والخوارج، فهما أوضح مثلين على ذلك، ولم يكن عداوة الدولة للمعتزلة بأشد في يوم من الأيام من عدائها للشيعة أو الخوارج.

٢ - خطأ المعتزلة القاتل في استعدادهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة خلق القرآن، ليس فحسب لأن ممثلي حرية الفكر قد مارسوا

تقييد الفكر والحجر على الرأي، وذلك من المتناقضات المقتضية
للإنهيار، وإنما لأنهم مارسوا ذلك مع إمام جليل من أئمة الفقه، ومن
ثم كان رد الفعل ضدهم - من العامة قوياً.

٣ - الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة.

بيد أنه مهما قيل من تفسيرات في أفول أو نهاية أكبر حركة عقلية في
حضارة الإسلام، فإنه - كما يرى "أستاذنا" - يجب ألا يغيب عن بالنا أن
الأفكار كالأزهار، لا تعيش إلا في جو ملائم، ومن ثم ازدهرت حركة الاعتزال
في ربيع الفكر الإسلامي، وما أن أقبل الصيف حتى استرخت العقول عن أن
تتبنى الرأي الجريء، فذويت بذلك شجرة الاعتزال، لتحتضن بذوره حركة أشد
قوة على مقاومة حر الصيف، ثم أعاصير الشتاء، ونعني بذلك الزيدية.^(٥)

الأصول الخمسة عند المعتزلة كما يراها د. صبحي :

كما هو معلوم أن للمعتزلة أصولاً خمسة، من لم يؤمن بها لم يكن
معتزلياً. ولقد عرض "أستاذنا" لهذه الأصول، محلاً إياها، ومعقبات عليها. وفي
هذه السطور نحاول إلقاء الضوء على هذا الأصول في إطلالة سريعة؛ لنقف
على رأى "أستاذنا" إزاء ما ذهب إليه المعتزلة في هذه الأصول.

التوحيد :

في هذا الأصل نجد أن المعتزلة قدموا تصوراً للألوهية وفق منهجهم
العقلي، ففي الصفات - على سبيل المثال - حاول المعتزلة نفى كل تصور
بشرى عن الله، وبعبارة أخرى نفى المماثلة بين الله والإنسان، ومن ثم نجد
معظم الصفات التي أثبتها المعتزلة صفات سلبية.

ومع ذلك، يمكن أن يتصف الله بصفات إيجابية، بعضها ينفرد به
سبحانه، كالوحدانية والقدم، وهي صفات إيجابية لفظاً وسلبية من حيث
المعنى. فالوحدانية تعنى نفى الشريك عنه، والقدم يعنى نفى الحدوث.

وأما الصفات الإيجابية لفظاً ومعنى، مثل صفات الذات، كالقدرة والحياة والعلم، فهي صفات يوصف بها الله تعالى ولا يوصف بأضدادها. ولا يعنى إطلاق هذه الصفات على الإنسان المماثلة أو المشابهة مع الصفات الإلهية؛ لأن هذه الصفات إنما تطلق على الله لذاته، بينما تطلق على الإنسان لمعنى خارج عن ذاته.^(٥١)

والواقع، لكي نفهم آراء المعتزلة في هذه القضية، لابد - ما يرى "أستاذنا" - أن نضع في الاعتبار أنهم قد أرادوا الرد على فكرة الأقانيم لدى النصارى؛ إذ القول بأن النزعة الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم - أي صفات - كالوحدانية والعلم والحياة - قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن الجوهر، وإلى اعتبار الصفات أشخاصاً، وإلى تجسد الأقسام الثاني - أقنوم العلم - في الإبن.

ولمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر، واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها؛ فصفات الله ليست حقائق مستقلة، وإنما هي اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد، دون أن يلزم عن ذلك التعدد في ذاته، فيمكن أن نصف الجوهر مثلاً بأنه متحيز وقائم بذاته وقابل للعرض، كذلك الذات الإلهية واحدة، وتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات، فيقال عالم ونعنى إثبات صفة العلم هو ذاته ونفى الجهل عن ذاته، وكذلك الحال في صفة القدرة والعلم، وهذا هو مقصود قولهم: صفات الله عين ذاته.^(٥٢)

وهنا تجدر الإشارة إلى تحامل كتّاب الفرق من خصوم المعتزلة، أمثال الأشعري والبغدادى والشهرستاني، وكما هو معلوم أن معظم آراء المعتزلة لم تصل إلينا من خلال كتب خصومهم، وهو الأمر الذي ضلل بعض الكتاب المحدثين من مستشرقين وإسلاميين، حيث ردوا رأى المعتزلة في علاقة الذات بالصفات - على النحو السابق - إلى مصادر أجنبية لاسيما اليونانية، فقول

معمر بن عباد : لا تفرقة بين العالم والمعلوم بالنسبة لعلم الله قد تأثر فيها بأرسطو في قوله : المحرك الأول عاقل ومعقول.

بيد أن "أستاذنا" يرى أن الصواب ليس كذلك، معتمداً في ذلك على وجره، منها :

١ - إن فكرة الألوهية فجأة مضطربة في الفلسفة اليونانية، حتى لدى أكبر فلاسفتهم، كأرسطو، بينما بلغت ذروة ما بلغته من نضج في دين سماوي كالإسلام، فما كان لفرقة كلامية تدافع عن دينها لتدع ما جاء به الدين لتقتبس من الفلسفة اليونانية أضعف جوانبها.

٢ - لا بد من فهم ظروف وملابسات أقوال المعتزلة المدافعين عن الإسلام ضد الديانات الأخرى. فالوقف الذي تفرضه الخصومة أن تصاغ الآراء على نحو معارض ومخالف تماماً لمعتقدات الخصوم، فإن اتهمت اليهودية بالتشبيه والتجسيم تطرف المعتزلة في التنزيه، وإن قالت المسيحية بالتثليث نقض المعتزلة هذا الاعتقاد بتصور وحدة مطلقة بين الذات والصفات... الموقف المعتزلي يفرض إذاً تصور الإسلام على أنه تعديل لديانتين سماويتين قبله : تعديل لليهودية في تشبيهها الخالق بال مخلوق، أو إضفاء صفات إنسانية على الله، ومن ثم التزمت المعتزلة بالتنزيه المطلق لله، وهي تعديل أيضاً للمسيحية في تشبيهها المخلوق بالخالق أو إضفاء صفات الألوهية على الإنسان، ومن ثم التزمت المعتزلة بوحدة مطلقة بين الصفات والذات.

٣ - لا ننكر تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية في دقيق الكلام، أما في جليله الذي يتصل بالله وصفاته، فذلك بعيد تماماً.^(٥٣)

وفيما له صلة بهذا الأصل، مسألة الكلام الإلهي التي هي فرع عن تصورهم للتوحيد؛ ذلك إن إنكار الاعتقاد بخلق القرآن يعنى إثبات قدمه،

وكل ما هو قديم فهو إله، فانفراد الله بالألوهية يقتضى انفراده - وحده -
بالقدم.

فالمشكلة من الناحية الكلامية - كما يرى "أستاذنا" - لم تكن تستحق
أن تترتب عليها هذه النتائج الخطيرة التي أثرت في تاريخ الفكر الإسلامى
بوجه عام، وعلم الكلام بوجه خاص؛ فهي لا تزيد أهمية عن مسألة التشبيه
والتجسيم، أو عن مسألة الرؤية. بيد أنها اتخذت طابعاً مثيراً عندما اختلطت
بالسياسة. ولاشك أن معتزلة بغداد قد دفعوا المسألة على هذا النحو حين
استعدوا الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن، وعندما أرادوا أن يجعلوها
عقيدة رسمية للدولة، قابلوا كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع
الأرزاق، حتى أضحت محنة للحنابلة في شخص الإمام أحمد بن حنبل، وهو الأمر
الذى أدى إلى رد فعل عنيف وكراهية شديدة من قبل العامة تجاه المعتزلة.^(٥٤)

وأما فيما يتعلق بالصفات الخيرية، فنجد المعتزلة قد تأولوها على نحو
يتسق أيضاً مع تنزيههم المطلق لله، مستخدمين في ذلك التأويل إحدى طرق
ثلاث:

- ١ - ثراء اللغة في دلالة اللفظ على علة معان .
- ٢ - بلاغة اللغة العربية، وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات
والكنايات، وذلك مما جعلهم يعتمدون على تأويل الآيات المتشابهات.
- ٣ - تحريف بسيط في قراءة بعض الآيات مستنديين إلى تعدد القراءات،
ومعتمدين في تأويلاتهم على منهج محدد، وهو رد متشابه الآيات إلى
المحكم، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم في التنزيه المطلق لله عن
صفات البشر.^(٥٥)

٤ - العدل :

إن ثمة صلة وثيقة بين التوحيد والعدل عند المعتزلة كما يرى
"أستاذنا"، ففي التوحيد نزه المعتزلة الله عن صفات البشر، وفي العدل

نزوه عن الظلم، فالله في أصل التوحيد منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحد، وهو في أصل العدل منفرد بالخير، فلا يصدر عنه الشر.

وهنا سؤال قد يتبادر إلى الذهن: لماذا اختار المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الإلهي صفة العدل، ليجعلوها الأصل الثاني، بل من أهم أصولهم؟

والجواب على ذلك عند "أستاذنا" مفاده: أن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، لاسيما في علاقة رب بمربوبين، أو حاكم بمحكومين، ومن ثم ففي مجال علاقة الله بالإنسان، نجد العدل هو اسمى الفضائل، بل أهم صفات الفعل الإلهي، وتكاد تندرج معظم نظريات المعتزلة التي تفسر صلة الله بالإنسان أو بالأحرى مفهوم العناية تحت أصل العدل، بل إن الأصول الثلاثة الأخرى متفرعة عن العدل وداخله تحته، ومن ثم أحب المعتزلة أن يلقبوا بالعدلية.^(٥٦)

وإذا كان تنزيه المعتزلة لله في أصل التوحيد جاء رداً على اليهود والنصارى، فإن تصورهم للفعل الإلهي في أصل العدل - كما يذهب "أستاذنا" - جاء في معظمه للرد على الثنوية، أولئك الذين نسبوا الشر الموجود في العالم إلى إله آخر غير إله الخير أو النور؛ إذ لا يصح - في نظرهم - أن يصدر الشر عن إله حكيم خير.^(٥٧)

وثمة سؤال في هذا السياق: كيف فسر المعتزلة الشر الحادث في العالم؟ الواقع أن ما يراه الإنسان شراً، يراه المعتزلة فتنَةً وابتلاءً، وهذا التفسير - عند "أستاذنا" - أقرب إلى التصور الإسلامي من تفسير ابن سينا للشر على أنه شر جزئي من أجل خير كلي. وهذا الرأي من ابن سينا ليس دقيقاً في نظر "أستاذنا"، وإلا فإنه كان يمكن إيصال المنافع إلى الإنسان دون شرور، بخلاف تفسير المعتزلة الذين راعوا في تفسيرهم معنيين: أن

الدنيا دار تكليف، والثاني أن الإنسان حر مختار، ومن ثم لا بد من وجود طريقين: طريق الخير، وطريق الشر؛ ليختار العبد من بينهما.^(٥٨)

الوعد والوعيد :

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل. وأصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل؛ إذ تقتضي العدالة الإلهية أن يثاب الأخيار، ويعاقب الأشرار.

ويمكن في رأي "أستاذنا" تلخيص النظرة المعتزلية إلى اليوم الآخر على أنها استحقاق وأعواض.

١ - استحقاق للمكلفين؛ فالإنسان يستحق الثواب على طاعته، والعقاب على معصيته، ولا يجوز العفو عن المعاصي - باستثناء الصغائر - إن لم تقترن بالتوبة الخالصة؛ لأن في جواز ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح؛ اعتماداً منه على العفو الإلهي، فالعقاب ضروري؛ لأنه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أن في العفو تسوية بين المطيع والعاصي، وذلك لا يتفق مع العدل.

٢ - أعواض لغير المكلفين من الأطفال والحيوانات، فالمصائب والآلام التي تلحق بالأطفال لا بد لهم من العوض عليها؛ لذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصلحين في الجنة، يستوى في ذلك من كان إبناً لمؤمن أو إبناً لكافر؛ لأن كل مولود يولد على الفطرة، فضلاً عن أنهم لم يصلوا إلى سن التكليف حتى يكون لهم حساب.

كذلك يشمل العوض الحيوانات؛ لأن عدل الله لا يتباين ولا يختلف بين المكلفين وغير المكلفين، والعوض للبهيمة مستحق عن إبادة الشرع استعمالها وذبحها، وإن كان المعتزلة لا يذكرون نوع العوض الذي تناله

البهائم، وإنما يذكرون أنه أنفع لها إلى الحد الذي لو أدركته البهيمة واطلعت على ما تستحقه من عوض، لتمنت لأجله تكرار الذبح.

ويبدو - في رأى "أستاذنا" - أن الذى دعا المعتزلة إلى هذا القول ليس تصورهم للعدل الإلهي فحسب، وإنما جاء ذلك أيضاً رداً على بعض ديانات الهند التى تستنكر ذبح الحيوانات، منكرة أن يكون هناك أمر إلهي بذلك.^(٥٩)

المنزلة بين المنزلتين :

هذا الأصل يعد - كما سبق - فى نظر معظم الباحثين كان نقطة البدء التاريخية فى نشأة المعتزلة، فمرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً، ولكنه فى منزلة بين المنزلتين.^(٦٠) فقد ذهب واصل بن عطاء إلى أن فاعل الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار، مخلد فيها؛ إذ ليس فى الآخرة إلا طريقان : طريق فى الجنة وآخر فى السعير، وإن كان يُخفف عنه العذاب، فتكون دركته فوق دركة الكفار. وقد عدّ ذلك من واصل ميلاً إلى رأى الخوارج، ومن ثمّ عدّه بعض الباحثين رأياً غريباً؛ إذ يعتبر الفاسق فى منزلة بين المؤمن والكافر، ثم يسوى بينه وبين الكافر فى خلود العذاب.^(٦١)

بيد أن "أستاذنا" يرى أن رأى واصل يمثل موقفاً وسطاً بين الآراء التى قيلت فى الحكم على فاعل الكبيرة فى عصره، لاسيما بين الخوارج والمرجئة، وذلك موقف كان من الأجدر أن يجد قبولاً من دوائر أهل السنة التى لم تقبل تطرف الخوارج أو تهاون المرجئة، إلا أنه على العكس، فقد صوره كتاب الأشاعرة انشقاقاً وخروجاً على رأى الجماعة.^(٦٢)

والواقع، أن رأى واصل - كما يرى "أستاذنا" - لا بد أن يفهم فى ضوء مفهوم الإيمان لديه ولدى المعتزلة بوجه عام؛ فليس الإيمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان، وإنما لا بد أن تصدقه الجوارح، ومن ثمّ فإن فاعل الكبيرة بفعله الشر فقد فقد الإيمان، وبعبارة أخرى لما كان فاعل الكبيرة قد فقد خصال الخير فقد فقد الإيمان؛ فاستحقّ خلود العذاب.^(٦٣)

وفي اعتقادي أنه كان حرياً بـ "أستاذنا" أن يعرض - في هذا السياق - لآراء أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فهم لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب ارتكبه، نحو الزنا والسرقة، وغير ذلك من الكبائر، بل من يفعل ذلك فهو مؤمن، رغم ما ارتكبه من كبائر.^(٦٤)

فثمة إجماع على أن الزاني والسارق والقاتل وغيرهم، أصحاب كبائر، بيد أنهم ليسوا كفاراً، بل هم مؤمنون، أو بمعنى دقيق: ناقصو الإيمان، إن تابوا سقطت عقوبتهم، وإن ماتوا مصرين على الكبائر، كانوا في حكم المشيئة، فإن شاء تعالى عفا عنهم وأدخلهم الجنة، وإلا عذبهم، ثم يدخلهم الجنة.^(٦٥)

والصواب ما عليه أهل السنة، أن لا يسلب عن مرتكب الكبيرة إسم الإيمان على الإطلاق، ولا يوصف أيضاً به على الإطلاق، بل يقال: هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن عاص، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وعلى هذا يدل الكتاب والسنة.^(٦٦)

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٦٧)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.^(٦٨)

وثمة دليل آخر على ما سبق، هو أن النبي - ﷺ - كان يصلي في عهده على المرجوم الزاني، وعلى شارب الخمر، وعلى السارق، ولم يخرجهم من الملة، بل كانوا يدفنون في مقابر المسلمين.^(٦٩)

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا الأصل هو الأصل العملي الوحيد؛ إذ الأصول السابقة تتعلق بالنظر والاعتقاد، وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عملياً، فقد عرفت سيرة

رجالهم بجهاد الزنادقة والفساق، فضلاً عن التصدي للمعترضين للإسلام. وقد أجمعت المعتزلة - إلا أبو بكر الأصم - على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ المقصود أن لا يضيع معروف ولا يقع منكر، وهو فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الآخرين.^(٧٠)

تقييم آراء المعتزلة في نظرد. صبحي :

يرى "أستاذنا" - في ضوء ما سبق - أن أصالة المعتزلة تتجلى في أنهم قد التزموا بالعقل منهجاً وبالأخلاق نسقاً، وكشف تفكيرهم فيما علجوه من موضوعات مثل صلة الله بالعالم والإنسان - موقف الإنسان إزاء الله والعالم فكراً وعملاً - مصير الإنسان، كشف هذا التفكير عن اتساق لا تهافت فيه، فهو تقييم صادر عن الحكم الفلسفي على آرائهم بصلد الأصول الخمسة، لقد أثروا الدين بمضامين أخلاقية، وجعلوه موافقاً للعقل، فبقيت بذلك فرقة المعتزلة ممثلة للتفكير العقلي في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية.^(٧١)

ومما يؤكد ذلك - في رأي "أستاذنا" - مبدأ حرية الإرادة الإنسانية التي نادى بها المعتزلة، وليس بين فرق المسلمين من أقر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة، بل إن الفرق التي شاركتهم في هذا القول كالزيدية إنما تأثرت بهم.^(٧٢)

ومما يؤكد اتساق مذهبهم أيضاً، ما ذكروه بالنسبة لفاعل الكبيرة؛ فالموقف المعتزلي في هذا السياق متسق تمام الاتساق مع سائر أصولهم وليس تشبهاً أو أخذاً عن الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة، ليكون ذلك مبرراً لخروجهم، ومسوغاً شرعياً لحربهم.^(٧٣)

وإذا كان ذلك كذلك، فإن المعتزلة لم يكونوا كما أشاع وروج عنهم خصومهم - لاسيما الأشاعرة - أنهم من أهل الأهواء والبدع، ولكنهم كانوا أصحاب فكر أصيل، ربما لم يلتزموا حرفياً بنص القرآن في بعض المواضع؛ حيث لجأوا إلى التأويل، ولكنهم بلا شك قد التزموا بروح الإسلام.^(٧٤)

الجانب النقدي في فكر د. صبحي :

كما سبق يتضح لنا كيف كان المعتزلة محل تقدير بل وإعجاب عند "أستاذنا"، وهذا واضح وجلّى في ضوء ما سلف، بيد أن هذا التقدير وذلك الإعجاب لم يكن حائلاً بينه وبين نقده لهم في كثير من المواضع، وهذا - في اعتقادي - منهج العالم الموضوعي الذي يركز على الحيّدة والموضوعية، فيبرز ما هو إيجابى، ويعقب على ما هو سلبى؛ إذ ليس يجوز لفرقة ما أن تدعى امتلاك الحقيقة المطلقة.

ولكى نكشف عن هذا الجانب النقدي في فكر "أستاذنا" نسوق الآتى:

١ - حينما حاول المعتزلة فرض آرائهم، لاسيما في مشكلة خلق القرآن، معتمدين في ذلك على سلطة الدولة، نجد "أستاذنا" يقرر أن ذلك خطأ كبير وقع فيه المعتزلة؛ لأن فرض العقائد أو المذاهب - في نظره - بواسطة الدولة، لا ينجح إلا نجاحاً مؤقتاً، والنتيجة دائماً تكون عكسية، والأمثلة على ذلك من التاريخ كثيرة، فمثلاً حاول إخناتون فرض عقيدة التوحيد مع سُموها فلُحقق؛ لأنه كان ملكاً، ولو كان كاهناً أو داعية دينياً لما انتهت عقيدته بموته.

وكذلك عندما فرض الخلفاء الفاطميون التشيع على المصريين، فكانت النتيجة أنه لم يصبح بين المصريين منذ عهد الأيوبيين شيعى واحد، ولهذا فإن ما فعله الخليفة المأمون عندما فرض عقيدة خلق القرآن جعل المعتزلة يدفعون الثمن غالياً.^(٧٥)

٢ - يلاحظ على المعتزلة الاستعلاء الفكرى؛ إذ لم يبسطوا أصولهم للعامة، وكأنها موجهة فقط إلى الخاصة، ومن ثم لم تستسغ العامة آراء المعتزلة.^(٧٦)

٣ - أسرف المعتزلة في اعتمادهم على العقل، حتى جعلوا الدين تابعاً للأخلاق، ومن ثم كان ما أخذه عليهم خصومهم من قولهم بفكرة الوجوب على الله.^(٧٧)

٤ - يلاحظ أيضا على المعتزلة في تصورهم للذات الإلهية تجريدهم علاقة الإنسان بربه من كل تصور ذوقى، والمنهج الذوقى ربما كان أنجح في أن يقترب الإنسان من ربه.^(٧٨)

لكن رغم هذه الملاحظات النقدية التى أبدتها "أستاذنا" على آراء المعتزلة، إلا أن ذلك لا يقلل من قيمة ومكانة المعتزلة فى الفكر الإسلامى بوجه عام، والكلامى بوجه خاص. كما يؤكد "أستاذنا" على حقيقة على قدر كبير من الأهمية، وهى أنه لا يجب فقط أن نعرف ماذا قال المعتزلة، وإنما يجب أن نعرف كذلك كيف كانوا يفكرون؛ حتى يتسنى لنا أن نتعرف على منطق آرائهم، عندئذ يتضح لنا أن ما قالوه كان أمراً طبيعياً لا يمكن أن يقولوا غيره، وإلا بدت أقوالهم متهافئة غير متسقة فى ظل عصرهم ومشكلاته التى أفرزها واقعهم.^(٧٩)

وختاماً أودّ أن أسجل بعض الملاحظات تعقيباً على العرض السابق،
تتلخص فيما يلى :

أولاً : فيما يتعلق بمنهج أستاذنا

١ - تتميز لغة "أستاذنا" بسهولة الألفاظ ووضوح العبارات، ودقة المعانى، فضلاً عن جودة العرض، وهو الأمر الذى نكاد نفتقده فى كثير من الدراسات الأخرى عند بعض المتخصصين؛ إذ يلاحظ على بعضهم السهولة لدرجة التسطح، أو العمق عند البعض الآخر لدرجة الغموض، فلا يكاد القارئ يظفر بشيء.

٢ - مما يميز "أستاذنا" أيضاً أنه يصرح بالهدف من وراء كتاباته، وهذا جلى وواضح فى معظم دراساته إن لم يكن فى جميعها.

٣ - وضع لنفسه منهجاً فى دراسة الفرق الإسلامية، فلا يكتفى بالمنهج التاريخى فى تحليل نشأة أو أفول هذه الفرق أو تلك، وإنما يبحث فى الأسباب العقلية التى أدت إلى ذلك، من خلال باطن التاريخ وليس ظاهره.

٤ - يتميز منهجه أيضاً بالنزعة النقدية، فلا يكون أسيراً لرأى ما أو لفرقة ما، وإنما يبرز الإيجابيات ويثنى عليها، وينقد السلبيات ويعقب عليها.

ثانياً : فيما يتعلق بأرائه :

١ - دافع "أستاذنا" عن أصالة الفلسفة الإسلامية، من حيث إنها جاءت تعبيراً عن مشكلات أفرزها الواقع الذي عايشه المسلمون، فضلاً عن أنها تدور حول الدين، سواءً بطريق مباشر أو غير مباشر، ومن ثم ينكر تسميتها بالعربية؛ إذ الدين وليس اللغة هو الأساس في النسبة.

٢ - علم الكلام في نظره من العلوم الأصيلة في الفكر الإسلامي، وله هويته المستقلة التي يتميز بها عن غيره من العلوم الأخرى، حيث نشأ هذا العلم كرد فعل لعوامل خارجية وداخلية، فجاء معبراً بصدق عن واقع المسلمين آنذاك.

كما أن هذا العلم ازدهر بازدهار الفرق الإسلامية وتعلدها، وجمد عندما تخلف المسلمون وأغلقوا باب الاجتهاد.

وليس صحيحاً أن هذا العلم كان سبباً في تفرق المسلمين وتشتتهم؛ لأن هذا العلم يسجل معتقدات هذه الفرقة أو تلك، وليس علة لنشأة أو اختلاف الفرق الإسلامية.

٣ - على الرغم من إعجابه بالمعتزلة وثنائه عليهم في كثير من المواضع، فهم رواد الفكر العقلي والتنويري في الفلسفة الإسلامية بوجه عام، والفكر الكلامي بوجه خاص. أقول : رغم هذا التقدير، إلا أن هذا لم يكن حائلاً بين "أستاذنا" وبين نقده لهم في المواضع التي يجب فيها النقد، ليؤكد بذلك حيده وموضوعيته وأصالة منهجه.

وختاماً نشير إلى أن ثمة مواضع اختلف فيها صاحب هذه الدراسة مع أستاذه، مثل مسألة إيمان إبراهيم - عليه السلام، وثناء "أستاذنا" على رأى المعتزلة فى مرتكبي الكبائر، وغير ذلك من نقاط جاءت خلال هذا البحث.

ويضاف إلى ذلك أننى كنت أتمنى أن يقف "أستاذنا" عند آراء أهل السنة والجماعة، لاسيما فى بعض المسائل العقائدية التى تناولها المعتزلة.

وهذا الاختلاف مشروع فى البحث العلمى، بل إن "أستاذنا" علّمنا جميعاً أن الاختلاف حق مكفول لكل فرد؛ إذ الاختلاف قرين حرية الرأى والفكر. بيد أننا لا نملك فى نهاية الأمر إلا أن نقول : قد يفنى الإنسان جسداً، إلا أنه يبقى خالداً فكراً، وأحسب أن "أستاذنا" بما تركه لنا من دراسات وكتابات تعد مرجعاً رئيساً لكل باحث فى الفلسفة الإسلامية بوجه عام، وعلم الكلام بوجه خاص، وبما تركه من تلاميذ مخلصين تبناوا فكره واعتنقوا منهجه، كل ذلك يجعل "أستاذنا" يحيا فينا ومعنا، ويظل هذا العصر وما يتلوه من عصور شاهداً على قيمة ومكانة هذا العالم الجليل.

الهوامش

- (١) صبحي (د. أحمد محمود) : في علم الكلام (دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين) دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الخامسة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ج ١ (المعتزلة) من المقدمة ص ٩
- (٢) المرجع السابق نفس الجزء والصفحة
- (٣) المرجع نفسه ١٥/١
- (٤) المرجع نفسه ١٥/١، ١٦ هامش غير مرقم
- (٥) صبحي (د. أحمد محمود) : حوار مع صديق العمر عاطف العراقي رائدا للفكر العقلاني التنويري - ضمن الكتاب التذكاري "عاطف العراقي فيلسوفا عربيا ورائدا للاتجاه العقلاني التنويري" تصدير د. فؤاد زكريا - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ص ٩٤
- (٦) ابن خلدون : المقدمة - دار الجيل - بيروت ص ٥٠٧
- (٧) الفضلي (د. عبد الهادي) : خلاصة علم الكلام - دار المؤرخ العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م ص ٢٤
- (٨) صبحي : في علم الكلام ١٨/١، ١٩
- (٩) المرجع السابق ١٩/١، ٢٠
- (١٠) سورة هود الآية ١١٨
- (١١) سورة الحجرات الآية ١٣
- (١٢) صبحي : في علم الكلام ٣٨/١
- (١٣) المرجع السابق ٣٨/١ هامش غير مرقم
- (١٤) المرجع السابق ١٠/١
- (١٥) سورة طه الآية ٥
- (١٦) صبحي : في علم الكلام ٢٢/١، ٢٣، ٢٤
- (١٧) ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - دراسة وتحقيق د. محمد عمارة - دار المعارف - الطبعة الثالثة - بدون تاريخ ص ٣١

- (١٨) صبحي: في علم الكلام ٣٦/١، ٢٧
- (١٩) المرجع السابق ١٠/١ من المقدمة
- (٢٠) الفضلي: خلاصة علم الكلام ص ٩
- (٢١) الأهواني (د. أحمد فؤاد): الفلسفة الإسلامية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ م ص ١٩
- (٢٢) المغربي (د. علي عبد الفتاح): الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل ودراسة) مكتبة وهبة - الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م ص ٥
- (٢٣) صالح (د. محمد): مدخل إلى علم الكلام - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠١ م ص ٧
- (٢٤) سورة الرعد من الآية ٣
- (٢٥) سورة الرعد من الآية ٤
- (٢٦) سورة الأعراف من الآية ١٧٦، الحشر من الآية ٢١
- (٢٧) د. صبحي: في علم الكلام ٢٤/١
- (٢٨) ابن كثير (أبو الفداء اسماعيل بن عمر): تفسير القرآن العظيم - تحقيق سلمي محمد سلامة - دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م ٢٩٢/٣
- (٢٩) ابن كثير: السابق ٢٩٢/٣، ٣٩٣
- (٣٠) صبحي: في علم الكلام ٢٦/١، ٢٧
- (٣١) صالح: مدخل إلى علم الكلام ص ٧
- (٣٢) المرجع السابق ص ٧٣
- (٣٣) صبحي: في علم الكلام ٢٩/١
- (٣٤) التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي): علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩١ م ص ٦، وأيضا انظر: ص ٧
- (٣٥) صبحي: في علم الكلام ٣٦/١، ٣٢
- (٣٦) المرجع السابق ٣٢/١، ٣٧
- (٣٧) المرجع السابق ١١/١

- (٣٨) المرجع السابق ١١/١
- (٣٩) المرجع السابق ١١/١، ١٢
- (٤٠) المرجع السابق ١٠٣/١ وأيضا ص ١٠٤
- (٤١) المرجع السابق ١٠٤/١
- (٤٢) المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية ص ١٩٦ وما بعدها
- (٤٣) صالح: مدخل إلى علم الكلام ص ٢١٩
- (٤٤) التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٤٤
- (٤٥) صالح: مدخل إلى علم الكلام ص ٢٢٦
- (٤٦) صبحي: في علم الكلام ١١/١
- (٤٧) صالح: مدخل إلى علم الكلام ص ٢٢٢، ٢٢٣
- (٤٨) صبحي: في علم الكلام ١٨٠/١
- (٤٩) المرجع السابق ١/٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣
- (٥٠) المرجع السابق ١/٣٤٩، ٣٥٠
- (٥١) المرجع السابق ١/١٢٣
- (٥٢) المرجع السابق ١/١٢٣ و ١٢٤
- (٥٣) المرجع السابق ١/١٢٤، ١٢٥ هامش غير مرقم
- (٥٤) المرجع السابق ١/١٣٣، ١٣٣
- (٥٥) المرجع السابق ١/١٢٦، ١٢٩
- (٥٦) المرجع السابق ١/١٤١، ١٤٢
- (٥٧) المرجع السابق ١/١٤٢، ١٤٣
- (٥٨) المرجع السابق ١/١٤٤، ١٤٥ هامش غير مرقم
- (٥٩) المرجع السابق ملخصا من ١/١٥٧ حتى ١٦٠
- (٦٠) المرجع السابق ١/١٦٢
- (٦١) المرجع السابق ١/١٦٣

- (٦٢) المرجع السابق ١ / ١٦٢
- (٦٣) المرجع السابق ١ / ١٦٣ . ١٦٥
- (٦٤) الأشعري (أبو الحسن) مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م ١ / ٣٢٢
- (٦٥) النووي (محيى الدين يحيى بن شرف) المنهاج شرح صحيح مسلم المطبعة المصرية بالأزهر الطبعة الأولى ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٩ م ٢ / ٤١ ، ٤٢ وأيضا : الطبري (ابن جرير) : التبصير في معالم الدين تحقيق وتعليق على ابن عبد العزيز بن على الشبل دار العاصمة للنشر والتوزيع الرياض . الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م ص ١٨٠
- (٦٦) الحمدان (سليمان بن عبد الرحمن) : الدر النضيد على أبواب التوحيد - مكتبة الصحابة - جلة - الطبعة الرابعة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م ص ٣٤
- (٦٧) سورة النساء من الآية ٤٨
- (٦٨) سورة آل عمران الآية ١٣٥
- (٦٩) القرني (عائض بن عبد الله) : فاعلم أنه لا إله إلا الله - دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م ص ٨
- (٧٠) صبحي : في علم الكلام ١ / ١٦٦
- (٧١) المرجع السابق ١ / ١٧٢
- (٧٢) المرجع السابق ١ / ١٤٩
- (٧٣) المرجع السابق ١ / ١٦٥
- (٧٤) المرجع السابق ١ / ١٦٨ ، ١٦٩
- (٧٥) المرجع السابق ١ / ١٣٤ هامش غير مرقم
- (٧٦) المرجع السابق ١ / ٣٥٠
- (٧٧) المرجع السابق ١ / ٣٥١ وأيضا المغربي . الفرق الكلامية الإسلامية ص ١٩٦
- (٧٨) صبحي ، في علم الكلام ١ / ٣٥٢
- (٧٩) المرجع السابق ١ / ١٦٩

الأستاذ الدكتور "أحمد محمود
صبحي" مفكر وفيلسوف معاصر من
أشهر أساتذة الفلسفة في مصر،
والإسكندرية وأكثرهم تأثيراً في تلاميذه
المنتشرين في العالم العربي، لا يعدله في
ذيوخ الصيت وقوة التأثير سوى أساتذة
أجلاء من أمثال د. حسن حنفي،
ود. عاطف العراقي، ود. محمد مهران
رشوان، ود. محمد علي أبو ريان، ود. محمود
زيدان، ود. زكي نجيب محمود، ود. ماهر
عبد القادر محمد علي ...

أحمد صبحي وتجديد الفكر الإسلامي المعاصر

بقلم الدكتور
السيد شعبان
(أستاذ فلسفة العلوم المساعد
بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية)

كان "أحمد صبحي" ينفر من
صياغة أفكاره في مذهب أو نسق منظم،
ولا ينتمي إلى مدرسة بعينها أو إلى تيار
فكري معين، وإن كان يغلب عليه الاتجاه
الأشعري أحياناً والميل - عاطفياً وعقلياً -
إلى المعتزلة.

كان الأستاذ الدكتور "أحمد محمود
صبحي" معبراً عن الإنسان المعاصر بكل
تناقضاته الباطنية وصراعاته الداخلية؛ إذ
عرضها في أمانة شديدة والتزام دقيق
بالحقيقة، وهو يذكرنا في ذلك بكل من
نيتشه وهيدجر، ونستطيع أن نصفه
- مطمئنين - بأنه ينحدر من سلالة

المتصوفة العظام - خاصة في أواخر حياته - الذين كرسوا حياتهم للكشف عن ممالك الإيمان؛ فقد كانت فلسفته قائمة على أزمة المواجهة التي يعانيها المفكر بين الإيمان والعقل^(١)، وهو في نهاية الأمر يرجع كفة الوجدان الديني على العقلانية، والقلب على العقل، والإيمان على القلق والشك.

وهو أيضاً قد أنزل الحياة في المرتبة الأولى على الفكر مؤمناً بـ "أن نمحي أولاً، ولنتفلسف بعد ذلك".

ويُعتبر "أحمد صبحي" مفكراً، وأستاذاً وفيلسوفاً في الوقت نفسه، وإنتاجه الغزير يضم شتى أنواع الفكر والفلسفة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

♦ في علم الكلام: المعتزلة.

♦ في علم الكلام: الأشاعرة.

♦ الزيدية.

♦ ماؤم اقرأوا كتابيه.

والحديث عن د. "أحمد صبحي" هو الحديث عن العقل، ذلك العقل الذي استقبلته الثقافة العربية والإسلامية أفضل استقبال، فأشرق بنوره في أبحاثها، وساهم في تبديد ظلمات يعيشها العقل الإسلامي المعاصر.

ويرتبط ذلك بمؤلف قيم أخرجه د. "أحمد صبحي" يتحدث عن "المعتزلة" ومعروف من هم المعتزلة المؤيدين للعقل وللعقلانية. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يؤلف د. "صبحي" كتاباً عن "علم الكلام" ويختار فرقة عقلانية هي "المعتزلة". ودلالة الإسم لافتة - فهو الباحث عن الحقيقة، وهو الباحث عن "العقل" في الثقافة العربية المعاصرة.

كانت ثقافتنا المعاصرة تحتاج إلى هذه النظرة العقلانية لكي تصل إلى الحقيقة التي لا تخالف ما ورد في الشريعة على لسان الرسل والأنبياء.

لمس الدكتور "أحمد صبحي" مدى حاجة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلى "العقل والعقلانية" وممارسة حق الاختلاف النابع من اختلاف القدرات وتعددية التأويل ... ولحن في أزمته الراهنة التي تظهر وتتجلى على جميع المستويات والأصعدة - اجتماعية وثقافية وفكرية وحضارية - تحتاج إلى فكر هذا الفيلسوف لاجتياز تلك الأزمة، والعودة إلى المشاركة في صنع الحضارة الإنسانية.

كان "د. صبحي" يردد على مسامعنا دائماً ولحن طلاب: "هذه بضاعتنا قد ردت إلينا"، يُعبر بذلك عن تأييده الواضح لترجمة المؤلفات الأوروبية خاصة عصر التنوير الأوروبي مشاركة منا في ثقافة العصر؛ ولكن كان لديه وعي حاضر بأن هذه الترجمات الأوروبية يجب أن نستقبلها بروح جديدة، وبوعي مغاير لذلك الوعي الذي يعيش على أمجاد الماضي والتغنى به.

وإذا كان "أستاذنا" يؤمن بأن "هذه بضاعتنا وقد ردت إلينا"، فإنه يؤكد أن هذا الاسترداد يجب أن تستقبله الثقافة العربية الإسلامية بوعي مضافاً إليه ما اكتسبه العقل في صيرورته التاريخية وتحولاته الحضارية والفكرية.

إن إسهامات د. "أحمد صبحي" عديدة ومتنوعة ومهمة، وتغطي كثيراً من مجالات المعرفة، يتضح ذلك من نظرة عابرة على مؤلفاته الفلسفية... وماتزال هذه الإسهامات التي قدمها للفكر الإسلامي الفلسفي خاصة والفكر العربي عامة في حاجة للدرس والتحليل من منظور الوعي بأزمة الفكر الإسلامي المعاصر. لكنني سأتوقف هنا أمام داليتين أرى أنهما في غاية الأهمية من منظور أزمة الفكر الإسلامي المعاصر في عالمنا العربي الإسلامي.

تجديد الفكر الإسلامي (رؤية أحمد صبحي):

كان "أحمد صبحي" من أكثر المفكرين قلقاً على الحال التي وصل إليها العالم الإسلامي بل والفكر الإسلامي؛ فحاول جهده أن يجد حيوية هذا الفكر. ويمكننا أن نلمس هنا دالتين ترشدان القارئ إلى منهج مفكرنا في التجديد، فيما يلي:

١ - التعددية ودلالة الاختلاف:

لم يكن "أحمد صبحي" منغلق الفكر والاجتهاد، ولم يقع أسيراً لوجهة نظر واحدة في التجديد؛ فالتعددية تنطوي على "اختلاف" لا في تجديد شئون الدنيا والناس فحسب، بل في تجديد الفكر الديني أيضاً.

مفهوم "التعددية" يفضي إلى "التأويل" الذي يحتاج إليه إعادة حيوية الفكر الإسلامي. إن تعدد "التأويلات" في فهم النص الديني أمر مشروع، وكذلك الأمر في شئون الدنيا والناس.

كان "مفكرنا" يؤمن بأن تأويل النصوص الدينية من المصالح الشرعية والدينية بسبب الاختلاف بين البشر. وكان في الوقت نفسه يؤكد أن رفع الاختلاف لا يتم إلا بآليات العقل الإنساني لاكتساب المعرفة البرهانية اليقينية من جانب، ولتأويل ما يتعارض مع هذه المعرفة تأويلاً صحيحاً من جانب آخر.

٢ - عدم التناقض بين العقل والدين:

هذه هي الدلالة الثانية في فهم تجديد الفكر الإسلامي في نظر "أحمد صبحي"؛ فالعقل لا يلغى الدين والعكس صحيح. والأحرى القول إن فلسفة "صبحي" تؤكد عدم التناقض بين العقل والدين.

وبعبارة أخرى يذهب "صبحي" إلى أن حاجتنا إلى العقل لا تقل عن حاجتنا إلى الدين؛ لأنهما - العقل والدين - نهجان متمايزان في المعرفة تحتاج إليهما البشرية. وعلة ذلك تعدد طباع الناس، واختلاف استعداداتهم.

إن طباع الناس تختلف في قابليتها لاكتساب المعرفة التي يسميها الدكتور "أحمد صبحي" "التصديق"؛ فمن الناس من يكتسب المعرفة بالأدلة البرهانية، وهي الأدلة الفلسفية، ومنهم من لا يقبل عقله هذه البراهين ويكتفى بالجلد الذي يكتسب به المعرفة. وثمة فريق ثالث لا يقبل الأدلة البرهانية ولا الجدلية، ولا يتسع طبعه إلا للأقاويل الخطابية.

هذا الاختلاف في طبائع البشر أدى إلى تعدد وسائل اكتساب المعرفة، وأدى كذلك إلى أن تراعى الشريعة هذا الاختلاف. و"مفكرنا" - عندما لجأ إلى تجديد الفكر الإسلامي - وضع في اعتباره هذا الاستعداد البشري واختلاف الناس: فعند تعرضه لتفسير بعض الآيات القرآنية لمجده يسوق أدلة برهانية فلسفية، وأخرى جدلية، وأخرى خطابية^(٢).

بين الدين والفلسفة ... عطاء وإبداع :

أبدع الدكتور "أحمد صبحي" في مجال الفكر الإسلامي، حيث أصدر كتاباً عن "تاريخ العلم عند العرب" انتقد فيه تخلف العرب والمسلمين عن ركب الحضارة العالمية، وتخلف العالم الإسلامي عن روح العصر في العلم والصناعة. وأعقب ذلك صدور العديد من الكتب والمقالات، ففي عام ١٩٨٢ ظهر أحد كتبه التي أذاعت شهرته وهو كتاب عبارة عن سلسلة محاضرات كان يلقيها على طلاب الفرقة الرابعة - بقسم الفلسفة بآداب إسكندرية، وكان كاتب هذه السطور أحد هؤلاء الطلاب ... كانت هذه المحاضرات حول "أزمة الفكر السياسي في الإسلام". أوضح فيه وجود مبادئ عامة في الفكر السياسي الإسلامي مثل مبدأ الشورى، والثبات والمرونة في التشريع، وحقوق الإنسان ... قبل أن يكون هذا الموضوع "موضة العصر".

الحقيقة عند "أحمد صبحي" ليست هي ما نفكر فيه وإنما ما نحياه . وكانت حياته هي فلسفته والعكس ... تماماً مثل الفلاسفة العظام من أمثال كيركجور ونييتشه ... الخ.

والحق أن الطابع الغالب على أفكار الدكتور "أحمد صبحي" هو الطابع الإنساني، أولاً: لأن فلسفته لا تُلتمس في مؤلفاته وكتاباتاته فحسب، بل من سلوكه في الحياة بوجه عام، ومن موقفه من العالم بوجه خاص في زمن كانت تموج فيه مصر والعالم العربي والإسلامي بالاضطرابات السياسية والأزمات الفكرية.

فلسفة "أحمد صبحي" تنبع أولاً وقبل كل شيء من موقفه الإنساني الخاص في المكان والزمان. وثانياً: لأن كتاباته و مؤلفاته تميل إلى الغيرة على الإسلام من جانب (انظر كتابه: هاؤم اقرأوا كتابيه)، ومن جانب آخر إلى "العقلانية" (انظر كتابه عن المعتزلة)، والموضوعية (انظر كتابه عن الأشاعرة). وكانت لغته من المرونة بحيث تصلح للتعبير عن كل قضايا الفكرية والفلسفية. خاصة لأن الموضوعات التي اختارها لكتاباتاته كانت تكشف عن النزعة الإنسانية الجوانية عنده؛ فهي تتناول "الموت" و"القلق" و"الشك" و"الإيمان" و"الخلود". ويبدو أن منابع تفكيره ترجع إلى الغزالي الذي يسعى إلى إعادة بناء علوم الدين، وابن رشد العقلاني الذي يريد بناء أمة على أسس عقلانية، كما أنه ثمة نوعاً من الشبه بينه وبين كل من أكد من المفكرين على الحدس والذاتية في حياة الإنسان، في بناء رؤية جديدة للعالم ولهذا جاءت فلسفته تعبيراً صادقاً عن تجربته الحية المعيشة.

لكن "صبحي" وجد ضالته في الجمع بين الإيمان والعقل، وفي اعتقاده بأن الدين ضروري للحياة، وأن علينا أن نؤمن بالإله الواحد في هذا الكون، وهذا الاعتقاد يؤدي إلى الالتزام بوصفه سمة محورية للحياة الأصيلة. وهذه الحياة مكرسة من أجل مثل أعلى ينبع أصلاً من أعماق كل إنسان. وحقيقة هذا الالتزام لا يدعو إليها ولا يؤكد لها سوى القلب، وهذا سر تحول "صبحي" إلى التصوف في أواخر حياته، ولكن، لما كان العقل يلقي دائماً ظلالاً على هذا الالتزام، فلا بد من وثبة شجاعة من العقل إلى الإيمان الذي

يحتاج إليه الوجود الإنساني الأصيل. وللتغلب على المعنى الفاجع للحياة، فإن "صبحي" يتطلع إلى الرجاء في حياة أبدية تعبر عن نفسها في ظمأ الإنسان الدائم إلى الخلود.

ولكى يكون الإنسان إنساناً لا بد أن يسعى إلى الله، ولو لم يكن الإنسان مجداً في هذا السعي، فلن يبلغ مرتبة الإنسانية. والأمل في الخلود تدعمه فكرة الله، ولا ينبغي أن يكون "الله" فكرة مجردة لأن هذا التجريد ليس هو ما يشواق إليه القلب، كما أنه لا يمكن أن يخفف من قلق الوجود الإنساني. وعزم الإنسان على أن يحيا شوقاً إلى الله ورجاءً فيه هو وحده الذي يمكن أن يكون أساساً للعمل والإحسان، وهو ما يؤدي في النهاية إلى إحساسه بالخير والجمال، فالحقيقة ذاتية في نظر "أحمد صبحي"، ولا وجود لها إلا بوصفها تحققاً في الاعتقاد الأصيل. ومن ثم، فإن الاعتقاد بدوره هو التعبير عن الوجود الشامل للإنسان الذي لا يتحقق إلا في الفعل، بحيث تكون الحقيقة في نهاية الأمر فعلاً من أفعال الإرادة؛ وإرادة الإبداع في الواقع، وفي هذا المفهوم عن الحقيقة ما يضيف طابعاً صوفياً على فكر الدكتور "أحمد صبحي". وقد كان - التصوف - فعلاً هو ما انتهت إليه مسيرة فكره وحياته.

رحم الله الدكتور أحمد صبحي،

وأسكنه فسيح جناته ...

الهوامش

(١) انظر كتابه القيم: هاؤم اقراؤا كتابيه.

(٢) المرجع السابق.

أحمد محمود صبحي
رائد التجديد في الفكر الإسلامي
كتاب تذكاري لعلم من جيل الرواد

الجزء الثاني

تصدير
الأستاذ الدكتور
عاطف العراقي

إشراف
الأستاذة الدكتورة
صفاء عبد السلام جعفر
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

المحور الرابع

فى التصوف والفلسفة الخلقية

يحتل الأستاذ الدكتور "أحمد
صبحي" (ت ٢٠٠٤م) مكانة كبيرة بين
المشتغلين بالفلسفة في عالمنا العربي
والإسلامي المعاصر، وهو في مصرنا يعد
واحداً من ألمع المتخصصين في الفلسفة
الإسلامية بصفة خاصة، وإذا كان لكل
جامعة أو كلية الحق في أن تتيه فخراً
بأبنائها وروادها من كبار الأساتذة؛ فلا
يخالني شك في أن المنصفين من المشتغلين
بالفلسفة الإسلامية في جامعاتنا المصرية
يتفقون معي فيما ذهبت إليه. وإذا كنت
في هذا السفر الذي يضم عدداً من
البحوث المهداة إلى روحه الخيرة
والمكتوبة عن ملامح إبداعاته الفلسفية
قد ذكرت شهادتي عنه كما عرفت، فذلك
من منطلق القناعة الفكرية بعطائه
الزاهر وأستاذيته.

أحمد صبحي والتصوف

بقلم الأستاذ الدكتور
أحمد محمود إسماعيل الجزار
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
وعميد كلية الآداب - جامعة المنيا

وأحسب أن زملاءه وتلاميذه في
جامعة الإسكندرية يعلمون علم
اليقين مكانته وقيمه العلمية في
تخصصه؛ بل إن التزامه الأكاديمي
والأخلاقي وهما لا ينفكان في رأينا
عن الأستاذية الكاملة أياً كانت في
كل ضروب العلم يجعلان منه شخصية
فريدة تستحق الدراسة.

لقد قدم "أحمد صبحي" إسهامات فلسفية في مجال الفلسفة العامة والفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، وقد كشف الغطاء مبكراً عن عقائد الإثنى عشرية كفرقة من فرق الشيعة، ثم قدم كذلك أيضاً آخراً عن الشيعة الزيدية وفي العملين معاً - وهو الذي يدين بمذهب أهل السنة والجماعة - عبر عن موضوعية ونزاهة وحيدة في تناولهما، وهذا رأيه فيما قدمه كذلك عن الفرق الإسلامية على اختلاف أصولها العقدية على نحو ما تجلي في تناوله للمعتزلة والأشاعرة في كتابه في علم الكلام (المعتزلة / الأشاعرة).

ولقد تجلت أيضاً عبقرية الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" فيما كتبه كذلك عن الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون)*، لما فطن وكشف النقاب عن فلسفة المعتزلة الأخلاقية، وفعل عين الأمر في تناوله هذه الوجهة الأخلاقية عند الصوفية أيضاً وفي بحثه عن التصوف: إيجابياته وسلبياته لمواقع إبداعية، وإشارات ذكية ولحات عقلية وروحية؛ ومن ثم فكعبه عال في علم الكلام، راسخ كذلك في فهم مسائل التصوف ودقائق أذواق شيوخه. والأهم من هذا كله منطق الواعي في الكشف عن مضامينه ومثالبه في موضوعية وتجرد ونزاهة في الحكم، وإدراك في الوقت نفسه لرسالة التصوف بوصفه نتاجاً لفكر المسلمين.

ولهذا فقد شئت بوصفي واحداً من المهتمين بهذا الجانب الكشف عن موقف "أحمد صبحي" من التصوف، وخاصة أن للتصوف وللطرق الصوفية وجودها وحجمها الهائل في مصر وفي كثير من المجتمعات الإسلامية المعاصرة شرقاً وغرباً^(١). ففي ذلك فائدتين: أولاهما، الكشف عن رؤية "أحمد صبحي" للتصوف وبيان منطلقاته في تأسيسها المعرفي، وثانيتهما، الإفادة منها في حياتنا المعاصرة، خاصة وقد أبرز خصوبة بعض ما في التصوف من قيم روحية وأخلاقية، نحن في أمس الحاجة إليها لمواجهة مادية إلحادية مسرفة تسري في عالمنا المعاصر سريان الماء في الصوفة.

* هذا عنوان رسالته للدكتوراه، وقد نشرت في دار المعارف - بالقاهرة، ١٩٦٩.

يقرر "أحمد صبحي" بداية قاعلة منهجية مهمة بالنسبة لقضية التصوف، هي تعذر الفصل بين دراسة التصوف والموقف من التصوف، فمن أرادته غريباً عن الإسلام يرده إلى مصدر أجنبي هندي أو فارسي أو مسيحي أو يوناني، ومن تعاطف معه التمس له مصدراً إسلامياً من القرآن والسنة وسيرة كبار الصحابة^(٢).

وتتجلى ثنائية الموقف من التصوف بهذه الحيثية فعلاً في الدراسات الحديثة سواء ما كان منها من جانب المستشرقين أو من الباحثين فيه من المسلمين، ومن ثم قد بلغ الموقف من التصوف حدته بموقف منه تأييداً أو إدانة بين الموالاة لشيوعه وأتباعه إلى درجة التقديس، وبين الإدانة التي تصل إلى حد التكفير، ويسوق "أحمد صبحي" شاهداً على ذلك بما هو حاصل بالنسبة للحلاج (المقتول ٣٠٩هـ)^(٣).

ويعود "أحمد صبحي" ليفسر ذروة التناقض بالنسبة للموقف من التصوف؛ فيرتد به إلى أن التصوف يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر، فيصل الموقف إلى قمة الثراء والعمق إلى حد يصل بأصحابه إلى درجة الولاية أو التهاون والتجرؤ الذي يصل كذلك به إلى حد الزندقة، ولا عجب من ذلك فالتناقض فيما يرى أستلذنا "أحمد صبحي" جوهر التصوف^(٤)، ومن ثم فمن أعجب بالتصوف فقد شاهد وجهه الأول ومن أدانته لا يجد فيه إلا وجهه الآخر، وما دام التصوف في عرف الصوفية مذاقاً، أو على حد قولهم: "من ذاق عرف"، فإن "أحمد صبحي" يجعله أشبه بلون من الفاكهة أو الطعام الشهى يسر الأكلين منه؛ لكنه في الآن نفسه سريع العطب؛ إن فسد أضر بأكله أبلغ الضرر.

ولما كان الموقف الصحيح للمفكر يتبدى في منهجيته ومن قبل في حدسه الأصيل الذي يؤسس من خلاله رؤيته، فإن "أحمد صبحي" حريص على تجلية هذه الناحية والإبانة عنها بصلد موقفه من التصوف؛ إذ لم يتخير أنظاراً أو مواقف مما قيل في مدحه أو ما قيل في ذمه، وإنما سيرتد إلى نشأة التصوف

وملابسات ظهوره في الإسلام، ليستخلص منها خصائصه أو ماهيته، وما يفرقه عن مظاهر الفكر الأخرى دينياً وفلسفياً، وهو في صنيعة حريص كل الحرص في الكشف عن الآفات والسلبيات الدفينة في التصوف^(٥) وهو في موقفه من أوله إلى آخره تحركه رغبة دفينة لرؤية عقلية مستنيرة قوامها تقديم الفكر الإسلامي الذي يكشف عن حقيقة الإسلام عقيلة وشرية.

إنه ينطلق من الرغبة في التجديد لا التمجيد، ولا يتخذ موقفاً سلبياً إنفعالياً، بل يتبنى موقفاً إيجابياً شأن المجلدين المعاصرين العظام أمثال الأفغاني (ت ١٣١٤هـ)، ومحمد عبده (١٩٠٥م)، ومحمد إقبال (١٩٣٨م)، وابن باديس (ت ١٩٤٠م)، وغيرهم أولئك الذين استنفرهم ما وجدوه في التصوف من مثالب في عصوره المتأخرة، ومن ثم اعتبروه مسئلاً عما لحق بعقول المسلمين من غيبات أدت إلى تخلفهم عن مسيرة ركب الحضارة^(٦).

فإذا كشفنا النقاب عن جلة موقف "أحمد صبحي" وموضوعيته في تأصيله للتصوف، وجدناه يرده إلى ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثاني الهجري وما بعده كان حاصلها انبثاق التصوف كنتيجة لهذه الظروف والملابسات وقد حصرها في ثلاثة :

أولها: التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية الذي غلب على كثير من المسلمين منذ قيام الدولة الأموية، وثانيها: أن التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم في الفقه وفي التفسير، وثالثها: التصوف رد فعل لقصور المتكلمين في بيان مسائل العقيلة^(٧).

فإذا فصلنا القول فيما ذهب إليه "أحمد صبحي" وجدناه يرى أن امتداد الفتوحات الإسلامية، واتساع رقعة الدولة الإسلامية كان من شأنه أن وجد المسلمون أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم، ومن ثم فقد أقبل الكثيرون منهم على حيلة البذخ، بل انغمسوا في الشهوات

والملاذات. ولا شك أن هذه الحياة التي يعيشونها مغايرة لما كانت عليه حياتهم الأولى، فكان لابد وأن يثور - فيما يرى "أحمد صبحي" - الوجدان الداخلي لدى بعض الأتقياء من المسلمين بإزاء هذا الترف ليوجههم وجهة أخرى.

معنى ذلك أن نشأة التصوف كانت رد فعل للترف والبذخ من جانب نفر من المسلمين، وهو الأمر الذي يفسر ظهور الصوفية في المدن التي بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة، وفي المقابل - لا يوجد صوفية فيما يرى "أحمد صبحي" في الجبال الوعرة أو الصحاري المقفرة لو أنه كان متأثراً بالرهينة^(٨).

ويعصور "أحمد صبحي" هذه المفارقة الشديدة بين الحياة المترفة في المدن مقارنة بغيرها من الأماكن فيقول: "... كانت الحياة في العواصم وما شابهها متباينة أشد التباين؛ فيها اللاهون يمحرون بقواربهم الزاهية القنوات والأنهار...، وعلى الضفاف زوايا يري فيها العابدون عاكفين معتكفين، أو محدثين لمريديهم حديثاً حزيناً عن العزوف عن الدنيا"^(٩).

ولعل هذا التعليل يفسر الصورة المبكرة للتصوف الذي بدأ زهداً بسيطاً ليتطور ويكون ظهوره فيما بعد تحت إسم التصوف؛ إذ التصوف مذهب يزيد على الزهد؛ بحيث يمكن القول بأن كل صوفي زاهد، ولا ينعكس الأمر بطبيعة الحال. ولذلك كان ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) المعياً لما قال التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد، ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد وقد ذموا التصوف^(١٠).

ويمضي "أحمد صبحي" في تعليل نشأة التصوف فيراه رد فعل لصنيع الفقهاء لما ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام على شرائط العبادات وأصول المعاملات، مكثفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح الظاهرة، دون أن يتغلغلوا إلى الباطن حيث

براعث الأعمال وخطرات القلوب، ومن ثم فقد قصرُوا في نظرهم عن فهم حقيقة الدين^(١١) فقد قال الله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾^(١٢) وقال تعالى: ﴿وَدَرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾^(١٣). وفي الحديث الشريف كذلك: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"^(١٤)، وهو حديث كما يقول الشيخ "مصطفى عبد الرازق" يؤكد أن الأعمال الدينية لا يكون لها اعتبار في دين الإسلام بحسب صورها الظاهرة، إنما هي عنده معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي هي مصدرها^(١٥).

ويذكر "أحمد صبحي" أن أول إشارة مبكرة كشاهد صلق على حدسه بصدد مسلك الصوفية مبكراً فيما كتبه ابن منبه إلى ابن مكحول (ت ١١٣هـ) لما قال له: إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعاً، فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى^(١٦).

وتؤكد أهمية هذه التفرقة التي ساقها "أحمد صبحي" فيما قاله الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) لما قال العمل بمحركات القلوب أشرف من العمل بمحركات الرسوم^(١٧)، بل لقد جعل واحداً من مصنفاته يحمل اسماً له دلالة في هذا المنحى بعنوان المسائل في أعمال القلوب والجوارح. وهذه التفرقة التي تجلت في لطيفة المحاسبي هي التي عرفت فيما بعد باسم الشريعة والحقيقة، والأخيرة هي المعنى الباطن والمغزى الحقيقي من الشريعة - فيما يرى "أحمد صبحي" - فكل الخلق قد قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة كما يقول رويم البغدادي (ت ٣٠٢هـ) على الحقائق^(١٨).

على أن هذه التفرقة بين الظاهر (علم الفقه) والباطن (علم التصوف) لا تعني منذ البداية عند الصوفية في رأينا جهلهم وطرحهم معرفة علم الفقه بل العكس هو الصحيح؛ فعندهم ومنذ أول عتبات الطريق يعد الفقه ضرورة من ضرورات المريد، بل إن تصحيح الأعمال لا يكون كما يقول الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ) إلا بمعرفة علم الأحكام الشرعية^(١٩)؛ بل إن

علم الفقه عندهم - كما يقول زروق (ت ٨٩٩ هـ) - مقدم على علم التصوف؛ لأن مقصده إقامة رسم الدين^(٢٠).

فالشريعة مطلب لا بد من البدء به في طريق الكمال الروحي. ومهما ارتقى المؤمن الكامل في إيمانه وهو حينئذ الصوفي المحقق، فلا يمكن أن يهمل ولو للحظة العمل بما أوجبه عليه الشريعة أمراً ونهياً. وهذا هو الذي يؤكده الصوفية السنيون، بل إن متفلسفة الصوفية كذلك إذ العبد لا يرتقي في الطريقة كما يقول ابن عربي، ولا يتحقق بذرة من الحقيقة إلا بعد اتقان علم الشريعة والعمل به على الدوام^(٢١). وليس هذا فحسب، بل إن كل حقيقة من الحقائق لا قيمة لها، أو بالأحرى لا يلتفت إليها ما لم تكن مقرونة بالشريعة، وحينئذ يحق القول فعلاً مع ابن عربي: إن كل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيح، وإلا فلا يُعول عليه^(٢٢) بل إن المحقق الكامل عند ابن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) لن يكون كاملاً بغير العمل بالشريعة، فليس ثمة كشف ولا عرفان إذن إلا من خلالها، فللحقيقة والشريعة عنده يتلازمان ويؤدي الأول منهما للآخر.. وليس أدل على ذلك من قوله: "... والذوق يمشي على طريق الحقيقة، والعلم يمشي على طريق الشريعة، والسالك السعيد، المعروف بالسعادة هو الذي يسلك على طريق الشريعة والحقيقة ويجمع بينهما في كسبه، فإن الحكم الشرعي يقال على أول الأمر إذا كلف به، وعلى آخر الأمر إذا عرف به وهو الحقيقة.." ^(٢٣) بل إن ابن سبعين يذهب إلى أبعد من هذا؛ ليؤكد صراحة ضرورة تقديم الشريعة أولاً إذ هي الأصل على الطريقة بوصفها وسيلة للحقيقة، ويلح على خطأ من يفصل بينهما بزعم أن الحقيقة أعلى من الشريعة، وعبرة ابن سبعين تقطع بذلك في غير موارد إذ يقول: "... وعليكم بالاستقامة على الطريقة، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ولا تفرقوا بينهما، فإنها من الأسماء المترادفة، واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا، وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله، فإنها حقيقة كما يسمي اللديغ سليماً، وأهلها يهملون حد الحلال والحرام، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرام ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾" ^(٢٤).

ليس من الإنصاف حكم بعض الفقهاء على الصوفية بأنهم يهملون الشريعة بزعم الوصول من الطريقة إلى الحقيقة على نحو ما ذهب ابن حزم الفقيه الظاهري (ت ٤٥٦هـ) إذ يقول: " ... فإن من الصوفية من يقول من عرف الله سقطت عنه الشرائع ، وزاد بعضهم واتصل بالله ، وبلغنا أن من نيسابور اليوم في عصرنا هذا يكنى أبا سعيد ابن أبي الخير، هكذا مع الصوفية مرة يلبس الصوف ومرة يلبس الحرير المحرم على الرجال، ومرة يصلي في اليوم ألف ركعة ومرة لا يصلي فريضة ولا نافلة، وهذا كفر محض ونعوذ بالله من الضلال... " (٢٥).

والحق أن ابن حزم كان قاسياً في حكمه على أبي سعيد ابن أبي الخير، ففي قوله ما ينفي عنه صراحة قوله بإسقاط التكاليف بدعوى وصوله إلى الحقيقة ، فضلاً عن مداومته على القيام بالفرائض الدينية والتقرب إلى الله بالنوافل ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وعبارات أبي سعيد تفصح عن هذا صراحة في غير موارد إذ يقول: "الدين كله شرع، والامتناع عن القيام بالفرائض الدينية كفر في الشرع" (٢٦).

ولعل ما سبق كله قد أوضح بما فيه الكفاية أن الشريعة والحقيقة يتكاملان عند الصوفية المحققين ولا يتعارضان ، بل هما معاً حقيقة واحدة هما دين الإسلام إذا نظرنا إلى الأمر بعين التدقيق ، بحيث يصح قول القائل: إن الشريعة والحقيقة وجهان لعملة واحدة ، وبذلك يصبح الفقه والتصوف شيئاً واحداً، وتنتفي القطيعة المزعومة بين الصوفية والفقهاء، وتتحقق بذلك وحدة الفكر الإسلامي .

ومن ثنائية الشريعة والحقيقة وعبر مدارج الطريقة بوصفها - التصوف - قدم أنصاره إشارات لطيفة للعبادات الإسلامية من صلاة وصوم وزكاة وحج، فأضفوا بمنهجهم الذوقي العرفاني عليها دلالات روحية وأخلاقية هي في رأينا روح الإسلام عقيدة وشريعة، ولهذا فقد أصاب أستاذنا

الدكتور "صبحي" كبد الحقيقة لما قال عن فضل الصوفية في هذه الناحية بالذات: لقد نفذوا إلى باطن الشعائر فاستنبطوا منها أدق المعاني، وقدموا مفهوماً خصباً للعبادات، وجعلوا من الفروض فضائل أخلاقية^(٢٧).

ويدلل "أحمد صبحي" على موقف الصوفية في دقائق أذواقهم بصد الصلاة؛ فإذا كان الوضوء كما هو معلوم شرعاً ضرورة للدخول في الطهارة كشرط للدخول في الصلاة، ففيها - الطهارة - كذلك معان باطنة؛ إذ يلزم المصلي ستر العورة، ولكن ستر عورات الباطن أوجب ولا يسترها عن الله إلا الحياء والخوف، فإذا استقبل المصلي القبلة، فقد وجب عليه ألا يصرف قلبه عن سائر الأمور إلا الله، وحركات الصلاة ليست إلا لتحريك الباطن، وضبط الجوارح، والغفلة عن مبطلات الصلاة^(٢٨).

ولما كان ذلك كذلك فلم يحفل الصوفية كثيراً بالوقوف عند شرائط الصلاة الظاهرية دون الالتفات إلى معانيها الباطنية الحقيقية، ويكفي أن نذكر شاهداً على ذلك لما سئل أبو سعيد بن أبي الخير (ت ٤٤٠هـ): أين يضع المرء اليدين في الصلاة فقال لسائله: توضع اليد على القلب، والقلب على الحق تعالى^(٢٩). وصنيع الصوفية في نظرتهم للصلاة هو بعينه نظرتهم إلى دقائق فريضة الصوم، فهو عندهم على درجات أو مراتب تعكس تلازم الظاهر والباطن. فصوم العموم كف البطن والفرج عن الشهوة، وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام، وأما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية بل كفه عما سوى الله بالكلية^(٣٠).

ونظرة الصوفية إلى الصلاة والصوم وإلى غيرهما كالزكاة والحج هي استبصار في رأينا بما يتعين عليه العبد في أدائه لما كلف به من عبادات وأعمال، وهذا داخل في صميم الدين؛ بل إنه أمر يقره الفقهاء ومنهم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) الذي جعلوه خصماً للصوفية وهو ليس كذلك، فالدين

عنده من الأمور الباطنة ودين الإسلام في عبادته لا ينفصل فيه أعمال الجوارح الباطنة عن أعمال الجوارح الظاهرة^(٣١)؛ بل إن الأعمال الباطنة إذا تحرينا الدقة في الوصف قلنا عنها كما يقول ابن تيمية إنها مأمور بها في حق العامة والخاصة لأنها من أصول الإيمان وقواعده^(٣٢) وبناء على ما قاله ابن تيمية فقد حق للإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) أن يقرر صراحة أن الله ما فرض من الأعمال إلا لما أوجب من التحلي بمكارم الأخلاق^(٣٣).

فلذا رجعنا مرة أخرى إلى مراد ابن تيمية لأدركنا في التو واللحظة كيف فطن الصوفية إلى أن للعبادات آثارها الروحية والخلقية في الارتقاء بصاحبها إلى مقامات المقربين، ومن ثم تتوثق العلاقة بين الدين والأخلاق، وهي كذلك؛ إذ الأخلاق لازمة للصوفي في سكناته وحركاته، ومن ثم فليس التصوف عندهم رسماً ولا علماً ولكنه أخلاق^(٣٤)، ومن يرد أن يحققه، فليس عليه إلا الخروج من كل خلق دني والدخول في كل خلق سني^(٣٥)، وحق لابن القيم (ت ٧٥١هـ) كذلك أن يدعم بل ويؤكد هذا الجانب الخلقي عند الصوفية لما قال: واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق والدين كله خلق^(٣٦). وإذا كان ذلك كذلك فليس التدين مجرد شعائر وطقوس، بل يتعين أن تثمر العبادات في القلوب والنفوس كل ما من شأنه أن يزيد وثاقة العلاقة بين العبد والرب، وحق حينئذ أن يقول إميل بوترو إن الدين لا بد أن يتحقق في النفوس، وفي أعمال القلوب، وفي الحياة وتجاربها^(٣٧).

وهذا حقيقي فكبار الأولياء المحققين هم الذين ينطبق عليهم هذا الوصف؛ فقد صاروا بمسلكهم بين الناس مصابيح هداية ونماذج للأخلاق الرفيعة، ومن هذه الوجهة أيقن المصلحون بدور التصوف منذ ظهوره في هذه الناحية، ولهذا السبب فليس غريباً أن يؤكد محمد عبده على أن الأعمال الدينية لا تصدر إلا عن الملكات والعزائم الروحية^(٣٨). فالتصوف في نقائه إذن له فاعليته في تقويم الأخلاق وتهذيبها والارتقاء بها، وهو الأمر الذي

دعانا إليه الدين من التحلي بكمارم الأخلاق واجتناب سفاسفها. وهو ما يمكن أن ينهض بتحقيقه التصوف.

ومن هذا الوجه بالذات آمن محمد عبده بالدور الذي يمكن أن يلعبه التصوف الحقيقي في التوجيه الأخلاقي للأفراد والمجتمع، فقد قال ذات يوم لتلميذه رشيد رضا (ت ١٩٣٥م): إذا يثست من إصلاح الأزهر، فلإني أنتقي عشرة من طلبة العلم، وأجعل لهم مكاناً عندي في عين شمس أربيهم فيه تربية صوفية مع إكمال تعليمهم واستعين بك - رشيد رضا - على ذلك^(٣٩).

ولعل ما أوردناه آنفاً تأصيلاً لاستبصارات "أحمد صبحي" في تفسيره لنشأة الصوفية من هذه الحيشة، أعني بوصفه - التصوف - ضرورة لتلاقي فقه الباطن مع فقه الظاهر دون الاختصار على صنيع الفقهاء الواقفين على ظاهر الأعمال، أقول لعله لم يجانب الصواب فيما ذهب إليه، فقد قدم الصوفية بهذه المعاني الخلقية مفهوماً خصباً للعبادات، وفي ذلك رد على بعض الفلاسفة الذين اعترضوا على الإيمان الديني زاعمين افتقار الشعائر الدينية على نحو ما قال وليم جيمس إلى معانٍ خلقية^(٤٠)، والرأي الشائع عن الصوفية أنهم أثروا الإيمان بمضامين روحية، ولكن ذلك يجب ألا يبعد عن أنظارنا كما يقول "أحمد صبحي" أنهم أثروه كذلك بمعانٍ خلقية^(٤١).

ولم يتوقف الصوفية في مسألة الشريعة والحقيقة عند هذا الحد؛ إذ لم تحل عنايتهم بدقائق أعمال القلوب في مواجهة أعمال الجوارح كما يقول "أحمد صبحي"، دون أن ينظروا في آيات القرآن من نفس المنحنى بما تنطوي عليه من تشريعات وقصص أنبياء ووعد ومن ثم فإنه يمكن اعتبار أن جانب الرمز أو الإشارات من أهم خصائص التصوف^(٤٢). ولهذا فقد عرج الصوفية في تدبرهم لآيات القرآن من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، وصار لديهم دقائق وإشارات، بل إن واحداً منهم وهو القشيري (ت ٤٦٥هـ) وضع مؤلفه "لطائف الإشارات" تطبيقاً لثنائية الظاهر والباطن؛ ذلك لأن التنزيل الإلهي لا يقف عند

المعنى الظاهر من لفظه - فيما يري "أحمد صبحي" - والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقل عن الانطلاق إلى ما وراء القيود^(٤٣).

وإطلالة على مخزون إشارات الصوفية في متون مؤلفاتهم تكشف في رأينا عن فيض من هذه المعاني الذوقية لآيات القرآن، ذلك لأنهم علماء الآخرة، ومن كان كذلك، فإنه يستضي من أنوار قلبه وفهمه، وينبى عن استنباط علمه ومشاهدته وأخلاقه على قدر يقينه^(٤٤). فلما كان هذا شأنهم، فقد استنبطوا بعين القلب وصفاء البصيرة ما لم يستنبطه غيرهم من معاني القرآن لأنهم يعقلون عن الله ما لا يعقله غيرهم^(٤٥)، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾^(٤٦)، ولما كانت مكانتهم كذلك عند الله، فقد كوشفوا بفضل الله من معاني التنزيل بما لم يحصل لغيرهم، فكان لهم منه المعاني المنخورة، واللطائف والأسرار المخزونة، ولا غرابة عند المكي فلكل آية عندهم ستون ألف فهم وما بقي من فهمها أكثر!!^(٤٧).

ولا يري الصوفية ابتداءً فيما يذهبون إليه، وكما هو حاصل من كلام المكي؛ ذلك لأن لهم حقاً فيما ذهبوا إليه، إذ يؤكدون في تفسيراتهم الرمزية - فيما يري "أحمد صبحي" - أنهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزي، وبناءً على ذلك فإنهم ينسبون للرسول أن لكل آية ظاهر وباطن، وحد ومطلع، وقوله عليه السلام أيضاً: "إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى"، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فهم يختلفون عن إخوان الصفا وفرق الباطنية بمن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات، ومن ثم فقد ألغوا تفسيرها الظاهري في مقابل ذلك^(٤٨).

بيد أن الصوفية السنيين إذا كانوا قد وفقوا إلى حد كبير في هذه الناحية، فإن صنيع فلاسفة الصوفية كابن عربي والقونوي والجيلي وغيرهم لم يكن كذلك؛ فقد أسرفوا في تفسيراتهم الرمزية، وتعسفوا ليجدوا سنداً لنظرياتهم في الوجود والمعرفة، ومن ثم فقد حق "لأحمد صبحي" أن يقف طويلاً عند هذه

الناحية، ليرز ملمحاً أساسياً للتصوف الذي يوافق مشرب الإسلام عقيدة وشريعة، وما لا يكون كذلك ممن حصل من متفلسفة الصوفية^(٤٩)؛ ذلك لأنهم قد افتقدوا عنده شروطاً لم تكن مرعية في تفسيراتهم: أولها أنه لا بد أن يكون بين المعني الظاهر والمحتوي الإشاري صلة ومناسبة، أما أن يكون النص منطلقاً لشطحات لا يستبين القارئ صلتها بالنص أو علاقتها به فذلك خروج عن حدود الشرع وتجاوز عن مقتضيات الرمز، وثانيهما أنه كي تكون الإشارات إشراقات الهبة وإلهامات ربانية، فإنه لا يصح أن تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدة الوجود^(٥٠).

إن قيمة ما يورده أستاذنا "أحمد صبحي" دال علي استبصاراته العميقة في تحديد رؤيته ومنطلقه في تأصيل الاتجاه الصوفي أو الروحي في الإسلام بوصفه نتاجاً لفكر المسلمين؛ فهو لا يرفض التصوف بإطلاق ولا يقبله بإطلاق، ولأجل هذا يصح القول بأن العيب ليس في التصوف وإنما يكون في مسلك بعض شيوخه وأتباعهم؛ ذلك لأن نقطة البدء في كثير مما انطلق إليه الصوفية سليمة ومقنعة، ولكن العبرة في الأفكار والأقوال بمدلولاتها، فقد أرادوا - فيما يقول "أحمد صبحي" - أن يستكملوا نقص علماء الرسوم، ولكنهم ذهبوا إلي حد لا تميزه الشرائع ولا تستسيغه الأفهام^(٥١).

وينطلق "أحمد صبحي" في تجليته لنشأة التصوف كما سبقت الإشارة برده إلي ما وقع فيه المتكلمون علي اختلاف فرقهم من خلافات ومجادلات وفيما تناولوه من موضوعات؛ ذلك لأن كثيراً مما اشتمل عليه علم الكلام فيما يري الغزالي مجادلات مذمومة وبدع مستحدثة ومشاغبات ملتوية تزديها الطباع وتمجها الأسماع، ولقد قبض رسول الله - ﷺ - عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن صناعة الكلام^(٥٢). لقد حرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم، وأساءوا التأويل فضلوا، وتأولوا التنزيه على غير وجهه^(٥٣).

لقد عزف الصوفية بوصفهم أهل السلوك عن أساليب المتكلمين الذين عولوا على العقل، فكانوا بالتالي أهل جدال فيما يري "أحمد صبحي"، ولا كذلك شأن الصوفية فقد شغلوا عن الجدل في الأصول برياضات الطريق، فما الوصول إلي الله بأسباب النظر ولا بضروب الاستدلال، ومن ثم فلم يكونوا في نظره فرقة ولم يكن لهم مذهب مرسوم في العقائد^(٥٤).

وسبب ذلك أن الصوفي في أول عتبات الطريق يبدأ وهو علي يقين في الاعتقاد دون ما حاجة إلي نظر واستدلال، ومن هذه الحيثية تبدو ألمعية "أحمد صبحي" لما قال: وليست مهمة التصوف تصحيح إرادة المريد البادئ في سلوك الطريق، وإنما يبدأ المريد وهو في صدق الاعتقاد علي يقين^(٥٥).

فلذا أردنا كشف الغطاء عن مسلك المتكلمين - فيما يري الصوفية - وجدناهم فرقا ومذاهب فيما يتعلق بتصورهم للكلام في الألوهية، فالمعتزلة فيما يري أبو علي الكاتب (ت ٣٤٥ هـ) من شيوخ الصوفية قد نزهوا الله تعالى من حيث العقول فأخطأوا، والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا^(٥٦).

والحاصل أن مقالات المتكلمين علي اختلاف طوائفهم كالمعتزلة والأشاعرة ومن سبقهم من المشبهة والمجسمة تحمل الصوفية علي أن يأخذوا عليهم ما أخذوه من مأخذ؛ فقد حكموا العقل - فيما يري الصوفية فيما لا طائل من ورائه من الكلام في الذات الإلهية، مع أن الحق تعالى يقول في كتابه: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^(٥٧). وتلك إشارة إلى النهي عن الخوض بعقولنا في نفسه وذاته، فإنه لا يخبر عن ذاته تعالى، وعلى هذا فقد نهانا الحق تعالى عن التفكير في ذاته كما يقول واحد من كبار الصوفية، ولكنه ما نهانا عنه في الوقت نفسه من توحيده أو العلم بالوحيته.

وإذا لم يكن في مقدور العقل العلم بالذات الإلهية أو الإحاطة بها من كل وجه، فكل محاولة إذن في هذا الشأن من جانب الإنسان مألها إلي التخبط تارة والفرقة تارة أخرى، وهو ما وقع من المتكلمين فعلاً فقد خلطوا بين الأمرين

- معرفة الذات ومعرفة الألوهية - وحيروا الفكر كما يقول الأمير عبد القادر الجزائري (ت ١٨٨٣م) وخبطوا خبط عشواء في ليلة ظلماء لأن كلامهم إن كان في الذات - وهي الألوهية - فهذا لا حجر عليهم فيه ولا تقييد، أما الذات من حيث هي فلا خبر عنها ولا وصف ولا إسم ولا حكم^(٥٨).

وإذا كان الحكماء والمتكلمون خاصة، قد أتعبوا العقل فيما لا طائل من ورائه في تصورهم للذات الإلهية، ولم يصلوا إلي رأي واحد، فمرد ذلك أنهم لم يتقيدوا بما أمر به الحق تعالى في كتابه، ومن ثم فقد أدي بهم علمهم بالله - حسب طريقته - إلي الفرقة والاختلاف فيما بينهم؛ فكل فرقة تزعم أنها علي صواب، وليس الأمر كذلك، فإن غاية كل إدراكاتهم في الإلهيات - فيما يرى الأمير عبد القادر - تحمل النقيض والتشكيك، وهو ما أدي إلي تعدد مقالاتهم واختلافهم، وإلي أن يلعن بعضهم بعضاً تارة، ويكفر بعضهم بعضاً تارة أخرى^(٥٩).

ويتندر الأمير عبد القادر الجزائري بوصفه صوفياً مما آل إليه حل بعض المتكلمين الذين وقفوا عند حد ما تعطيه عقولهم في شأن الذات الإلهية وصفاتها، وهم في كل ما يقررون يبنون ويهللون ويحزمون بالأمر بعد البحث الشديد والجهد الجهد، ثم يشكون في جزمهم، ثم يجزمون بشكهم، ثم يشكون في شكهم، هكذا فحالمهم - كما يقول الأمير - دائماً بين إقبال وإدبار^(٦٠).

ولم يقف أمر المتكلمين عند هذا الحد، وإنما غاية مطاف كل منهم هو الحيرة والحسرة تارة، ثم الرجوع والإنابة عما كان يعتقده في الله تارة أخرى، والدليل على هذا أن الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ) قد أعلن عن عزوفه عن علم الكلام فيما قاله لأصحابه لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغللت به^(٦١). وقد أخذ الموقف نفسه أيضاً متكلم آخر هو الإمام الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) فقال:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسرحت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقنه أو قارعاً سن نادم^(٦٢)

بل إن فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) وهو واحد من كبار الأشاعرة المتأخرين قد أعلن ضيقه في أخريات حياته من طريقة المتكلمين ومجادلاتهم، وندمه على اشتغاله بعلم الكلام فقال :

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقال^(٦٣)

وتأسيساً على ما سبق، فلم يجد الصوفية في علم الكلام ما يأملون من شهود الألوهية؛ بل وجدوا فيه الكلام في الذات الإلهية، وذلك ما لا ينهض به العقل والبرهان بل الذوق والعيان، ولعله لهذا السبب بالذات فمن المتعذر أن تجمعهم - كما يقول "أحمد صبحي" - وحلة فكرية حتى تصبح الصوفية فرقة لها مبادئ وأصول، ولعل هذا هو مقصد رويم البغدادي حين قال: "الصوفية بخير ما تنافروا، فإن اصطلحوا فلا خير فيهم"^(٦٤).

ولما كان ذلك كذلك فقد حق القول مع "أحمد صبحي" من تعذر التلاقي بين التصوف وعلم الكلام؛ ذلك لأن موضوع علم الكلام إقامة الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعين والملحدين، ولهذا فالقول الحق فيه هو ما قاله الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في المنقذ من الضلال: "صادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي"^(٦٥).

ومعنى هذا أن التصوف لم يقم للدفاع عن العقيدة؛ فلم يكن الصوفية أهل نظر وفكر، وإنما هم أهل سلوك وطريق، وحيثما كان هذا شأن التصوف فلا تسمح طبيعته بجدل المتكلمين^(٦٦)، ولنا في إشارة الصوفي المتفلسف ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) شاهداً على ما يقوله "أحمد صبحي"، فأني للعقل أن يصل مهما بلغ منتهاه إلى كنه الذات العلية، ولذلك فقد نصح فخر الدين الرازي أن يترك أمر النظر العقلي، وأن يخلي قلبه من الفكر إذا ما أراد معرفة الله من حيث المشاهدة^(٦٧).

بيد أن الصوفية وإن طرحوا العقل جانباً وعولوا على القلب والذوق للوصول إلى معرفة الله، أفلا يكون في طريقتهم ما يجعلهم فرقة؟ هذا هو موقف فخر الدين الرازي الذي جعلهم كذلك لما قال: "إن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية، وذلك خطأ لأن حاصل قول الصوفية إن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريق حسن" (٦٨).

وأياً كان مراد الرازي في اعتباره الصوفية فرقة استناداً لمنهجهم أو بالأحرى طريقتهم، فإن رأيه يدعم حدس "أحمد صبحي" في كشفه لغطاء بنية التصوف ونشأته في الحضارة الإسلامية؛ فقد أسرف المتكلمون على أنفسهم في الجدل والمدافعة إلى حد أن كفروا خصومهم من الموحدين، وأحالوا المسلمين فرقة، فجاء التصوف - كما يقول - ليقدم للناس شيئاً أجدى لهم من الجدل والمناقشات مما يمكن أن يكون فيه صلاحهم في دنياهم وآخرتهم (٦٩).

لكن الصوفية وإن وقفوا موقفاً نقدياً من مقالات المتكلمين وطرحوا الجدل جانباً؛ فإن هذا لم يمنع أن لبعضهم أنظراً عقدية، ولنا فيما قاله أبو طالب المكي في "قوت القلوب"، والقشيري في "الرسالة"، وفي مؤلفه كذلك "شكاية أهل السنة بما نالهم في المحنة"، والجيلاني في كتابه "الغنية لطالبي طريق الحق"، والهجويري في "كشف المحجوب"، وغيرهم من فحول متفلسفة الصوفية أيضاً بينات على ما نقول، وإطالة القول في هذه الناحية يخرج بنا عن حدود هذا البحث.

ولما كان التصوف تجربة ذاتية قوامها القلب لا العقل، والمحك فيها الذوق لا الاستدلال، فقد طرح الصوفية العقل جانباً، ولم يعولوا عليه في الوصول إلى الله بوصفه أعز المعلومات، وأشرف الموضوعات؛ لأنه عاجز عن أن يصل بهم إلى مطلوبهم؛ إذ تتم المعرفة عندهم - كما يقول "أحمد صبحي" - بالإلهام، كما تتم النبوة بالوحي، وعنهما تنبع المعرفة من القلب، وبالتالي لا تعبر عن حكم العقل، ووسيلة هذه المعرفة إضعاف شهوات الحس وملكات العقل (٧٠).

ومن حق الصوفية أن يأخذوا على الفلاسفة أو المتكلمين استنادهم إلى العقل الجدلي الذي لا يقطع دائرة الشك في معرفة الله من حيث يقصر عندهم عن الإحاطة بموضوعات علم الغيب، فهذه مجالها الذوق أو النور الإلهي، وهذا ما يؤكد الغزالي من أن وراء العقل طوراً تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون من أمور المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن دركات التمييز^(٧١).

ولم يتوقف الصوفية في التهورين من شأن العقل عند هذا الحد، بل ذهبوا إلى أبعد مدى لما توهموا إمكان الاستغناء عن العلم الكسبي بما في ذلك علوم الدين. ولم يسق "أحمد صبحي" الاتهام جزافاً لشيخ الصوفية، بل يستشهد بواحد من شيوخهم وهو الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في قوله: "إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، لذلك لم يحرصوا على دراسة العلم، بل قالوا الطريق تقديم الجاهلة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله حتى تتلأأ على القلب الحقائق"^(٧٢).

وهكذا أصبح العلم الكسبي أو التعليمي في وهم الصوفية حجاباً دون العلم اللدني حتى لو كان ما يتعلم منه - فيما يرى "أحمد صبحي" - قرآناً أو تفسيراً أو حديثاً، بل قد ذهب بعضهم إلى حد أن تصوروا أنه لا فرق بين الأولياء والأنبياء إلا في الدرجة، فإذا كان رسول الله أمياً، فقد آتاه الله العلم من غير تعلم^(٧٣).

ويورد "أحمد صبحي" شاهداً للتدليل على تردي الصوفية في نظرهم للعقل وما قد يحصله من علم؛ فيذكر قولاً لأبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) حاصله ليس العالم الذي يحفظ من كتاب، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً، وإنما العالم الذي يأخذ من ربه أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس^(٧٤)، والبسطامي نفسه هو القائل أيضاً عن علوم الفقهاء والمحدثين: "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت". وتلك إشارة في رأينا إلى المعرفة

التي تُلقَى في قلوبهم إلقاءً، ولذلك حق لهم أن تكون معرفتهم بهذه الكيفية مباشرة لأنها عن الله إلهاماً وفيضاً بهذا الوصف، ولا كذلك معرفة غيرهم.

وإذا كان هذا حاصل موقف الصوفية من العقل ومعارفه، فلا مجال إذن عندهم للإنكباب على علوم تغير أحوال المسلم في حياته الدنيوية، أو تفيله في عمارة الكون، وهو المأمور بالسعي والنظر فيها، والاعتبار بما فيها من دلائل، والأخذ بالأسباب والنواميس الكونية فيما يفيله وينفعه في شئونه المختلفة، وهو الأمر الذي قد يصطدم به الباحث في رأينا في متون كتب بعض الصوفية، وإلا فبماذا نفسر قول بعضهم: لقد صحبت أقواماً يعبر أحدهم على الشجرة اليابسة فيشير إليها فتثمر رماناً للوقت، فمن صحب هؤلاء الرجال فماذا يصنع بالكيمياء^(٧٥). ولعمري أن شيئاً من هذا كله لو سرى في عقول المسلمين فمتى يمكن أن يحققوا تقدماً لهم وبما يحقق عزة دينهم؟.

فإذا كان هذا شأن العقل بعجزه عند شيوخ الصوفية مقارنة بالثقة المفرطة في العلم الإلهامي الحاصل لأولياء الصوفية، فقد شغلت الغيبات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصناً بالعقل - فيما يرى "أحمد صبحي" - وإذا الاعتقاد بسلطان مطلق للأولياء لا يوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب، بل أضيفت إليهم القدرة الخارقة ما جعل بعضهم كأنهم متصرفون في هذا العالم يحكمون نيابة عن الله بعد أن اطلعوا على اسم الله الأعظم، كأن الله عز وجل قد وكل إليهم من تصريف كل فعل من قضاء حوائج، وشفاء أمراض، ودفع مظالم، فضلاً عن إجابة دعاء، وتخطي الأمر النفع إلى الضرر، إذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم على إلحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولا يتهم لا من الأمراء وعامة الناس فحسب، بل من العلماء والفقهاء^(٧٦).

ويعلن "أحمد صبحي" ضيقه وتبرمه من مسلك الصوفية لمخافات لروح الإسلام الصحيح من طرح الأخذ بالأسباب الكونية عند شيوخ الصوفية وأتباعهم، وخاصة في عصور التدهور؛ فقد بلغت العقول - كما يقول - من

الشلل حد الاعتقاد بقدرة الأولياء على نقض نواميس الكون الثابتة، واقرن ذلك كله بتحليل أخلاقي بلغ بأدعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش^(٧٧).

ويتندر "أحمد صبحي" على حال شيوخ الصوفية وأتباعهم لما توهموا أنهم وقد صاروا أولياء؛ فقد حق لهم أن يكونوا في مرتبة أعلى ممن سواهم، وحق لهم أيضاً أن يصنعوا ما يشاءون بدعوى الوصول، إما لأنهم رفعت عنهم التكاليف، وإما كذلك خوف المريدين أن يلحقهم العذاب الإلهي إن كانوا لهم من المعترضين^(٧٨).

والحق أن نقد "أحمد صبحي" لمسلك شيوخ الصوفية وثقتهم المفرطة في أوليائهم في قضاء حوائجهم سواء في حل حياتهم أو مماتهم أمر نبه إليه المصلحون المجلدون؛ فقد أكد محمد عبده (ت ١٩٠٥م) على ضرورة تخليص النفوس من التعلق برق الأغيار؛ بحيث لا تكون الاستعانة إلا بالله تعالى وحده لأن هذا رُوح الدين وكمال التوحيد، وفي تأكيد هذه الخصيصة عند الإمام محمد عبده ما يفك إرادتهم من أسرار الروحانيين والشيوخ، وفي ذلك ما يطلق عزائمهم من قيد المهيمنين الكاذبين من الأحياء والميتين^(٧٩).

وقد شدد الإمام محمد عبده على هذا الأمر لول ما رآه من أتباع الطرق الصوفية في عصره لما طلبوا من شيوخهم الأحياء بل والأموات قضاء الحوائج، ودفع الكربات، وتيسير أمورهم، وشفاء مرضاهم، وغلاء حرثهم وزرعهم، وهلاك أعدائهم، وغير ذلك^(٨٠). ولا مرأى في أن صنيع الإمام محمد عبده، هو ما ينبغي أن يكون عليه كل مصلح ديني أو مفكر إسلامي بإزاء الممارسات الخاطئة لأتباع الصوفية؛ ذلك لأن الحياة الروحية والتصوف المشروع - في رأينا - يتعين فيه نبذ كل الممارسات البدعية التي تصدر عن بعض المنتسبين إليه من شيوخ الطرق الصوفية، وهو ما فعله ابن باديس (ت ١٩٤٠م) لما رأى هذه الجهالات من أتباع الطريقين كما ينعتهم لما توجهوا إلى بعض الأموات بتضرع لهم، والوقوف أمام قبورهم بخشوع وخضوع

تامين؛ بل إن البعض يناديهم كما يقول على اعتبار أنهم يقربونهم إلى الله بقضاء الحوائج، وطلب الرغائب، ودفع المصائب^(٨١).

وهذا بعينه ما سبقه إليه قبل ابن باديس الإمام الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) لما نعى حال المسلمين الذي قصدوا الأموات في المهمات، وفرغوا إليهم في الملمات، وعكفوا على القبور، ونذروا لأصحابها النذور، بل إن من أعظم الذرائع الشيطانية أنهم بالغوا - كما يقول - في التألق في عمارة قبور من يعتقدونه من الصالحين^(٨٢).

لكن "أحمد صبحي" وهو يعد آفات الصوفية يأبى إلا أن يسجل موقفه من خصوم الصوفية أو ممن يكيلون لهم الاتهامات بحق أو بغير حق. فنراه ينعي على من يزعمون بأنهم الموحدون من أدعياء السلفية وهم عنده من أتباع الوهابية، لذلك فهم لا يصلون في المساجد التي بها قبور^(٨٣)؛ مع أننا إذا أتينا إلى المساجد التي بها قبور لأولياء في مصر مثلاً نجد كثيراً من هذه المساجد لأولياء كان لهم دورهم المشهود في رد التار والانتصار عليهم من مشايخ الطرق الصوفية الذين شكّلوا الجيش الإسلامي الذي رد التار، وانتصروا عليهم بقيادة قطز، مصداقاً لحديث الرسول ﷺ: (إذا فتحتم مصر، فاتخذوا من أهلها جنداً فإنهم في رباط إلى يوم القيامة)، حقيقة إن هناك كثيراً من البدع تُرتكب، وخاصة في الموالد لهؤلاء الأولياء، ولكن هذا لا يعني تحريم الصلاة في هذه المساجد.

بل إن "أحمد صبحي" لا يتردد في أن يوجه رسالة إلى المسؤولين بوزارة الأوقاف المصرية أن تدعو المؤلفين الإسلاميين للكتابة عن هؤلاء الأولياء، وعن دورهم سواء في مجال الدين أو الحرب؛ فقد كانوا بحق (رهبان الليل وفرسان النهار)، مثل هذه الكتيبات لو طُبعت ووُزعت في الموالد، وإذا بيعت بأسعار رخيصة، فإنها تكشف عن الدور الحقيقي لهؤلاء الأولياء، ولا تجعل هناك حاجة لنباشي القبور من أدعياء السلفية بطلب هدم هذه القبور^(٨٤).

إن موقف أحمد صبحي يكشف عن جرأة وشجاعة وحرص في الآن نفسه على أن يعطى للصوفية حقهم؛ فلا شك أن كثيراً من شيوخهم كانوا نماذج لمريديهم في الجهاد وإعلاء كلمة دين الحق في مواجهة الغزاة والمحتلين. فقد كان لبعض أفراد الصوفية في الجزائر مواقف مشرفة في مواجهة الاحتلال الفرنسي. وفي هذا الصدد يجيء الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧-١٨٨٣م)^(٨٥)؛ فهو أول من خاض غمار الحرب في مواجهة الاحتلال الفرنسي، وقد كان الأمير عبد القادر صوفياً مجاهداً تنتمي أسرته إلى الطريقة القادرية^(٨٦). كذلك لعبت الطريقة الرحمانية دوراً لا يُنكر في مواجهة الاحتلال الفرنسي في الفترة من (١٨٥٤-١٨٥٧م) حتى أن القيادة الفرنسية لم تستطع إخضاع منطقة القبائل تحت سيطرتها إلا في يوليو عام ١٨٥٧م^(٨٧).

وفضلاً عن ذلك كله، فقد كان للطريقة السنوسية دورها المشرف في حركات الجهاد الإسلامي في المغرب العربي؛ بل إنها من أهم الأسباب الرئيسة للثورة التي خاضها الأمير عبد القادر الجزائري، وكذلك ثورة محمد بن عبد الله في تلمسان بصحراء الجزائر (١٨٤٥-١٨٦١م)، وثورات سيدي الشيخ (١٨٧٩-١٨٨١م) وغيرها^(٨٨). وأكثر من هذا فقد كان للسنوسيين دور كبير في عمليات الجهاد الإسلامي أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان لقيادتهم دور فعال في منطقة الشرق الأدنى^(٨٩).

فيذا عدنا إلى "أحمد صبحي" لنكشف معه عن آفات الصوفية، وجدناه يأخذ عليهم استغراق أتباعهم من المتأخرين في مسألة الكرامة والربط بينها وبين الولاية، لكن موضوعيته تبدو جلية في تناولها؛ فلا يجب أن يكون البحث فيها استقطاباً بين إنكار أو اعتقاد، وإنما ينبغي النظر إليها من أبعاد ثلاثة :

- ١ - أصل الكرامة وصلتها بالتصوف .
- ٢ - رأي كبار الصوفية في الكرامة، وما آلت إليه في العهود المتأخرة .
- ٣ - التحليل النفسي للكرامة^(٩٠).

ويستند الصوفية في تأكيدهم على الكرامة وتلازمها مع الولاية على آية قرآنية وحديث قدسي، أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٩١)، ويفسرها الصوفية بأن الله تعالى قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فإذا شاء شيئاً شاءوا، ومن ثم فمشيئة الولي عندهم لاحقة ومرتببة على مشيئة الله تعالى، وفي ضوء هذه الآية وحسب ما فهموه منها يفسرون قول الله تعالى في حق يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ رَبُّ السُّجُنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾^(٩٢)؛ فالله تعالى قد قدر بحكمته على يوسف بالسجن، فجرى حكم القدر على لسان يوسف، وإلا فكيف يدعو إنسان على نفسه بالسجن^(٩٣).

وأما الحديث القدسي فقوله تبارك وتعالى: "من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشئ أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها"^(٩٤). ويتوقف جل الصوفية في رواية الحديث عند هذا الحد لينطقوا فيما بعد بما قالوا في حال الفناء من شطحيات وعبارات مستشعنة؛ لذلك حتى أن يهاجمهم الغيورون على صحة العقيدة، ولعل موقف الإمام الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) تعضيد لما أقول؛ فقد ذهب إلى أن بقية الحديث "لئن سألتني.. ولئن استعاذني" تصريح في الرد على الفريقين من القائلين بالفناء والاتحاد، ووجه الرد أنه يقتضي سائلاً ومسائلاً ومستعيزاً ومستعاذ به.."^(٩٥).

ورغم أن شيوخ الصوفية الكبار من الأولياء المحققين لا يعولون على الكرامة، ولا يقيمون لها وزناً، ويستوي عندهم وجودها أو عدم وجودها؛ بل إن منهم من يرى ضرورة سترها إن حصلت له، إلا أن كل هذا لم يكن صنيع الأتباع من المتأخرين وأدعياء التصوف والمنتسبين إلى الطرق الصوفية في عصوره المتأخرة؛ لذلك حتى "لأحمد صبحي" من منطلق تصوره للصوفية

الصحيحة أن يهاجم مسلك هؤلاء المتأخرين، وآية ذلك قوله: "لم يرع المتصوفة المتأخرون وأدعياء التصوف هذه الشروط، ولم يفهموا حقيقة الكرامة، الأمر الذي أدى إلى أن تصبح الكرامات مدخلاً للغيبات والخرافات، وأن يحمل التصوف وزر ما ران على الفكر الإسلامي من تأخر وجهالة"^(٩٦).

والحق الذي لا مرأى فيه أن "أحمد صبحي" قد فطن إلى ما في التصوف عند المتأخرين من خروج على حد التصوف المشروع والذي يتوافق مع الإسلام عقيدة وشريعة؛ فالتأخرون من أتباعه قد ركنوا إلى الكسل وترك الأشغال، وأوهموا أتباعهم من المريدين بأن أرزاقهم مضمونة لأنهم متوكلون على الله في كل أحوالهم، ولكن الحاصل أنهم متواكلون، ولهذا فإن صنيع المتأخرين منهم في تعلقهم الشديد بالكرامات أمر لا يند - كما يقول "أحمد صبحي" - على التحليل السيكولوجي حتى يبدو اللامعقول مستساغاً ومقبولاً؛ فحين تفشى الظلم، وانقطع أمل الناس في الإصلاح من حكم الظاهر في أواخر عصر المماليك، ساد الاعتقاد بين مريدي التصوف بحكومة الباطن؛ إذ يحكم ويتحكم في البلدان أولياء من أقطاب وأبدال^(٩٧).

ولقد أحسن الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥هـ) لما نبه بقوة على خطر الطرق الصوفية وشيوخها في غرس هذا الاعتقاد بالكرامات في نفوس الأتباع حتى جعلوها ضرباً من ضروب الصناعات يتنافس فيها الأولياء ويتناحرون، وهو الأمر الذي يبرأ منه الله ودينه وأولياؤه وأهل العلم على حد قوله^(٩٨).

بيد أن الإنصاف يستلزم - في رأينا أيضاً - أن نتفهم مسألة الكرامة في حقيقتها عند الصوفية الأولين من المحققين، فهم لا يعولون عليها، بل إن بعضهم يقول إن ظهورها في حال السكر كما قال الرازي (ت ٢٥٨هـ) وما قد يكون في حال الصحو هو معجزة الأنبياء^(٩٩)، بل ابن عربي الصوفي المتفلسف (ت ٦٣٨هـ) لا يرى للكرامة وزناً؛ إذ قد ينالها المكور على حد قوله^(١٠٠)؛ ومن ثم فأعظم منها عنده كرامة الاستقامة^(١٠١).

وبالإضافة إلى هذا وذاك فإن شيخاً له وزنه من شيوخ الشاذلية الراسخين هو ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩هـ) يفرق بين الكرامات المعنوية والكرامات الحسية؛ ويرى الكرامة الأولى - المعنوية هي الأفضل إذ هي كرامة الاستقامة وهي المعرفة التامة بالله، والخشية له، ودوام المراقبة، وخلق التوكل^(١٠٢)، وهو الأمر الذي يوثقه أستاذنا الدكتور "أحمد صبحي" حين أكد على أن الكرامة إذا لم تتوافق مع الأمر والنهي الشرعيين، فلا يعتد بها، ويستدل بقول البسطامي (ت ٢٦١هـ): "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى تربع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة"^(١٠٣).

وأياً ما كان حديث الصوفية عن الكرامة، وأياً ما كان موقف "أحمد صبحي" منها، وموقف كبار المصلحين كذلك، إلا أن الاعتقاد بوقوع الكرامة على أيدي الصالحين أمر يجوز أهل السنة والجماعة على نحو ما ذكر البيهقي^(١٠٤)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، كذلك لا يتردد في إثبات جوازها بل ويجعلها من أصول أهل السنة والجماعة، وهي ولا شك تختلف عنده تماماً عن المعجزات والتي هي خصيصة للأنبياء^(١٠٥). بل إن جُلُّ الأشاعرة قبل ابن تيمية ومن سلك مسلكه من الفقهاء يجوزون الكرامة كما هو الحاصل من البغدادي^(١٠٦)، وفخر الدين الرازي^(١٠٧).

بيد أن هذا لا يعني موافقة موقف المثبتين للكرامة من المتكلمين أو غيرهم؛ بل يعني إثبات أن جوازها مرهون بقدرته الله تعالى لكنها لا تتساوى مع المعجزة، ولا تناقض بالتالي نوايس الكون؛ ولذلك فالكرامة من حيث الإمكان لم تكن محل إنكار من قبل الإمام محمد عبده؛ فإنها صدور خارق للعادة على يد غير نبي مما تناوله في القدرة الإلهية، ولكنه يؤكد أن الذي يجب الالتفات إليه أن أهل السنة وغيرهم في اتفاق على أنه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة على يد ولي معين بعد ظهور الإسلام؛ فيجوز لكل مسلم بإجماع الأمة

أن ينكر صدور أي كرامة لأي ولي كان ولا يكون بإنكاره هذا مخالفاً لأصول الدين، ولا مائلاً عن سنة صحيحة ولا منحرفاً عن الصراط المستقيم^(١٠٨).

لكن الصوفية لما طرحوا العقل وذروه جانباً ... وآثروا الذوق والعيان على الحجة والبرهان، فقد لزم عن ذلك منذ بدء طريقتهم استغراق أغلبهم في الأحوال والمواجيد؛ فالعارف عندهم يتقلب من حال إلى حال ولا كذلك أمر غيره من الخلق، ولهذا فلا حال للعارف كما يقول البسطامي لأنه محيت رسومه، وفُديت هويته، وعُيبت آثاره بآثار غيره^(١٠٩)، ومن ثم فقد ربط شيوخهم ربطاً علياً - إن جاز التعبير - بين حصول المعرفة التي يعولون عليها وبين الفناء، وآية ذلك أن العارف لا يشهد الحق عندهم إلا إذا بدا الشاهد وقد ابتعد عن الشواهد، وذهبت الحواس، واضمحل الإحساس^(١١٠).

بل إن القشيري يؤكد على أن هذه المعرفة لا تحصل للعارف إلا بمقدار أجنبيته عن نفسه^(١١١) إلى هذا الحد يبدو الأمر عادياً، لكن تُصَفُّحُ إشارات الصوفية يظهر عندهم عجائب الأقوال في حال الفناء، وهي ما اصطلاح عليه الشطحيات، وهي التي استوقفت أستاذنا الدكتور "أحمد صبحي"، فوقف منها موقفاً نقدياً يتسق وحقيقة مفهومه الناصع للتصوف الذي يعبر عن الإسلام خلافاً لمن أكد من الباحثين أن من لم يصل إلى هذه الرتبة - الشطح - فلا يدخل في عداد العارفين بالمعنى الصحيح^(١١٢).

فإذا عدنا إلى أقوال "أحمد صبحي" وجدناه يستقرئ بعضاً من مواقف شيوخ الصوفية في الحكم على أقوال بعضهم بمن نطقوا ببعض الشطحيات؛ فقد قال الجنيد سيد الطائفة في عصره (ت ٢٩٧هـ) في تعليقه على شطحيات أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ): "الرجل مستهلك في شهود الجلال"، لكنه لم يفعل ذلك بإزاء الحلاج (المقتول ٣٠٩هـ) الذي قال ضمن ما قال على الدين الصليب يكون موتي. إنه يموت - كما يقول "الدكتور صبحي" - على دين نفسه، فإنه هو الصليب، ولكنه يقول: أنا أموت على دين الإسلام،

غير أنه يموت مصلوباً^(١١٣). لكن الجنيد لم يقل شيئاً ينصفه مقارنة بالبسطامي وتلك مفارقة، ولا شك في رأينا أيضاً يجعل الأمر بحاجة إلى إعادة النظر في تقويم أقوال الصوفية سواء من جانب الأقدمين أو المعاصرين.

فللحلاج الذي أدانته الجنيد شيخ طائفة قد احتار في أمره - فيما يقول "الدكتور صبحي" - قاضي المالكية أبو العباس من سريج وقال: ما أراه إلا حافظاً للقرآن، عالماً به، ماهراً في الفقه، عالماً بالحديث والأخبار والسنن، صائماً الدهر، قائماً الليل، يعظ ويبكي بكلام لا أفهمه فلا أحكم عليه بكفر^(١١٤). بل إن عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ) وهو واحد من كبار الصوفية السنيين يؤكد - فيما يذكر "أحمد صبحي" - أن الصوفي إذ كان في حال الصحو - ونطق بمثل هذه الشطحيات - فهي من الشيطان، وإن كانت في الغيبة فلا يقام لها حكم، وإن كان الرأي السائد هو الاعتذار فيما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارها في حال سكر^(١١٥).

ومن الإنصاف أن نذكر أن موقف "أحمد صبحي" من الشطحيات يتصف بالموضوعية والاتساق في تصويره للتصوف الذي يرتضيه ويوافق مشرب الإسلام عقيدة وشريعة؛ لكن الإنصاف يقتضي أيضاً أن نتفهم حقيقة أقوال بعض الصوفية في ضوء ماهية الأحوال في الطريق الصوفي، فالشطح عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشلة غليانه وغلبته^(١١٦)، وينبني علي حد الشطح بهذا المفهوم أن كل واحد من الصوفية ينطق بحقيقة ما وجد، ويصدر عن حالة، ويصف ما ورد علي سره بنطقه ومقاله^(١١٧)، وهذه الأقوال كلها ولا شك حصيلة ما يرد علي القلب - فيما يقول ابن عربي - من الأحوال المغيبة له^(١١٨).

لذلك التمس بعض كبار الفقهاء كابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) العذر لبعض الصوفية؛ فكل هؤلاء الذين نطقوا بعبارات مثل البسطامي، والحلاج، والشبلي، وغيرهم غالط فيما قال في حال فنائه؛ لكنه فيما يقول ابن تيمية في

حال صحوة لا يقر ذلك^(١١٩). ولعل هذا ينطبق تمام الانطباق إذ ما عدنا إلي أقوال البسطامي، فوجدنا شطحاً له وتجديفاً في بعض أقواله: سبحانه ما أعظم شأني، وقوله كذلك ما في الجبة إلا الله، وكذلك قوله حسبي من نفسي حسبي^(١٢٠)؛ لكنه في حال صحوه يقول كلاماً موزوناً بميزان الشريعة فقد سئل عن التوحيد، فقال: هو اليقين، وسئل عن اليقين، فقال: معرفتك أن أفعال العبد وحركاته وسكونه فعل الله عز وجل لا شريك له، والحلاج الذي قال: أنا الحق حق للحق لا بس ذاته فما ثم فرق

يعود ثانية ليقول:

أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

بل إن الحلاج يقطع في غير موارد بأن الحق حق والخلق خلق ولا ماس بينهما^(١٢١)، ولعل هذا هو الذي دفع واحداً كفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) إلي أن يدافع عن الحلاج فيما صدر عنه من شطحيات، وأن يشرح أو يفسر بالأحرى قوله أنا الحق بأنها لا تنصرف إلي الاتحاد، فذلك يستحيل عقلاً في نظره، ولهذا فقد قدم لها تأويلاً يصرفها عن معناها الظاهر.

وخلاصة القول إن الشطح عند الصوفية في نظر "أحمد صبحي" جموح، وإن هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة، وإنما لا بد لكل لجام من طرفين قيد الشريعة وقيد العقل، ذلك العقل الذي خلفه الصوفية وراءهم ظهيراً^(١٢٢)؛ بيد أن هذا لا يمنعنا من أن نقرر - وليس مخالفة - لرأي أستاذنا "أحمد صبحي" أن موقفه لا يجلبه أيضاً الصوفية المحققون؛ فالشطح عندهم لا يعول عليه^(١٢٣) لأنه لأصحاب التلوين لا أصحاب التمكين، ولهذا كان الشطح كلمة عليها رائحة رعونة ودعوي، وهي نادرة - كما يقول ابن عربي - أن توجد من المحققين^(١٢٤).

وهو الأمر الذي فطن إليه الدكتور "أحمد صبحي" لما أدرك أن بعض الكمل من الصوفية لا يقعون في أسر الشطحيات بما تجلبه لأصحابها من

سوء فهم من قبل الفقهاء أو أهل السلطة، ولهذا وجدناه يقرر صراحة: "حقيقة أن كثيراً من الصوفية قد تحصن من أحابيل الشيطان في الأحوال والشطحيات بالكتاب والسنة"، فقد قال الجنيد (ت ٢٩٧هـ): أن النكتة لتقع في قلبي فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل من الكتاب والسنة، بل لقد ذهب أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ) إلي قريب من هذا لما قال: إن عارض كشفك - مخاطباً مريده - الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة، ودع الكشف وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام^(١٢٥).

وصفوة القول إن الشطح آفة من الآفات الناجمة بالفعل عن التصوف، ولا تعد شيئاً يضيف لصاحبها كمالاً ولا مكانة عند "أحمد صبحي"، وهي كذلك عند الكمل من الصوفية المحققين، وكما أسلفت الإشارة من قبل، ولذلك فإن قول عبد الرحمن بدوي: ومن لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصح أن يسلك في عداد العارفين بالمعني الصحيح^(١٢٦)، هو قول في حاجة إلي تعديل، ولا ينبغي في نظرنا أن ينظر إليه الباحثون في التصوف إلا علي أنه وجهة نظر خاصة بصاحبه، أما بنية أقوال الصوفية وتشريح دقائق أذواقهم فأبعد ما تكون عما قاله المحققون من الصوفية المتقيدين بالكتاب والسنة. وإذا كان ذلك كذلك، فلا تصدر الشطحيات إلا من صوفية التلوين لا صوفية التمكين، ولهذا كان النموذج هذا عند عبد الرحمن بدوي شطحيات البسطامي وأمثاله من الواجدين؛ فهو الذي قال: حظوظ الأولياء في أربعة الأول والآخر، والظاهر والباطن؛ فمن فني فيها بعد ملاسته إياها فهو الكامل^(١٢٧).

وأحسب أن قول البسطامي إسراف لا مبرر له، ولا يغير من ذلك أن له أقوالاً في حال صحوة تستقيم مع الشرع. ولهذا كان فخر الدين الرازي المعياً لما جعل العقل ضابطاً للذوق والإلهام. وهو عين ما أكد عليه المصلحون المجلدون ومنهم محمد عبده (ت ١٩٠٥م) ورشيد رضا (ت ١٩٣٥م) وابن باديس

(ت ١٩٤٠م) وغيرهم، ومن نهج نهجهم علي نحو ما هو صنيع "أحمد صبحي" في نقله وتشريحه لتجديفات الصوفية .

وإذا كان التصوف المعتدل كما ينعتة "أحمد صبحي" لم يسلم من نقله، لأن به آفات كامنة، فإن موقفه من التصوف الفلسفي كان شديداً فيما وجهه إليه من انتقادات. صحيح أنها جاءت من خلال بحثه عن أصل نظرية للأخلاق عند الصوفية؛ لكن الذي أوماً إليه في إشارات كثيرة ينم عن موقفه الرافض للنظريات التي قال بها فلاسفة الصوفية سواء في تجلياتها المبكرة لدى الحلاج (المقتول ٣٠٩هـ)، أو لدى ممثليه الكبار كمحيي الدين بن عربي أو عبد الكريم الجيلي أو غيرهما ممن ساروا في ركابه، وقالوا بمذهبه في وحدة الوجود وما تولد عنها من نظريات لازمة كالإنسان الكامل أو وحدة الأديان، ومن ثم يقتضي المقام أن نقف مع "أحمد صبحي" عندها لنبين مفهومها وخطرها مادامت تخرج بكلياتها وتفصيلاتها عنده - وهي كذلك في بعضها عندنا - عن التصوف الذي يرتضيه موافقة للأصول الإسلامية.

ونقطة البدء - فيما يرى "أحمد صبحي" - في مذهب وحدة الوجود وكما هو في معظم النظريات الفلسفية لدى متفلسفة الصوفية أو أصحاب التصوف الفلسفي هو الحديث النبوي المعتمد لدى الصوفية وهو "خلق الله آدم على صورته"؛ فالإنسان أكمل مجالي الحق؛ لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الموجودات؛ هو العالم الأصغر الذي انعكست فيه مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر^(١٢٨)؛ فالإنسان متصف بالكمال وفق هذه النظرية لا بسبب أخلاقي وإنما لنسبة إلهية من حيث هو صورة الحق، أو بالأحرى لسبب وجودي محض، إنها نظرية - فيما يرى "أحمد صبحي" - تعبت بالقيم شأنها شأن نظرية وحدة الوجود حين تسوي بين الخير والشر كما تسوي بين الجنة والنار^(١٢٩).

ويوجه "أحمد صبحي" نقله لوحدة الأديان عند متفلسفة الصوفية لأن القول باستواء الأديان خطأ منهجي وخطيئة دينية؛ فقد نسب إلى الحلاج

(المقتول ٣٠٩هـ) دفاعه عن إبليس سواء كانت معصيته أمراً مقدراً أزلاً
أو لأن السجود لا يكون لغير الله لما قال:

جـحـودـي فـيـك تـقـديـس وعـقـلي فـيـك تـهـويـس

هل ينبثق الجحود من التقديس؟! إنهما متعارضان ولكنهما لا يتعلقان
بمبحث القيم^(١٣٠)، وهذا امتداد طبيعي للتناقض الذي يلف المذهب الصوفي
فيما يرى "أحمد صبحي"، وكما أبان عنه من قبل برتراند راسل، ثم هو من
قبل كامن في بناء التصوف نفسه من حيث مقامات الطريق وأحواله وثمراته،
ومن يطالع مصنفات الأقدمين من الصوفية بل والمتأخرين كذلك، سيكشف
عن هذه الناحية في مذهبهم.

وينتقد "أحمد صبحي" نظرية وحدة الوجود من هذه الحيثية؛ فهي عنده
نظرية تقديس الإنسان وتعلي من شأنه، ولكن هذا الكمال ليس مردوداً له من
حيث هو الكائن الأخلاقي الذي يميز الطيب من الخبيث ويسعى للخير، وإنما
كمال له لدى أصحاب وحدة الوجود؛ لأنه قد اجتمعت فيه كمالات الوجود
العقلي والروحي والمادي لا فرق بين ذلك وبين أي من هذه المظاهر، فليس
سفك الدماء والفساد في الأرض بلأدنى من البر والإحسان من حيث إن الأول
مظاهر لصفات الجلال، ولا تفرق صفات الجلال عن صفات الجمال^(١٣١).

ويرى "أحمد صبحي" أن وحدة الأديان تستند إلى تأويلات فاسدة، لجأ
إليها ابن عربي لتأييد مذهبه منها: دعاء نوح عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَقَالَ
نُوحُ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذِيَّارًا﴾^(١٣٢)؛ فليس ذلك دعاء
عليهم بالهلاك، وإنما دعوة نوح لقومه أن يحررهم من القيود التي تحصر الحق
في مجال واحد مادي محدود^(١٣٣). ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ
فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١٣٤) للدلالة على وحدة الأديان، فليس على
الإنسان أن يتقيد بعقيدة معينة ويكفر بما سواها^(١٣٥)، كذلك أخطأ ابن عربي
أيضاً حين تصور وحدة الأديان، أو إمكان الجمع بين مختلف المعتقدات على

لحور ما ظهرت جليلة عنده لما قال:

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقده
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعي لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة لطائف والواح توراة ومصحف قرآن^(١٣١)

ومن الخطأ في نظر "أحمد صبحي" أن يكون القول بعالية الأديان واستغراق المذاهب والمعتقدات في مذهب واحد لازم عن التسامح في التصوف؛ لأنه من الناحية العقلية في الإيمان به استواء للحق والباطل، ونصرة للباطل على الحق، فلا حياء بين الخير والشر، ومن الناحية الواقعية فقد كانت هذه الفكرة في نظر "أحمد صبحي" في شتى عصور التاريخ دعوى حركات سرية وأحزاب أقلية تسعى لأغراض سياسية ابتداءً من فرق الباطنية أو الإسماعيلية وانتهاءً بالماسونية، ولا يؤمن بها إلا كل مضلل أو مغرور^(١٣٢).

فالقول بوحدة الأديان إذاً لازم من لوازم وحدة الوجود، والإنسان الكامل هو الذي لا يتقيد بعقيدة معينة، بل يسع قلبه كل الاعتقادات، بل إن المشرك لم يشرك عنده وإنما عبد الله تعالى فيما تجلّى له من الصور. وبدهي أن وحدة الأديان تسوي بين كل الأديان السماوية وغير السماوية، وهو أمر يتنافى مع المنقول والمعقول^(١٣٣).

ولا شك أن كثيراً مما أخذه "أحمد صبحي" على متفلسفة الصوفية صحيح، لكننا في الآن نفسه لن نتابع الأستاذ حذو النعل بالنعل، فالتقد هنا ليس موجهاً له بقدر ما هو تجلية لماهية وحدة الوجود عند ابن عربي ومن سلك مسلكه، والكشف عن حقيقتها، خاصة وأن هذه الوحدة لم تُفهم تماماً على حقيقتها من جانب بعض القدماء - وللأسف - وأغلب الباحثين المعاصرين.

وأول ما ينبغى البدء به أن الوحدة الوجودية عند ابن عربي ثابتة لا شك في ذلك في كل مصنفاته، ولكنها وحدة روحية لا مادية، وحدة قوامها أن الله هو

الوجود الحق، وأنه عين حقيقة كل موجود من حيث وجوده، لا من حيث إنه عينه أو شيثيته، وهو المعنى الذي يريد ابن عربي توكيده مشيراً إلى تحققه به في قوله:
هل في الوجود الحق إلا الله ما إن أرى فيما أراه سواه^(١٣٩)

ولكن وحدة الوجود لدى ابن عربي أو الجيلي وغيرهما من متفلسفة الصوفية وإن تشابهت مع وحدة اسبينوزا، إلا أن الوحدة الأخيرة وحدة فلسفية تقوم عند صاحبها على براهين من العقل، ولا تستند إلى الذوق الصوفي، كما يتمثل في حال الفناء والاتحاد، ومن هذا الوجه تفرق وحدتهما عن وحدة الفلاسفة، وهو ما أثبتته شراح مذهب وحدة الوجود الذين تابعوا ابن عربي في وحدته، ومن هؤلاء صدر الدين القونوي الذي وضح الفارق بين وحدة الوجود - كما هي عند الصوفية - ووحدة الوجود عند الفلاسفة، فالوجودية - كما يقول - طائفتان: أولاها وجودية الزنادقة، وثانيتهما وجودية السادة الصوفية، والطائفة الأولى هم الفلاسفة، فقد ذهبوا إلى إن الله تعالى لا يوجد وجوداً مميزاً بذاته عن الأشياء، وإنما هو عين مجموع العالم كله من حيث وجوده، والأمر بخلاف ذلك عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود، فإنها لا تنصرف في معناها إلى هذا المعنى الفاسد^(١٤٠).

معنى هذا أن وحدة الوجود عند ابن عربي وعند غيره من الصوفية القائلين بها لا تعني أن الله والعالم شيء واحد، أو أن الله عين كل موجود بشيثيته، وإنما تعني أن الله هو عين حقيقة كل موجود، وإنه ما ثم إلا وجود واحد، هو الوجود الحق، وكل ما في العالم هو مجالي لوجوده، وقد أوضح الشعراني هذا المعنى الأخير في شرحه لقول ابن عربي: "سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها"؛ فهي لا تعني عند قائلها أن الله عين هذه الأشياء بشيثيتها من حيث مجموعها، وإنما تعني أن الحق تعالى موجود من حيث إن وجوده عين حقيقة كل موجود، وأن كل موجود سواه مفتقر إلى وجوده^(١٤١).

أما وقد ألحنا إلى حقيقة مذهب ابن عربي، فحري بنا أن نقول كذلك إن وحدة الأديان لازمة عنها، وأنهما معاً لا يتحققان إلا من خلال الإنسان الكامل؛ فهو الذي يحقق وحدة الوجود، وهو الذي يحقق أيضاً وحدة الأديان، وهو من قبل الحاوي لكل الأسماء الإلهية ومظهرها، لكنه - أي الإنسان الكامل - وغيره من الموجودات يرتبطان بالحق تعالى ربط إضافة أو نسبة، وليس ربط عين بعين، ومن ثم فهي وحدة روحية ولا تتساوى قط مع الوحدة الوجودية المادية لدى الفلاسفة الأقدمين أو المحدثين والمعاصرين. وإطالة القول في هذه النقطة يخرج بنا عن حدود البحث.

ويجدر بنا في نهاية بحثنا أن نشير إلى بعض النتائج التي تكشف عن موقف "أحمد صبحي" من التصوف. وهي على النحو التالي:

أولاً: أن التصوف يمثل اتجاهاً روحياً يعبر عن فكر المسلمين عقيدة وشرعية وليس نتاجاً لفكر غريب، ولهذا يفرق "أحمد صبحي" بين نوعين من التصوف: أولهما التصوف المعتدل كما ينعتة وهو السني، وثانيهما التصوف الفلسفي. وقد أدى التصوف الأول دوراً تربوياً في دعم القيم الروحية والخلقية بين جماهير المسلمين. وقد جذب هذا الدور الفقهاء قديماً كابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ)، والإمام الشوكاني (ت ١٢٠٥هـ)، وبعض المصلحين المجلدين كالإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥م)، وابن باديس (ت ١٩٤٠م)، والفتازاني (١٩٩٤م)، و"أحمد صبحي".

ثانياً: إن التصوف المشروع الذي يوافق مشرب الإسلام عقيدة وشرعية هو الذي يحقق توازناً بين العقل والذوق، أو بين العقل والبصيرة الإيمانية؛ أما إلغاء العقل تماماً باسم التصوف، فذلك من شأنه هدم للمسئولية وإلغاء لأعظم قوة منحها الله للإنسان للمعرفة. والأهم من هذا كله أنه يمثل ضابطاً يمنع صاحبه من الوقوع في شطحيات الجذب

والفناء ودعاوي الإتحاد. فليس التصوف إذن شطحاً ولا تجديفاً كما وقع فيه بعض الغلاة من الصوفية قديماً، وكما يصوره كثير من العامة بأفاعيلهم الممسوخة في عصرنا الحالي، وبسببهم يُحاكم التصوف بحق وبغير حق، بعد أن صدر الكلام في الدين مستباحاً للبعض بفهم منقوص تارة، ومغلوط تارة أخرى. ولأجل هذا فالتصوف المقبول هو الذي يحقق روحانية الإسلام وبما يتوافق مع أصوله عقيلة وشرعية، فيعطي للجسد حقه وللروح حقها بغير افراط ولا تفريط تأكيداً للوسطية الإسلامية.

في ضوء هذا المحك نستطيع أن نحدد على وجه الدقة ما يمكن أن يكون مشروعاً من التصوف في دين الإسلام، وما لا يمكن أن يكون كذلك. وفي ضوء هذا المحك أيضاً نستطيع أن نميز في طيات متون كتب شيوخ التصوف ما يُعد فيها إسلامياً خالصاً وما ليس كذلك مهما ألبسها بعض المنتسبين إلى التصوف ثوب الإسلام.

ثالثاً: إن التصوف المشروع أو الصوفية الإسلامية لا تعني انعزالاً وهجراً للدنيا، وتواكلاً وقعوداً عن العمل، ورجماً للعقل، وطرحاً للأخذ بالأسباب ونواميس الكون، وإحتقار العلوم الدنيوية، فذلك كله ليس من الإسلام في شيء، فضلاً عن أنه يسهم في تخلف المسلمين عن ركب الحضارة كضرورة لتقدمهم وعزة لدينهم.

رابعاً: إن الإتهامات التي لازمت التصوف قديماً وحتى الآن تجيء في أغلب الأحيان خروجاً عن تعاليم شيوخهم المحققين من جانب المريدين أو الأتباع. ويتجلى هذا الموقف بكل حدته لدى المنتسبين للطرق الصوفية في عصوره المتدهورة؛ فقد صدرت عنهم بعض الأمور البدعية في العقيدة كالتوسل، والشفاعة، والعصمة، والاعتقاد بالكرامات؛ فصارت عندهم من لوازم الولاية. فكان أن قعدوا عن العمل،

واستغرقوا في التعلق بالشيوخ في حياتهم وبعد مماتهم. وليس هذا من الإسلام في شيء؛ بل إنه إساءة لدين يمثل ختاماً للأديان السماوية.

خامساً: إن كثيراً من النظريات التي قال بها متفلسفة الصوفية كوحدة الوجود، أو وحدة الأديان، أو الإنسان الكامل الذي يحقق الوحدة معاً، والتي قعد أصولها محيي الدين بن عربي وتلاميذه من بعده، تشير كثيراً من المسائل العقدية التي لا تتوافق مع التوحيد في صورته الإسلامية، مما يجعلها عسيرة الفهم على بعض من الخاصة، وبدهي أنها تعز تماماً عن الفهم على العامة. مع التسليم بأن وحدة الوجود عند ابن عربي روحية لا مادية.

الهوامش

- (١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية، مصر - مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٨٦م، المجلد الخامس والعشرون ج ٢، ص ٥٥. وانظر لشناخت : تراث الإسلام ترجمة الدكتور حسين ١٩٨٨م، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ج ٢ - ص ١١٦ - ١٧٧.
- (٢) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ص ١٠.
- (٣) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ١٠.
- (٤) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ١٢.
- (٥) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ١٧ - ١٨.
- (٦) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٣ - ٨ وراجع أيضاً ما أورده ص ٦٢ - ٦٦.
- (٧) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٢٠.
- (٨) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٢١.
- (٩) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٢١.
- (١٠) أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام دار المعارف - القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٠٥ وما بعدها.
- (١١) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٢٨.
- (١٢) سورة الحج : الآية ٣٧.
- (١٣) سورة النعام : الآية ١٢٠.
- (١٤) الحديث: أنظر صحيح البخاري - طبعة مصطفى الحلبي، المجلد الثالث ص ٢٣٨.
- (١٥) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام - دار المعارف : القاهرة - ١٩٤٥م، ص ٢.
- (١٦) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ص ٢٨، وانظر أيضاً عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - ص ١١٢.
- (١٧) السلمي : طبقات الصوفية تحقيق نور الدين شريعة - دار الكتب الحديثة ١٩٦٩م، ص ٥٩.

- (١٨) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٢٨ .
- (١٩) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٠٤ .
- (٢٠) زروق : قواعد التصوف - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨م - ص ١٥، وأيضاً
انظر: الغنية لطالبي طريق الحق لعبد القادر الجيلاني - طبعة البابي الحلبي ج ١
ص ٣٦ وما قبلها ص ٩ .
- (٢١) أحمد الجزار : المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير، ص ٢٥ .
- (٢٢) ابن عربي : مجموعة الرسائل - رسالة لا يعول عليه - طبعة مصورة عن طبعة
حيدر آباد الدكن - الجزء الأول ص ٢ .
- (٢٣) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة الرسائل التي قدم لها الدكتور/
عبد الرحمن بدوي - الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤م
- ص ٣٤٨ .
- (٢٤) سورة التوبة : الآية ٣ .
- (٢٥) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني - طبعة
مكتبة صبيح - القاهرة - ١٩٦٤م - ج ٥ ص ٢٩ .
- (٢٦) الميهني : أسرار التوحيد - ص ٥٣ .
- (٢٧) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ص ٣٢ .
- (٢٨) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٨٩ .
- (٢٩) الميهني : أسرار التوحيد، ص ٣٢٣، وانظر كتابنا المعرفة عند أبي سعيد بن أبي
الخير - الفصل الأول - بصفة خاصة .
- (٣٠) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٨٩ .
- (٣١) ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية، المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٩٩
هـ، ص ٣٨ .
- (٣٢) ابن تيمية : المصدر نفسه، ص ٣٧٩ .
- (٣٣) محمد عبده : رسالة التوحيد - مطبعة النصر - القاهرة - ١٩٩٦م، ص ١٤٩ .
- (٣٤) السلمي : طبقات الصوفية، ص ١٦٧ .

- (٣٥) ابن القيم : مدارج السالكين - دار التراث العربي - القاهرة ١٩٨٢ م ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ .
- (٣٦) ابن القيم - المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ .
- (٣٧) إميل بوترو : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٧٦ .
- (٣٨) محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ٥٠ .
- (٣٩) رضا (رشيد) : تاريخ الأستاذ الإمام - الجزء الأول - ص ١٣ .
- (٤٠) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ص ٢٩١ .
- (٤١) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٢٩٢ .
- (٤٢) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ، ص ٣٤ .
- (٤٣) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٣٤ .
- (٤٤) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، ج ١ ، طبعة دار صادر - بيروت بدون تاريخ ص ١٤٣ .
- (٤٥) أبو طالب المكي : المصدر نفسه والصفحة .
- (٤٦) سورة الحاقة الآية ١٢ .
- (٤٧) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، ج ١ ، ص ١٤٣ .
- (٤٨) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ، ص ٣٤ - ٣٥ .
- (٤٩) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٤٧ - ٥٣ ، وراجع كتابنا الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي .
- (٥٠) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٥٣ .
- (٥١) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ، ص ٥٣ .
- (٥٢) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٥٦ ، نقلاً عن الغزالي .
- (٥٣) أحمد صبحي : المرجع نفسه - ص ٥٦ .
- (٥٤) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ص ٢٢٥ .

- (٥٥) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٣٢٥ .
- (٥٦) السلمي : طبقات الصوفية - ص ٣٨٧ .
- (٥٧) سورة آل عمران، الآية ٢٨ .
- (٥٨) أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري - منشأة المعارف - الإسكندرية ١٩٩٩م، ص ١٣-١٤ .
- (٥٩) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٥ .
- (٦٠) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٦ .
- (٦١) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٧ .
- (٦٢) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٨ .
- (٦٣) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٨ .
- (٦٤) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٢٢١ .
- (٦٥) أحمد صبحي : التصوف الإسلامي إيجابياته وسلبياته، ص ٥٧ .
- (٦٦) أحمد صبحي : المرجع السابق، ص ٥٧ .
- (٦٧) ابن عربي : رسالة للفخر الرازي - ضمن مجموعة الرسائل طبعة حيدر آباد الدكن ج ٢ .
- (٦٨) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٠ م، ص ١١٥ . وانظر كتابنا فخر الدين الرازي والتصوف - الطبعة الأولى ١٩٩٩ م، ص ١٤ .
- (٦٩) أحمد صبحي : التصوف الإسلامي إيجابياته وسلبياته، ص ٥٧ .
- (٧٠) أحمد صبحي : المرجع السابق، ص ٥٨ .
- (٧١) الغزالي : المنقذ من الضلال - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - دار الكتب الحديثة - الطبعة السابعة - القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١٨٢ .
- (٧٢) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٦٠ .
- (٧٣) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٦٠ .
- (٧٤) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٦٠ .

- (٧٥) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ١٩٧٤م، ص ١٧٤ .
- (٧٦) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٦٢ .
- (٧٧) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٦٢ .
- (٧٨) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٦٢ .
- (٧٩) محمد عبده : تفسير جزء عم طبعة دار الشعب، ص ٣٥ .
- (٨٠) محمد عبده : المصدر نفسه، ص ٣٥، وانظر بحثنا عن الإمام محمد عبده والتصوف في كتابنا: الفكر المصري المعاصر والتصوف، المكتبة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٧ م، ص ٢٦ وما بعدها .
- (٨١) أحمد الجزار: الإمام المجلد ابن باديس والتصوف - منشأة المعارف - الإسكندرية - ١٩٩٩م - ص ٣٧.
- (٨٢) أحمد صبحي : الزيدية - الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، ص ٥٥٥.
- (٨٣) أحمد صبحي : هل يعد المذهب الوهابي سلفياً ؟ - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - ٢٠٠٤ - ص ٤٤.
- (٨٤) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٤٤.
- (٨٥) كتبنا عنه بحثاً بعنوان : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري ، وهو أول دراسة في المكتبة العربية تتناول فكره الديني، ونشرت عام ١٩٩١م.
- (٨٦) يحيى (الدكتور جلال) : العالم العربي الحديث - ص ١٤٢.
- (٨٧) لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية - ترجمة الدكتورة عفيفة البستاني - مراجعة يوري روشين - دار التقدم زوبوفسكي - موسكو - ١٩٧١م - ص ٢١٤.
- (٨٨) عبد العاطي (أحمد) : الفكر السياسي عند الإمام محمد عبده - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٨ - ص ٢٥٦.
- (٨٩) يحيى (الدكتور جلال) : المغرب الكبير - الفترة المعاصرة - ج ٣ - ص ٨٥١ .
- (٩٠) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٦٣ .
- (٩١) سورة التكويد: الآية ٢٩.

- (٩٢) سورة يوسف: الآية ٣٣.
- (٩٣) المرجع نفسه، ص ٦٣ .
- (٩٤) نص الحديث - تفسير القرطبي، الجزء السادس، ص ١٣٥.
- (٩٥) أحمد صبحي: الزيدية - دار الزهراء للإعلام العربي - ص ٥٦٢ .
- (٩٦) أحمد صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٦٤ .
- (٩٧) المرجع نفسه: ص ٦٤ .
- (٩٨) محمد عبده: رسالة التوحيد - مكتبة النصر - القاهرة ١٩٦٩ م، ص ١١٧ .
- (٩٩) الهجويري: كشف المحجوب - ج ٢، ص ٤٦٠ .
- (١٠٠) ابن عربي: مواقع النجوم - القاهرة ١٩٦٥ م، ص ٥١ .
- (١٠١) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٨٩ .
- (١٠٢) ابن عطا الله السكندري: لطائف المنن، ص ١٢٣ .
- (١٠٣) أحمد صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٧٠ .
- (١٠٤) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة القاهرة - مكتبة السلام العالمية، ص ٥٨ .
- (١٠٥) ابن تيمية: العقيدة الواسطية - المطبعة السلفية ١٣٩٤ هـ، ص ١٠، وأيضاً قاعدة شريفة في المعجزات والكرامات، القاهرة، مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤، ص ٣٣٤ .
- (١٠٦) البغدادي: الفرق بين الفرق - دار الآفاق - بيروت - ١٩٨٢، ص ٣٣٤ .
- (١٠٧) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة: بدون تاريخ، ص ٢٢١ .
- (١٠٨) أحمد الجزار: الفكر المصري المعاصر والتصوف - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ٢٠٠٦ - ص ٣٥ وما بعده .
- (١٠٩) القشيري: الرسالة، ج ٢، ص ٣١٦ .
- (١١٠) القشيري: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠٣ .
- (١١١) القشيري: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٤ .

- (١١٢) عبد الرحمن بدوي " شطحات الصوفية ، ص ٢٢ .
- (١١٣) أحمد صبحي : التصوف ايجابياته وسلبياته ، ص ٧٠ .
- (١١٤) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٧٠ .
- (١١٥) المرجع نفسه ، ص ٧٠ .
- (١١٦) الطوسي : اللمع - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة ١٩٦٠م ، ص ٤٥٣ .
- (١١٧) المصدر نفسه ص ٤٥٤ .
- (١١٨) ابن عربي : اصطلاحات الصوفية - فمن مجموعة الرسائل ج ٢ ، ص ١ .
- (١١٩) ابن تيمية : رسالة العبودية ، ص ٨١ .
- (١٢٠) بدوي : شطحات الصوفية ، ص ٣٠ .
- (١٢١) المرجع نفسه ، ص ١١٢ .
- (١٢٢) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ، ص ٧٠ .
- (١٢٣) ابن عربي : رسالة لا يعول عليه ج ١ ، ص ١٢ .
- (١٢٤) ابن عربي : اصطلاحات الصوفية ، ج ٢ ، ص ٣ .
- (١٢٥) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ، ص ٦٩ .
- (١٢٦) عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، ص ٢٢ .
- (١٢٧) عبد الرحمن بدوي : المرجع نفسه ، ص ٢١١ .
- (١٢٨) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢١٢ . وأيضاً أنظر مقدمة فصوص الحكم للدكتور أبو العلا عفيفي - ص ٣٦ . وأيضاً راجع كتابنا: الفناء والحب الإلهي - فقد كشفنا النقاب فيه عن صحة هذا الحديث وغيره من خلال مصنفات ابن عربي المخطوطة . (راجع الفصل الأول بصفة خاصة).
- (١٢٩) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية - ص ٢١٥ .
- (١٣٠) أحمد صبحي : المرجع نفسه - ص ٩٩ .
- (١٣١) أحمد صبحي : المرجع نفسه - ص ٢١٢ .
- (١٣٢) سورة نوح : الآية ٢٦ .

- (١٣٣) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته - ص ٤٦.
- (١٣٤) سورة البقرة : الآية ١١٥ .
- (١٣٥) أحمد صبحي ، المرجع نفسه ، ص ٤٦ ، وقارن ص ٩٩ من المرجع نفسه.
- (١٣٦) أحمد صبحي : المرجع نفسه - ص ٩٩.
- (١٣٧) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ونفس الصفحة.
- (١٣٨) راجع الفصل السابع من كتابنا : الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي
- (١٣٩) أحمد الجزار : الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - ص ٢٧٣.
- (١٤٠) أحمد الجزار : المرجع نفسه - ص ٢٤٠ .
- (١٤١) أحمد الجزار : المرجع نفسه - ص ٢٤١.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

- ابن تيمية (تقي الدين) :
التحفة العراقية في الأعمال القلبية - تحقيق قصي محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية
القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٩٩هـ.
- ابن تيمية (تقي الدين) :
قاعة شريفة في المعجزات والكرامات - ضمن مجموعة الرسائل - المجموعة الأولى -
تحقيق الدكتور رشاد سالم - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٤م.
- ابن تيمية (تقي الدين) :
العقيدة الواسطية - المطبعة السلفية - القاهرة - الطبعة السابعة - ١٣٩٤م.
- ابن حزم (علي بن أحمد) :
الفصل في الملل والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني - طبعة مكتبة صبيح -
القاهرة - ١٩٦٤م.
- ابن الجوزي (أبو الفرج) :
تلبس إبليس - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - بدون تاريخ.
- ابن سبعين (عبد الحق بن إبراهيم) :
الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة الرسائل التي قدم لها الدكتور عبد الرحمن بدوي -
الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤م.
- ابن عربي (محيي الدين) :
الفتوحات المكية - طبعة دار صادر - بيروت - بدون تاريخ.
- ابن عربي (محيي الدين) :
إصطلاحات الصوفية - ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - طبعة حيدر آباد الدكن -
الجزء الثاني.
- ابن عربي (محيي الدين) :
مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والعلوم - مكتبة صبيح - القاهرة - بدون تاريخ.
- ابن عربي (محيي الدين) :
رسالة للفخر الرازي - ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - بدون تاريخ.
- ابن عطاء الله السكندري (تاج الدين) :
لطائف المنن - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - طبعة القاهرة - ١٩٧٤م.

ابن القيم (أبو عبد الله شمس الدين) :
مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين - دار التراث العربي للطباعة والنشر
- القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٢م.

البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين) :
الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام العالمية - القاهرة -
١٩٨٤.

الجزار (أحمد محمود) :
الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ٢٠٠٧.

الجزار (أحمد محمود) :
الإمام المجلد ابن باديس والتصوف - منشأة المعارف - الإسكندرية - ١٩٩٩م.

الجزار (أحمد محمود) :
المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير - مكتبة منشأة المعارف - الإسكندرية - ٢٠٠٠م.

الجزار (أحمد محمود) :
الفكر المصري المعاصر والتصوف - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ٢٠٠٧.

الجزار (أحمد محمود) :
الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري - منشأة المعارف - القاهرة - ١٩٩٩م - وقد
طبع الكتاب طبعة أولى ١٩٩٩م.

التفتازاني (أبو الوفا) :
الطرق الصوفية في مصر - بحث منشور بمجلد كلية الآداب جامعة القاهرة - المجلد
الخامس والعشرون - الجزء الثاني - ١٩٦٣.

التفتازاني (أبو الوفا) :
مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٩م.

الحلاج (الحسين بن منصور) :
الطواسين - طبعة القاهرة - بدون تاريخ.

الحلاج (الحسين بن منصور) :
الديوان - تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيمي - دار المعارف - بغداد - ١٩٧٤م.

الرازي (فخر الدين) :
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق طه عبد الرؤوف - مكتبة الكليات الأزهرية
- القاهرة - ١٩٧٨م.

الرازي (فخر الدين) :

محصل أفكار المتقلمين والمتأخرين - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - بدون تاريخ.

زورق (أبو العباس أحمد)

قواعد التصوف - تصحيح محمد زهري النجلو - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٦٨م.

الشاذلي (جمال الدين أبو المواهب) :

قواعد حكم الإشراق إلى الصوفية في جميع الأفاق - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٦١م.

الطوسي (السراج) :

اللمع - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٦٠.

الكلاباني (أبو بكر) :

التعرف للتعجب أهل التصوف - مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة .

الميهني (محمد بن المتور بن أبي سعيد) :

أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد - ترجمة وتعليق الدكتور إسعاد قنديل - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩م.

المكي (أبو طالب) :

قوت القلوب - طبعة دار صادر - بيروت - بدون تاريخ - جزآن .

بلوي (عبد الرحمن) :

شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٩م.

بترو (إميل) :

العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - الهيئة العامة - ١٩٧٣م.

صبحي (أحمد محمود) :

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩م.

صبحي (أحمد محمود) :

التصوف إيجابياته وسلبياته - طبعة دار المعارف القاهرة - ١٩٨٤م.

صبحي (أحمد محمود) :

الزبيلية - دار الزهراء للإعلام العربي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٤م.

صبحي (أحمد محمود) :

هل يعد المذهب الوهابي سلفياً ؟ - دار الوفاء للطباعة والنشر - الإسكندرية - ٢٠٠٤م.

عبد الرازق (مصطفى) :

الدين والوحي والإسلام - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٤٥م.

عبد العاطي (أحمد) :

الفكر السياسي عند الإمام محمد عبده - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٨.

عبده (محمد) :

رسالة التوحيد - مطبعة مكتبة النصر للطباعة - القاهرة - ١٩٦٩م.

عبده (محمد) :

الإسلام دين العلم والمدنية - تقديم ودراسة الدكتور عاطف العراقي - دار سينا للنشر

والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٧م.

عبده (محمد) :

تفسير جزء عم - طبعة دار الشعب - القاهرة - ١٩٨٩م.

عفيفي (أبو العلا) :

التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٣م.

عفيفي (أبو العلا) :

مقلمة فصوص الحكم - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٧٦م.

لوتسكي :

تاريخ الأقطار العربية - ترجمة الدكتورة عفيفة البستاني - مراجعة يوري روشين - دار

التقدم زوبوفسكي - موسكو - ١٩٧١م - ٢١٤.

يحيى (الدكتور جلال) :

العالم العربي الحديث - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٢م.

يحيى (الدكتور جلال) :

المغرب الكبير: الفترة المعاصرة - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩م -

الجزء الثالث .

● إلى من عرف أن الإنسان ليس ماءً
وطيناً، ولكن سرّاً قدسى، وفيه
نفخة ربانية.

● إلى من تحقق بقبول الله سبحانه
(وقل رب زدنى علماً)؛ فالله سبحانه
وهو الذى ملك رسولنا محمداً ﷺ
كل الفضائل، وزينه بكل خصلة
جميلة، ما أمره بطلب الزينة من شئ
إلا العلم لعظم شرفه.

● إلى من سما على دنيا الناس.

● إلى من عرف أن الطريق إلى الله أن
يبقى حسن الخلق، سخي النفس،
سليم الصدر، طيب الكلام، يعتبر
النصح فريضة ولو كان من
تلاميذه، ولا يغضب إلا الله، فملاً
الله قلبه معرفة وإيماناً و يقيناً،
وأشرقت عليه فيوض الرحمة
وأسرار الحكمة.

● إلى أول من تتلمذت عليه فى
المرحلة الجامعية، وغرس فى حب
العلم وأهله، إلى أستاذى الجليل
"أحمد محمود صبحى" تغمله الله
برحمته، وأنزله فسيح جناته. أكتب
هذه السطور: "نظرتة التجديدية فى
التصوف الإسلامى" أو "التصوف
عند الدكتور أحمد محمود صبحى".

الأستاذ الدكتور أحمد صبحى ونظرتة التجديدية فى التصوف الإسلامى

بقلم الأستاذ الدكتور
شوقى على عمر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بكلية دارالعلوم - جامعة الفيوم

رغم وجازة ما كتبه أستاذنا الدكتور "أحمد صبحي" - رحمه الله تعالى - في التصوف الإسلامي؛ عموماً حيث جاءت كتابته في كتيب صغير يحمل عنوان: "التصوف إيجابياته وسلبياته" بالإضافة إلى ما كتبه عن الجانب الأخلاقي لدى الصوفية في كتابه "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)" فإن آراءه اتسمت بالعمق والموضوعية في كل ما تناول من قضايا وموضوعات.

منهجه - رحمه الله - في دراسته للتصوف (إيجابياته وسلبياته):

اتبع أستاذنا - رحمه الله - في هذه الدراسة منهجاً موضوعياً، ولم يتحيز إلى بعض ما قيل في مدحه أو ذمه؛ إذ الاختيار - في أغلب الأحيان - لا بد فيه من ميل إلى أحد الطرفين: مدحاً أو ذماً، كلاله عين الرضا أو تحامل عين السخط. ولكنه أخذ غي تتبع ظروف نشأة التصوف مستخلصاً منها أهم خصائصه، وما افترق به عن مظاهر الفكر الأخرى - دينياً وفلسفياً - وما نجم عن ذلك من إيجابيات وسلبيات؛ حيث بدت الإيجابيات ملازمة للتصوف، يتعذر أن تتواجد بدونه، وبدت السلبيات كتشخيص للداء، لا مجرد وصف ظواهر عرضية له، قد تصاحبه أو لا تصاحبه. كما يفعل كثير ممن ذم التصوف، حيث يذكرون مظاهر عرضية للتصوف، ليست بالضرورة ملازمة له أو قائمة في أغلب الصوفية، كما يخلطون بين ما هو جوهري وما هو عرضي، كما فعل ابن الجوزي - مثلاً - في تلبيسه عليهم في أشياء منها: الإعراض عن العلم والانقطاع في المسجد أو الرباط، وفي التجرد من الأموال، وفي لبسهم المرقعات، في السماع والرقص والوجد، والشطح .. الخ

أولاً : في نشأة التصوف

قسّم الدكتور "أحمد صبحي" الباحثين في نشأة التصوف فريقين:

١ - أصحاب التصوف والمتفقون معهم، وهؤلاء يردون التصوف إلى الكتاب والسنة وسيرة الصحابة والتابعين.

٢ - خصوم الصوفية القادحين في التصوف - رغم ما لبعضهم من كلام وسلوك يتفق تماماً في كثير من الجوانب مع ما مجده لدى الصوفية على رأس هؤلاء المنتسبين لأهل السلف قدامى ومحدثين، وهؤلاء ينظرون إلى التصوف على أنه غريب عن الإسلام مستدلين على ذلك بأنه لم يكن في الصدر الأول من تاريخ الإسلام.

ويرى - رحمه الله - أن الفريق الأول قد خلط بين الزهد والتصوف، حين أرجع التصوف إلى العهد الأول للإسلام، ما لم يرتض ما ذهب إليه الفريق الثاني، إذ أن تأخر ظهور التصوف لا يعنى بالضرورة أنه بدعة مستحدثة، وأنه من شر الأمور، فلو سلمنا بأن الرسول والصحابة لم يتصوفوا ولم تُعرف لهم أقوال في الحب الإلهي والوجد وغيره - وذلك مما يميز التصوف عن الزهد - فالتصوف مع ذلك نتاج فكر المسلمين.

وبهذا يمكن أن نميز - فيما يذكر رحمه الله - بين ما هو من صميم الإسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه، وبين ما هو من نتاج فكر المسلمين، وإذا لم يكن التصوف في مرتبة الفقه في انبثاقه عن القرآن والسنة، فلا يعنى تبني الموقف المعارض: أنه بدعة مستحدثة دخيلة غريبة عن الإسلام؛ فقد كانت هناك ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثاني الهجري وما بعده انبثق عنها التصوف، وكان ظهوره أمراً طبيعياً نتيجة لهذه الظروف التي يمكن حصرها فيما يلي:

- ١ - ردّ فعل لتيار الحياة المادية منذ قيام الدولة الأموية.
- ٢ - حاجة التدين إلى استكمال بعض جوانب التدين والذي يُعدّ قصوراً من علماء الرسوم في الفقه والتفسير.
- ٣ - ردّ فعل لتصور المتكلمين للعقيدة.

وهذه الأمور الثلاثة تحتاج إلى مزيد إيضاح:

١ - نشأة التصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية:

بعد أن اتسعت الفتوحات الإسلامية وجد المسلمون أنفسهم أمام ألوان من الحضارات، وضروب من الترف والجمون. فأقبل الكثيرون على حياة البذخ، وانغمسوا في الملذات والشهوات، وكانت هذه الحياة المترفة مغايرة لحياة المسلمين الأولى، أمام هذا كان لابد أن يثور الوجدان لدى بعض الأتقياء، يقول ابن خلدون في مقدمته: "عندما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم التصوف"^(١) وبهذا كان ظهور التصوف ردّ فعل للترف القائم في المدن التي بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة. كبغداد، ودمشق، والقاهرة، وقرطبة. كانت الحياة في هذه المدن متباينة أشد التباين، فيها اللاهون يمحرون بقواربهم الزاهية الأنهار، وعلى الضفاف الزوايا والمساجد والعابدون عاكفين معتكفين ذاكرين زاهدين، وكانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة، قارئاً وزماراً، ساهراً في تهجد، وساهداً في طرب...

في هذا الجو ظهر التصوف ليحيى في الناس كثيراً من المبادئ والقيم الإسلامية، الزهد إنكاراً لحياة البذخ، التواضع بديلاً عن التكبر والتفاخر، الرضى بما قسمه الله بدلاً من التكالب والاغترار بالغنى، الورع وتحرى الحلال بدلاً من الجشع والحصول على المكاسب كيفما تكون.

٢ - نشأ التصوف لاستكمال بعض جوانب التدين مما يعد قصوراً من علماء الرسوم:

أولاً - في الفقه:

إغفال الفقهاء للمغزى الروحي والخلقي للعبادات:

يأخذ الصوفية على الفقهاء اكتفاءهم بظاهر العلم والعمل دون أن يتغلغلوا إلى بواطن الأعمال وخطرات القلوب؛ فقصروا عن فهم الدين؛

إذ أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس. وقدم الصوفية معانٍ باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة، وصلاة، وصوم، وزكاة، وحج. فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل، وتطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل المفقودة، بل وتطهير السر من كل شئ سوى الله.

لقد استنبط الصوفية كثيراً من المعاني الروحية من الأحكام الدينية، وغاصوا في باطن الشعائر، فاستنبطوا أدق المعاني، وقدموا مفهوماً خصباً للعبادات، وجعلوا من الفروض فضائل، وأثروا مضامين الشعائر روحياً وخلقياً، وأنها ليست مجرد أشكال ورسوم؛ إذ لما خلق الله الإيمان قال: اللهم قوْنِي فقواه بحسن الخلق، لقد أثرى الصوفية الشعائر الدينية بالمضامين الروحية والخلقية، ولم يقفوا بالشعائر عند رسوم تؤدي.

لكن هذا التوازن المعتدل بين علم الظاهر وعلم الباطن لم يخل من ميل بعض المتصوفين - أو بالأحرى المستصوفين - من مبالغة في جانب الباطن، بل وترجيح الباطن على الظاهر، أو الحقيقة على الشريعة، أو الاستغناء بالمحتوى الكامن للرمز على المحتوى الظاهر له تحت اسم، إسقاط التكليف.

ثانياً - في التفسير:

التفسير الرمزي للقرآن:

اتسع مدلول "الحقيقة" في مقابل "الشريعة" أو "الباطن" في مقابل "الظاهر" ليشمل - إلى جانب العبادات - آيات القرآن الكريم بما تنطوي عليه من تشريعات، وقصص أنبياء، ووعد ووعد، ومن ثم فإنه يمكن اعتبار جانب "الرمز" أو الإشارات من خصائص التصوف؛ ذلك أن التنزيل الإلهي لا يقف عند حد المعنى الظاهر من لفظه، والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق إلى ما وراء القيود، ومن ثم كان

للقوم إشاراتهم المعبرة عما حلّ بقلوبهم من تجليات ومشاهدات، وتلويحاً ولمعات يفتح الله بها على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه.

ثانياً : في أن التصوف ردّ فعل لتصور المتكلمين للعقيدة

قدم - رحمه الله - لمبحثه هذا بذكر مأخذ الصوفية على الفقهاء، وأن هذه المأخذ منهجية؛ من حيث إن الفقيه لا ينفذ إلى القلوب وخطراتها وبواعثها، ويتطرق إلى علم المعاملة الذي هو علم فقه الباطن، وما دام نظر الفقيه مرتبط بالعبادات والمعاملات بين الناس التي بها صلاح طريق الآخرة، فإنه أمكن التوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المنهج أو المنهل.

أما نظر الصوفية إلى علم الكلام فمختلف تماماً عن نظرتهم للفقهاء؛ فالاختلاف جوهري في المنهج والمذهب، ويشتمل هذا الاختلاف على أبعاد ثلاثة:

- أ - البعد الأول: ويتمثل في مسلك المتكلمين في الجدل.
- ب - البعد الثاني: في طبيعة علم الكلام الذي يقوم على الجدل.
- ج - البعد الثالث: في نظر الصوفية إلى العقل.

أ - أما مسلك المتكلمين في جدالهم فقد أخذ طابع التعصب للآراء، وإعجاب كل برأيه، وهذا ما منعه من النظر إلى رأى قرينه؛ بل إن هذا التعصب قد دفع ببعض رجالات المذاهب إلى المغالاة في إلزام أصحاب الآراء المقابلة بما اعتبروه لازماً على آرائهم، حتى وإن لم يصرح أولئك الخصوم بهذه اللوازم.

كل هذه الأمور حالت بين كثير من علماء الكلام والاهتداء إلى الحق والعمل به ما دام صاحب الكلام قد انشغل بالمناظرة والمدافعة، فانصرف عن تعهد قلبه وصلاحه.

ب - مع ما يؤخذ على الفقهاء من التزام بالشرعية ولو في ظاهرها، فإن معظم الصوفية قد التزم بالشرعية إلى جانب الطريقة؛ إذ الباطن لا يغنى عن الظاهر؛ فليس الأمر كذلك بالنسبة للصوفية من علم الكلام؛ إذ رفضوه مذهباً، ومع أنه كان لكثير منهم كلام في علم الكلام وأمور العقيدة، فقد رفضوه من حيث إنه لا تحصل المكاشفة بطريق الجدل والكلام، بل إنه حجاب يحول دون تلقى القلب للإشارات الإلهية والمكاشفات الربانية. من جانب آخر لم يرتض الصوفية الكلام النظري في أسماء الله وصفاته، فحولوا الكلام في أسماء الله وصفاته إلى الجانب العملي التعبدي القائم على ذكر الله بأسمائه وصفاته، وأخذوا في ترديد أسمائه تعالى باللسان وبالقلب، حتى يصلوا إلى مقام القرب من الله.

ج - ويتعدى خلاف الصوفية مع المتكلمين - فيم يرى رحمه الله - المسلك والمذهب إلى الجوهر، أعنى بذلك موقف الصوفية من العقل قوام كل من علم الكلام والفلسفة؛ إذ لا يؤدي العقل في عرف القوم إلى معرفة الله، وإنما يتم الوصول إلى الله بمعرفة تُنال بالإلهام، كما تتم النبوة بالوحي، هذه المعرفة اللدنية تنبع من القلب، ولا تعبر عن حكم العقل، والطريق إليها المداومة على المجاهدات، ومكابدة الرياضات، والخلوة، والذكر كما يقول ابن خلدون: "إذا رجعت الروح عن الحسن الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحسن وقويت أحوال الروح، وما تزال هذه في غم وحتى تتكشف لها الأنوار الربانية والعلوم اللدنية، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، يقول ذو النون المصري: "من آنسه الله بقربه، أعطاه العلم من غير طلب".

ويؤكد الصوفية على محدودية دور العقل في معرفة الأسرار الربانية، كما أن من اعتمد على الحواس الظاهرة، حُجبت عنه كثير من العلوم والحقائق، يقول جلال الدين الرومي: "إن من اعتمد على الحواس الظاهرة، حُجبت عنه كثير من

الحقائق؛ أما العقل الذي قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئي محدود، غرته الأوهام والشكوك، ووطنه عالم الظلمات.. مثل من اعتاد التفلسف والاستدلال بالمقدمات والبراهين، كمثل من استعاض برجله رجلاً خشبية لا روح فيها ولا حيلة.. إن وراء العقل الجزئي عقلاً إيمانياً لا يرزقه إلا المؤمن، العقل الجسماني قد سود بالمداد الأوراق، أما العقل الإيماني فقد نور الأفق، لا يتحدث الفيلسوف إلا عن المعقولات، ولا يتجاوز الأبواب إلى عالم الملكوت الفسيح".

ولقد التزم - رحمه الله - الموضوعية في مسألة إغفال المتصوفة للعقل والعلوم العقلية، وميلهم إلى العلوم الإلهامية حين ذكر أن هذا "ما ارتآه المتصوفة الجاهلون خصوصاً في عصور تدهور حضارة الإسلام. ولقد لزم عن بحس قيمة العقل وإنكار العلم الكسبي كوسيلة تُوصل إلى معرفة الله آفتان من أخطر آفات التصوف وأشدّها نكراً:

الأولى - طرح التعليم وتفنّي الغيبيات:

وذلك حين توهموا إمكان الاستغناء عن العلم الكسبي بما في ذلك علوم الدين. يقول الغزالي: "إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية.. حيث لم يحرصوا على دراسة العلم... بل قالوا: الطريق تقديم الجاهلة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى.. حتى تتلأأ على القلب حقائق الأمور الإلهية".

ويقول رحمه الله: وكان من جراء نبذ المتصوفة العقل وإنكارهم العمل، وحيث لا تعرف الحياة الفراغ، فقد شغلت الغيبيات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصناً بالعقل، وإذا الاعتقاد بسلطان مطلق للأولياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب، بل أضيفت عليهم القدرة الخارقة للتصرف في الكون نيابة عن الله - بعد أن أطلعوا على اسمه الأعظم - كأن الله قد وكل إليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج الناس، وشفاء أمراضهم، ودفع المظالم عنهم، فضلاً عن إجابة الدعاء، بل تخطى الأمر النفع إلى الضرر؛

إذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم الذين هم أولياء الله في نظرهم على إلحاق الضرر بخصومهم، ولقد مكن ذلك كله الاعتقاد في الكرامات. ثم يحدد - رحمه الله - أبعاد النظر في مسألة الكرامات ويحصرها في ثلاثة:

أ - أصل الكرامة وصلتها بالتصوف.

ب - رأى كبار الصوفية في الكرامة، ثم ما آلت إليه في العهود المتأخرة.

ج - التحليل العلمى والسبكولوجى للكرامة.

أ - يستند بعض الصوفية في مسألة الكرامة على الآية الكريمة (وما تشاءون إلا أن يشاء الله)، ويفسرونها بأن الله جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فما شاء الله شيئاً ساوّه، فمشيئة الولي لاحقة ومترتبة على مشيئة الله، وفي ضوء ذلك يفسرون دعوة يوسف عليه السلام - (يا رب السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه)، فالله قد قدر بحكمته على يوسف السجن، فجرى حكم القدر على لسان يوسف، وإلا فكيف يدعو إنسان على نفسه بالسجن.

ويستندون - أيضاً - إلى الحديث القدسي: "من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب..."، فلما كان الصوفى الواصل لا إرادة له بجانب إرادة الله، تجرى عليه أحكام القدر، فإن ما يجرى على لسانه من دعاء ليس إلا حكم القضاء، فليس الدعاء علة الإجابة، وإنما لا حق على حكم القضاء.

ب - فى ضوء ذلك يُفهم رأى كبار الصوفية فى الكرامة إذ اشترطوا لها شروطاً:

١ - يجب على الولي سترها وإخفاءها.

٢ - لا يصح للولي أن يدّعيها، أو أن يلحظها، أو أن يسكن إليها؛ لأن ذلك يخرج من إرادة الله إلى إرادته، ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلاً خالصاً لله.

٣ - لا يقدح عدم ظهور الكرامة فى كون الولي ولياً.

لم يبرع المتصوفة المتأخرون وأدعياء التصوف هذه الشروط، ولم يفهم مريدوهم حقيقة الكرامة؛ الأمر الذي أدى إلى أن تصبح الكرامات مدخلاً للغيبات والخرافات، وأن يتحمل التصوف وزر ماران على الفكر الإسلامي من تلخر وجهالة.

ج - من ناحية تحليل الاعتقاد في الكرامات، فإنه حين يتفشى الظلم ينقطع أمل الناس في الإصلاح من حكام الظاهر، فمنذ أواخر عصر المماليك، ساد الاعتقاد بين المريدين بحكومة الباطن؛ إذ يحكم الكون عند من الأولياء بدءاً من الأقطاب والأبدال والنقباء، وعلى رأسهم القطب الغوث.. فعوض لهم خيالهم آلام الواقع، وتمكن ذلك من نفوسهم.

الثانية - الشطحات:

وقد عرفها الجرجاني في "تعريفاته" بأنه كلمة عليها رائحة رجونة، ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب، أو هو وجد عنيف تشعر به النفس حينما تكون في حضرة الألوهية، فلا تستطيع الكتمان، فإن اشتد بالصوفي الوجد، وكان في حال سكر وفقد الوعي أو الشعور، فإنه يسمع في نفسه هاتفاً فينطق عما طاف به، وكأن الحق هو الذي ينطق بلسانه.

وقد اختلف الصوفية - كما اختلف غيرهم من طوائف العلماء - في الحكم على الشطحات وتبريرها، فمن رافض لها إلى ملتمس العذر لصاحبها بأن الرجل مُستهلك في شهود جلال الحضرة الربانية، وكلامه يُطوى ولا يُحكى. وما دام قد نطق بهذه الشطحات في حال سكره، فلا يؤخذ بما صدر عنه.

وينتهي - رحمه الله - إلى القول بأن الشطح في التصوف جموح، وأن هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده، وإنما لابد لكل لجام من طرفين أو قيدين: قيد الشريعة وقيد العقل، ولقد شبه الإمام الغزالي العقل بالعين، كما شبه الشرع بالشمس التي يغمر نورها الأشياء؛ فالعقل للشرع نور على نور، وكيفية يستغنى عن العقل وبه يُعرف الشرع.

ويلخص - رحمه الله - آراءه في هذا البحث بقوله: "وهكذا يتضح أن التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعاً وعقلاً: استكمال نقص في سائر المذاهب والسير، وتصحيح بعض مواقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم، ولكن إذ لا يجد لجاماً من العقل يكبحه، بعد أن توهم الكثيرون منهم إمكان الاستغناء عنه - فقد تردى التصوف بأمله إلى أشد الآفات نكراً؛ طرح العلم، تفشى الجهل بعلوم الدين، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل".

ثالثاً : في ما ينفرد به التصوف عن سائر مظاهر الفكر الإنساني بعامّة والإسلامي بخاصّة

١- في أن التصوف تجربة ذاتية ومنهجية الذوق:

يرى الدكتور "أحمد صبحي" - كغيره من الباحثين في التصوف قدامى ومحدثين - أن التصوف تجربة روحية. وهذه التجربة لا تخضع لحكم العقل ومقولاته، ولذا فلا يجب أن توزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بمقاييس العقل؛ لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعاً؛ أما هذه التجارب الروحية فلا تخص إلا من يعيشها في سلوكه الطريق إلى الله، ومن ثم كانت دعوتهم إلى من يريد أن يفهم إشاراتهم أو أن يدرك سرّ أحوالهم أن يسلك طريقهم، فالمنهج عندهم: "من ذاق عرف"، "ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى"، "إن علومنا ذوقية بحته، فدأتيناك فاعلين لا قائلين".

وإذا كانت التجربة الصوفية حالاً روحية تخص صاحبها، فإنه يلزم عن ذلك أمران:

- ١ - أن تتفاوت التجارب وفقاً للاستعداد الروحي لكل صوفي وما يرد عليه من أحوال، وما ينزل من منازل ومقامات، وما يفتح له من أسرار، ومن ثم تختلف مواجيدهم وتعبيراتهم.

٢ - أن تتباين أحوال الصوفي نفسه في أوقاته المختلفة وفقاً لاستعداداته في سلوكه، وترقيه في المنازل والمقامات.

وإذا كانت نقطة البدء في أى نشاط عقلى هو النظر والفكر، أو القصد إلى النظر، فإن منطلق التجربة الروحية التى هى جوهر التصوف هى "إرادة القرب من الله" وهذه تتضمن معنيين:

الأول: إرادة وجدانية من الصوفي فى الترقى إلى معرفة الله والسمو إلى درجات القرب منه، وذلك بفنائه عن ذاته وبقائه بالله.

الثانى: أن تفنى إرادة الصوفي تماماً، وتبقى إرادة الله له، فلا يريد إلا ما يريد؛ فالمريد على الحقيقة هو الله، والفاعل على الحقيقة هو الله، يعبر عن ذلك قول الجنيد: "التوحيد هو إسقاط اليباءات"^(٣)؛ فلا يصح أن يقول الصوفي: لى أو منى، أو بى، أو إلى، وإنما يضيف ذلك كله إلى فاعله الحقيقى".

ولما كانت التجربة الصوفية لازمة عن شوق ملح من الوجدان الداخلى فى معرفة الله والاتصال به، فلا بد أن يقترن بذلك حب الله، وحب رسوله، وحب ما يحبه الله ورسوله، ونزعة الحب الإلهى هى التى بها افترق التصوف عن الزهد، أو تطور بها الزهد إلى التصوف. ويجب أن يلازم الصوفي حب الله فى جميع مقاماته وأحواله؛ إذ لو لم يكن كذلك لما تحرقت نفسه شوقاً إلى سلوك الطريق الصوفي، ولما تحملت المجاهدات من قيام، وصيام، وزهد، وإعراض عن الدنيا وزخارفها، ولا صبرت على مكابدات ورياضات الطريق، ويدل - رحمه الله - على ما يراه وارتضاه من الكلام فى الحب الإلهى بقول الإمام الغزالي: "والحبة هى الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد الحبة من مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا، ولا قبل الحبة من مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد".

في ضوء ما سبق يتضح ما يأتي:

- ١ - يُلتَمَس معنى التصوف من حياة الصوفية لا من أقوالهم؛ إذ التصوف - في حقيقته - سلوك عملي، لا أقوال نظرية.
- ٢ - إن منهج التصوف هو الذوق، وهو ما التزم به الصوفية، وبه ألزموا كل من يريد أن يتعرف على طريقته.
- ٣ - ليس للعقل دور في التجربة الروحية.
- ٤ - انفرد التصوف عن سائر مظاهر الفكر منهجاً وموضوعاً؛ فمنهجهم قائم على الذوق، وطريقهم تجارب روحية ذاتية، وموضوعهم الوصول إلى الله، ووسيلتهم في ذلك حبهم له سبحانه، ومعرفتهم علم لدني وأنوار إلهية.

موقفهم من الفلسفة:

حرص الصوفية على الابتعاد عن الفلسفة البحتة والتي تقوم على العقل وحده، وخالفوا معظم الفرق الإسلامية في الطريق إلى معرفة الله؛ فبينما يرى المتكلمون والفلاسفة ومن وافقهم في هذا الأمر أن طريق معرفة الله هو العقل وإن قصدوا المعرفة المجملة، فإن الصوفية يرون أن لا سبيل إلى معرفته بالعقل، مع اتفاق الفرق الأخرى معهم في أن العقل ليس من شأنه أن يخوض في عالم الغيب؛ إذ هو مقيد بعالم الشهادة "اعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نهاية الشوط الذي تستطيع أن تجرى فيه في ميدان العقل، ولكنها لا تخبرك بشيء من الميادين الأخرى التي في استطاعتك أن تجرى فيها"^(٣)، الفلسفة لا تكشف لك الحجب والأستار عن عالم الأنوار والأسرار؛ إذ كيف يدرك الفيلسوف عالم الغيب اللامتناهي بعقله المتناهي؟، وكيف تُطبق مقولات العقل على عالم مفارق لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات؟، ومن حق الصوفية أن يدعوا ذلك، ومن حقهم علينا أن نوافقهم على كل دعاويهم، وأن نرضى استبعادهم الفلسفة عن ميدانهم؛ إذ هو بيت لهم لا يدخله سواهم^(٤)؛ فهمهم

الوصول إلى الله، ومنهجهم الذوق، وطريقهم تجارب روحية ذاتية ينشدون حب الله في كل الأحوال، وعلى أي الأحوال، وطريق العلم هو الفتح، والإلهام، والعلم اللدني.

وإذا كنا نوافقهم على ذلك كله ونسلمه لهم، فليس من حقهم أن يفتتوا على ميادين فكر غيرهم؛ فيقدموا نظريات في تفسير الوجود والعالم وتحليل قيمه، وليس من حقهم أيضاً أن يمحسروا طرق العلم والمعرفة في طريق العلم اللدني؛ فقد أمرنا القرآن الكريم بالنظر، والتدبر، وإعمال العقل للوصول إلى اليقين. وإذا كان طريق العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول إليه، فإن الذوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره^(٥).

ويرى - رحمه الله - أن الحلاج هو أول من خطى بالتصوف نحو ميدان الفلسفة، وأقحم التصوف في تفسير الوجود "في الأزل" حيث كان الحق ولا شيء معه^(٦)، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه، وركب فيها بعضاً من صفاته وأسمائه، فكان آدم الذي خلقه الله على صورته^(٧).

٢ - التناقض نسق التصوف:

التناقض نظام عام في التصوف، وهذا بعكس الفلسفة التي تلتزم بالمنطق وقوانين الفكر، ولا يسمح التفكير المنطقي باجتماع المتناقضات، كما لا بد أن يراعى كل فيلسوف في مذهبه اتساق أفكاره مهما تعددت مباحثه، وإلا كان التعارض مظهراً لتهافت آرائه. وهذا على عكس مسلك الصوفية وآرائهم التي تجمع بين المتناقضات، مستندين في ذلك إلى القرآن الكريم؛

إذ تتجلى عظمة الله في الكون في انبثاق النقيض عن النقيض: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»، (سورة يونس، ٣٦)، «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ»، (سورة يس، ٨٠).

استقى الصوفية من هذه الآيات الدالة على عظمته وقدرته - عز وجل - مفهوم التناقض ليجعلوه لطريقتهم مسلكاً ومذهباً ونسقاً ومنهجاً:

أما المسلك فقد عبر عنه جلال الدين الرومي بقوله: "ذلك المكروه الذي يصيبني به أكثر إطراباً لي من الرباب، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء، وقهره أحب إليّ من لطفه، هذه نارك فكيف نورك؟ وهذا المأثم فكيف العرس؟ أنوح وأخشى أن يستمع لنواحي فيخفف عني هذه الشلة كرباً، إنني عاشق قهره ولطفه، فأعجب لعاشق الضدين... ويقول أيضاً: ليس عجباً أن تفر الشاة من الذئب، العجب أن يكون لها منه حبيب، إن الحياة من اصطلاح الأضداد".

أما المذهب فيقول الرومي أيضاً: "إن ما يبدو تناقضاً إنما هو انسجام غير مفهوم .. فكيف يضحك المرج في الربيع إذا لم يبك الشتاء؟ وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء؟ كذلك يلقي رجل الطريق الخير والشر راضياً موقناً بأن الألم يكمل ويرقى حتى يبلغ غايته". ويقول ابن عربي: "اللهم يا من ليس حجابك إلا النور ولا خفاؤه إلا شدة الظهور..".

فالتصوف نسق قائم على التناقض؛ فالصوفية من جهة يدينون بالجبر، ولكنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات. كذلك يعبر الصوفية عن نسق التناقض وانبثاق النقيض عن النقيض في كثير من تعبيراتهم: العبودية شهود الربوبية، من أراد الحرية فليصل العبودية، حقيقة الحرية في كمال العبودية، فلن يكون لله عبداً حقاً يجب أن تكون عن النفس والأغيار حراً.

الهوامش

- ١ - د. أبو العلا عفيفي: التصوف - الثورة الروحية في الإسلام ص ١٧.
- ٢ - الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم (الرسالة القشيرية ص ١٢٧).
- ٣ - التصوف: إيجابياته وسلبياته ص ٧.
- ٤ - مقتبس من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولا شيء معه، كان الله ولا شيء قبله..".
- ٥ - انظر تأويل حديث رسول الله ﷺ: "خلق الله آدم على صورته" أول حديث في "تأويل مختلف الحديث وبيانه" لأبي بكر بن فورك.

أودع الدكتور "أحمد محمود صبحي"

- رحمه الله - رؤيته للفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، في مجلد احتوى على "٣٤٦" ست وأربعين وثلاثمائة صفحة من القطع الكبير تمثل رسالته لدرجة الدكتوراه، وقد نشرته دار النهضة العربية في بيروت في طبعتها الثالثة سنة ١٩٩٢م.

**الفلسفة الأخلاقية
في الفكر الإسلامي
كما يراها
الدكتور أحمد محمود صبحي**

الأستاذ الدكتور
عبد المعطي محمد بيومي
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية أصول الدين،
وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف

وقد احتوى هذا المجلد على جزئين رئيسين قسمها "الدكتور صبحي" على طبيعة الموضوع في رأيه من حيث نظره إلى الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي عند العقلين والذوقين، أو من حيث النظر والعمل، ثم ضم إليهما جزءاً ثالثاً سماه جزءاً تكميلياً خُصص للمذاهب التي رآها - كما يقول - تلفيقية بين النظر والعمل، وكعاداته في كتبه الأخرى فقد طرح في مقدمة المجلد المشكلة الرئيسة التي سيعالجها، والخطوط العريضة لهذه المعالجة.

أما المشكلة: فهي: لماذا غابت أو غامت الدراسات الأخلاقية في الفلسفة الإسلامية؟ سواء لدى المتكلمين الذين انقسموا في دراسة العقائد الإسلامية، أو الفقهاء الذين اشتدت

عنايتهم بدراسة العبادات والمعاملات، ولم تظهر الدراسات الأخلاقية بشكل واضح إلا لدى جانب من الفلاسفة الذين كان تأثيرهم بأرسطو أوضح من تأثيرهم بالإسلام؟

ومن تحديد المشكلة انطلق الدكتور "أحمد صبحي" يضع الفروض والاحتمالات التي تجيب عن التساؤلات المثارة حول المشكلة:

- ١ - هل لابد أن توجد دراسات في الأخلاق في الفلسفة الإسلامية؟
- ٢ - ما العقبات التي حالت دون رؤية هذه الدراسات بوضوح؟
- ٣ - هل يمكن أن تسهم الدراسات الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام بدور مماثل لدور نظرائهم اليونان، من حيث إن مشكلات الإنسان لا تتقيد بقيود الزمان والمكان، ومن حيث إن مفكرى الإسلام قد أسهموا في الثقافة العالمية بدور مشهود كما يقول. إذن نحن أمام مشكلة التقصى والبحث عن الاتجاهات الأخلاقية في الفلسفة الإسلامية، وعلى صلتها بعلوم أخرى خاصة علم الميتافيزيقا أو علم النفس، كذلك صلتها - كفلسفة أخلاقية نظرية بالعمل؛ لأن الأخلاق في النهاية علم عملي بجانب كونها علماً نظرياً، أم أن العمل ترك أمره للوعاظ والمصلحين؟ كما تسأل هو.

وفي سبيل ذلك، قدم مدخلاً إلى الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي جعله "الباب الأول"، وضمنه أربعة فصول:

في الفصل الأول: طرح تساؤلاً عنوانه: "هل في الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية؟"

وقد سلم في البداية بأن حظ الدراسات الأخلاقية النظرية قليل في الثقافة الإسلامية؛ لكن اشترط أن يكون هذا التسليم على منهج أرسطو؛ ذلك أن الدراسات النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي لا تبدو إلا من

خلال إشارات لابن خلدون فى سياق تناوله للعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه، وإشارات "للتهانوى" فى مقدمة كتابه "كشاف إصلاحات الفنون"، حيث تأثر بأرسطو وأعوزته النظرة الكلية لعلم الأخلاق حيث عدّ الأخلاق العملية مرادفة للتصوف الإسلامى. لكن الاتجاه العام لدى المؤرخين أن ليس فى الفكر الإسلامى مذاهب أخلاقية، وتراوحت تعليقاتهم لذلك باستفتاء المسلمين عن ذلك بالقرآن والحديث بما احتويا عليه من الحكم والمواعظ أو - كما عند الدكتور عبد الرحمن بدوى - أن الشرق موطن الأمثال والحكم القصيرة النافعة فى الحياة، أو غير هذه التعليقات مما جاءت به الشريعة، ولم يخرج عن هذا الاتجاه العام إلا بعض المستشرقين فى إشارات مبتسرة إلى المعتزلة فى سياق معالجتهم لمشكلة الخير والشر، أو الصوفية فى سياق بحثهم عن آفاق النفس، وهذه أو تلك أبحاث لاهوتية أو عملية وليست فلسفة أخلاقية بالمعنى الفلسفى.

لكن الدكتور "أحمد صبحى" لا يقبل هذا الرأى، ويصفه بأن يحتاج إلى مراجعة، لأسباب كثيرة:

١ - إن هؤلاء الدارسين كانوا يذهبون إلى افتقار المسلمين أيضاً إلى المنطلق حتى أثبت "الدكتور النشار" ما للمسلمين من أبحاث منطقية رائعة فى جهود علماء الكلام وأصول الفقه.

٢ - إن الحوادث والامتزاج الحضارى جعلت المسلمين لا يكتفون بظاهر النصوص؛ فلجتهدوا فى مجالات العلوم العديدة خاصة إزاء المشكلات الأخلاقية، وعلوم الفقه والمعارف الأخرى.

٣ - لم يكن الدين قرآناً وسنة حجراً على العقلية الإسلامية، خاصة فى الأخلاق التى جعلها الرسول ﷺ هدف الرسالة: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، لذلك، لم يقتنع الدكتور "أحمد صبحى" بمقولة افتقار المسلمين إلى فلسفة أخلاقية، وذهب يستقصى اتجاهات الفكر

الإسلامي، مترسماً خطى أستاذه "الدكتور النشار" في بحثه القيم:
"مناهج البحث لدى مفكري الإسلام" مستخلصاً منه حقيقتين:

١ - إن الباحثين غالباً ما ينظرون إلى نتاج العقلية الإسلامية
في ضوء أرسطو، وإما أن توجد للمسلمين فلسفة أرسطو
أو لا توجد لهم أبحاث على الإطلاق.

٢ - إن نتاج العقلية الإسلامية انبعث داخل عقل يعبر عن الروح
الحضارية للأمة، ولذلك وجب التقصي عن الاتجاهات الأخلاقية
المعبرة عن هذه الروح في صميم معترك الحياة الإسلامية بقطع
النظر عن الفلسفة اليونانية أو غيرها مما لم تتمثله الروح
الإسلامية، أو لم يعبر عن هذه الروح في أغلب الأحيان.

وامتداداً لهذا، فقد واصل "الدكتور صبحي" "في الفصل الثاني"
بتأكيد أن النسق الذي اختطه أرسطو للأخلاق غير ملزم لكل اتجاه أخلاقي؛
ذلك أن هذا النسق الأرسطي يبدأ وينشأ من الوقائع المشاهدة الواضحة؛ فالبدأ
الحق عنده - هو الواقع، ولذلك انتقد نظرية المثل عند أفلاطون، واستبعد كل
أساس ميتافيزيقي للفلسفة الأخلاقية، وقوض تماماً فكرة استناد الأخلاق إلى
الميتافيزيقا أو إلى الدين، وظل هذا النسق قائماً إلى عصر "كانط".

لكن الدكتور "أحمد صبحي" تساءل: هل هذا النسق الأرسطي يستنفد
أو يفى بكل أغراض وموضوعات علم الأخلاق، بحيث يتعذر قيام فلسفة
أخلاقية أخرى على نسق آخر، أو على أسس ومبادئ مخالفة؟

ثم أجاب: لست أظن ذلك. واستدل "الدكتور صبحي" هنا بأنساق
أخرى عند أساتذة أرسطو أنفسهم: سقراط وأفلاطون.

فسقراط - وهو - كما هو معروف - واضح أصول علم الأخلاق -
لم يفصل الأخلاق عن الدين، أو الميتافيزيقا؛ فالحياة الخلقية عنده تعتمد على

أصلين : قوانين الدولة المكتوبة، والقوانين الإلهية غير المكتوبة، ولا يجد سقراط تناقضاً بين هذه الأصول، بل إن سقراط كان يتحدث خصوصاً في ساعاته الأخيرة عن أهمية الاعتقاد بخلود النفس في موضوع الأخلاق، وخلود النفس مسألة ميتافيزيقية أو بالأحرى دينية، حتى إن "سانتهلير" يقول: "إن المثل الذي ضربه سقراط أبلغ في الإقناع من كل دليل"؛ يقصد مواجهته للموت بكل شجاعة اعتقاداً بخلود النفس، مما يعنى استمرار الحياة في حياة أخرى تظهر فيها النفس العدالة في حلل البهاء تنير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة، ويقول: "إن ثقة سقراط في العدل الإلهي، وإيمانه بالآخرة هو قانونه الأخلاقي".

إن الاعتقاد بخلود النفس مسألة ضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تقتضي المسئولية والحساب، كذلك الاعتقاد بوجود الله عند أفلاطون، حيث يرى أن إنكار هذا الوجود، أو إنكار عنايته بالعالم يؤدي في نظره إلى فساد السيرة و الإخلال بالنظام الاجتماعي، ويقول طومسون: "إن أفلاطون جعل مثال الخير أزلياً - متجاوزاً للزمان والمكان - وهذا ما لم يفهمه أرسطو، أو لم يستطع أن يفهمه".

وعلى طريقته في إثارة الحجة بالسؤال قال "الدكتور صبحي": هل استغنى أرسطو في عرضه لمذهبه الأخلاقي عن كل أصل ميتافيزيقي؟ ونقول بعبارة أخرى: هل استطاع أرسطو في نسقه الأخلاقي أن يفصل بين الأخلاق والدين بدعوى استقلال العلم؟

يقول الدكتور "أحمد صبحي" إن أرسطو حين تعرض للمسئولية الأخلاقية واستنادها إلى مبدأ حرية الإرادة حاول أن يميز بين الأفعال الإرادية - التي تصدر عن هذه الحرية الإنسانية - وبين الأفعال اللا إرادية افتقد الضرورة العقلية التي تجعل من الحرية أمراً ممكناً يمكن قيامه، على أنه إن استطاع أن يتهرب من الميتافيزيقا بصدد حرية الإرادة، فإنه قد واجه المشكلة صراحة حين أشار إلى العناية الإلهية: إنه إذا كان في العالم هذه ما تهبها الآلهة

للإنسان، أمكن الاعتقاد حتماً بأن السعادة نعمة تأتي من لدن الآلهة، ويقول إن الإنسان ليرحب بهذه العقيدة لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك، كما يقول إنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية - كما اعتقد - كان من الأمور البسيطة التي ترضيهم أن يروا الإنسان على أحسن ما يرام، وما هو أكثر قرباً من طبعهم الخاص - أعنى العقل والحكمة، وهم يصدقون النعم على من يسعون إلى التفوق في هذا المبدأ القدسي - أي الحكمة - إن الحكيم بصفة خاصة محبوب لدى الآلهة.. ويلزم عن هذا أنه أسعد الناس.

ويعلق "الدكتور صبحي" قائلاً: "هذه عبارة صريحة في العناية الإلهية لست أظنها إلا أصلاً من أصول الميتافيزيقا أو الدين التي أنكرها أرسطو على أفلاطون". ولذلك رأى سانتهيلير "أن أرسطو قد تمسك بالواقع أكثر من اللازم، وبالمعقول أقل من اللازم، وإن صح هذا في أي علم فهو في الأخلاق نسق فاسد".

هكذا لم ينجح أرسطو تماماً في تنقية الأخلاق من المصادر الدينية بالرغم من كل محاولاته، وإن كان نسقه هذا قد ساد الفكر، فقد سيطر بعد ذلك نسق "كانط" على الأخلاق على إثر كتابه: "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" حين أثبت ضرورة التسليم بوجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس، لإمكان قيام أخلاق، وبين فشل أرسطو في إبعاد الأخلاق عن الدين، وضرورة الأصول الدينية للأخلاق كما يرى "كانط". إذن من غير المتوقع أن تقوم فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي غير مستنلة إلى أصول دينية، وهذا ما انتهى إليه الدكتور "أحمد صبحي"، وهذا ما أكد عليه في "الفصل الثالث" بعنوان: ضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لإمكان قيام فلسفة أخلاقية، ولا يفقد ذلك جوهر الأخلاق لأن "كانط" أقام فلسفته الخلقية على أسس ميتافيزيقية، ثم إن كثيراً من الاتجاهات الأخلاقية قديماً وحديثاً يشوبها التفكير الديني، واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث في الأخلاق.

وليس هناك مبرر للاعتراض على فلسفة "كانط" من حيث اختلاف الميتافيزيقا عن الدين، فإن الأصول الأولى لدى "كانط" - وهى وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس هى موضوعات الدين كذلك، ومن ثم فإن أخلاقاً تقوم فى نطاق التفكير الدينى، أو بالأحرى تستمد أصولها من الدين لابد أن تشترك مع "كانط" على الأقل فى نقطة البدء، وذلك إن مبادئ الأخلاق لا تستقى من الوقائع أو الخبرة أو الطبيعة البشرية المكونة من المشاعر والدوافع والميول، إن هذه تفسد الأخلاق، ولا يعلى من قدرها أن تمتزج بأحكام العقل؛ إذ ستظل هذه القوانين متأرجحة لا تقف عند الفضيلة إلا مصادفة.

ويقول الدكتور "أحمد صبحى": هذا الموقف لا يبتعد عن ما يراد أن يكون نقطة البدء فى هذا البحث. إن "كانط" يريد القوانين الأخلاقية الضرورية المطلقة والكلية التى لا تفسدها الوقائع الجزئية، ويريد للموقف الدينى أن يضيف إلى ذلك القداسة أيضاً.

وإذا كان "كانط" استبعد موضوع السعادة من بحث الأخلاق رغم أن "أرسطو" جعله محور الدراسات الأرسطية، فقد استبعده أيضاً "فلاسفة الإسلام" باستثناء الفارابى وإن سار على منهج أرسطو، وما فعلوا ذلك لأن الدين قد حدد موضوع السعادة، وإنما لأنها بالرغم من أن كل الناس يسعون إليها، فإنها مرتبطة بالواقع، ومن ثم فهى متغيرة نسبية، ولا بد أن تستند الأخلاق إلى أصول أولى، ليس من أجل الضرورة والكلية فحسب، ولا لكى تحتفظ الأحكام الأخلاقية بنقاوتها أو قداستها؛ بل لأن هذه الأصول موضوع اعتقاد وإيمان، ولا يتسنى قيام أخلاق بدون معتقدات على حد تعبير سانتهيلير، فليست الأخلاق مجرد سلوك يمارسه الإنسان، وإنما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد؛ فالإيمان القلبى هو الذى يحرك الإرادة، والإرادة تحرك السلوك، فأصول الاعتقاد عند مفكرى الإسلام - على اختلاف مذاهبهم -

تسبق العمل زمنياً وعقلياً؛ إذ كيف تمارس العبادات دون أن يسبقها إيمان؟ ولا فرق بين شعائر الدين وقيم الأخلاق.

على أن الدكتور "أحمد صبحي" ينبه إلى نقطة هامة في هذا الصدد وهي: إن المعتزلة حين تثبت للأخلاق ميتافيزيقا، فليس ذلك على النسق الكانطي، من حيث إنهم لا يصادرون على العدل الإلهي أو الوعد والوعيد، وإنما هم يستدلون على ذلك ببرهان نظري، لأن موضوعات الميتافيزيقا عندهم ليست خارجة عن نطاق النظر العقلي.

وما بقوله الدكتور صحيح، فالحسن عند المعتزلة هو ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل، والعقائد كلها بما فيها من وجود الله وخلود النفس والحياة الآخرة التي هي أسس الأخلاق قائمة على النظر العقلي الذي جعله المعتزلة أول واجب على المكلف كالشاعرة مع الفارق، إلا أن الشاعرة كما يقول "صبحي" لا يرون سريان القوانين الأخلاقية على أوامر الله من حيث إنهم يرون أن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، وهكذا يكون النظر العقلي سابقاً على الاعتقاد، والاعتقاد سابقاً على السلوك. وليست المبادئ الميتافيزيقية مسلمات، بل هي محل استدلال وموضوع برهان.

وإذا كانت أصول الاعتقاد تؤدي إلى العمل في الفكر الإسلامي، فإن المنهج لابد أن يتسق مع روح هذا الفكر، وهذا ما يؤكد "الدكتور صبحي" في "الفصل الرابع" من هذا المدخل، حيث يخصص هذا الفصل لثلاث مقدمات:

١ - وجوب اتساق بحث المشكلة الأخلاقية مع روح الفكر الإسلامي حيث يمثل علم الكلام لدى المعتزلة بشكل خاص الاستدلال على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية؛ حيث يقدم أصولاً لميتافيزيقا الأخلاق أوسع مما حده "كانط"؛ حيث اقتصر على وجود الله وخلود النفس، وحرية الإرادة، بل تتسع لأصول أخرى في الفكر الإسلامي؛ فالاهتمام بالجانب العملي في مجال الدين أصبح منه في مجال الفلسفة والتصوف.

ولذلك يرى "صبحي" المنهج الملائم لدراسة المشكلة الأخلاقية في حدود فكر ديني يبدأ من أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق، ثم يجتاز مجال النظر إلى مشكلات العمل.

٢ - إن دراسة المشكلة الأخلاقية على النحو الذي يقدمه "صبحي" في هذا الكتاب ليست لفيلسوف معين أو مذهب محدد؛ بل لأكبر اتجاهين أخلاقيين في الفكر الإسلامي هما: المعتزلة، والصوفية، أو العقليين والذوقيين، ومع وجود فرق أخرى تتجاذب المشكلة الأخلاقية فلم يكن ثمة مانع من عرض بعض الانتقادات على هذين الاتجاهين، ومناقشة هذه الانتقادات للدلالة على مدى توفيق هذين التيارين في معالجة المشكلات الأخلاقية.

٣ - إن المؤلف هنا يعيب على دارسي المشكلة الأخلاقية بأنهم غالباً ما يبدأون بدراسة المشكلة عند اليونان، ثم عند المحدثين مغفلاً المفكرين الإسلاميين، وإن عرض لهم فبطريقة ثانوية كأن ليس لهم مكان في التيار الفلسفي، وغالباً ما يذكر الفلاسفة المسلمين دون سائر المفكرين من المتكلمين، وحتى عندما يذكر الفلاسفة المسلمين، فإن المشكلات التي عالجوها تبدو عند غالبية الدارسين كما لو كانت محلية وليست عالمية.

ولذلك نحى "الدكتور صبحي" هذا المنهج، وعمد إلى دراسة المشكلات الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام سواء كانوا فلاسفة أم متكلمين في إطار النسق العام للبحث في الأخلاق، وإذا كانت هناك عوامل متعلقة بالبيئة الإسلامية، فإنه لا ينفي أن لها جانباً إنسانياً وطابعاً عالمياً وإلا لما استطاعت هذه الفلسفة أن تحمل مشعل الثقافة إلى الغرب والعالم لو كانت مشكلاتها مقصورة على بيئتها.

ويقول إنه يريد أن يفسر بذلك أمرين:

- ١ - لماذا حصر عنوان الرسالة .. لدى العقليين والذوقيين .
- ٢ - لماذا لم يدرس المعتزلة كفرية وأصولها كما هو متعارف عليه في دراستها، ولا الصوفية أو التصوف ومصدره وتطوره، وإنما ركز على نسقه الجديد حسب تعلق المشكلات الأخلاقية بالموضوعات وما تقتضيه من تقديم أو تأخير وحسب مراحل ثلاث:
أولاً: ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد .
ثانياً: مقتضيات (أو مسلمات) الأخلاق من الاعتقاد إلى النظر.
ثالثاً: أصول العمل وقواعد السلوك - من النظر إلى العمل مبتدئاً بالعقليين، ثم الذوقيين، ثم مذاهب تلفيقية حاولت أن تقدم حلولاً وسطى ومدى ما قدر لها من نجاح.

هكذا انتهى هذا المدخل وبعده انتقل المؤلف إلى الجزء الأول من كتابه، وجعل عنوانه: "المشكلة الأخلاقية عند العقليين".

وفي تمهيد لهذا الجزء أرسى قاعدة أن المعتزلة هم أصحاب المذهب العقلي في الفكر الإسلامي، واستدل على ذلك بأن المذهب العقلي باعتباره اتجاهاً فكرياً يهدف إلى تفسير العالم وظواهره، والإنسان وأفعاله على أساس من النظر العقلي، لا يمنع ظهور مذهب عقلي في إطار فكر ديني عندما يستدل هذا الاتجاه العقلي على العقيدة التي يفسر بها الظواهر والنصوص التي تقررها.

ومن ثم كان المعتزلة هم الأوائل الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية، وردوا الأحكام الخلقية إلى أسس عقلية، وجعلوا جهة وجوب الأحكام العقل بخلاف الأشاعرة فتعلق المدح والذم والثواب والعقاب بالعقل، ودور الشرع يخبر فقط عن حسن الأشياء وقبحها؛ فالله أكمل عقول المكلفين من أجل النظر الذي يعلم الإنسان العلوم

والمعارف، ثم يسر لهم سبيل العمل بالقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة ليتمكنوا من فعل ما أمر الله به، وهذه أوسع مساحة للعقل فى الإسلام.

ومع ذلك قرر الدكتور "أحمد صبحى" أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى المعتزلة هى أصول الاعتقاد التى ثبتت بالعقل، ولكى يدعم ما قرره جعل له ستة فصول:

الفصل الأول منها: "فى أن أصل العدل مبدأ أخلاقى"

وفى هذا الفصل يلفت المؤلف النظر إلى أن العدل أهم أصول المعتزلة من الناحية الأخلاقية، فإذا كان التوحيد أهم صفة للذات الإلهية، فإن العدل أهم صفة للفعل الإلهى، وبقية الأصول عندهم: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إنما تلزم عن أصل العدل وتدخل فيه، حتى الصلاح والأصلح للعباد إنما هو ناشئ عن مفهوم العدل، لأنه ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهى إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة بخلاف مفهوم العدل عند الأشاعرة؛ فالعدل عندهم وضع الشئ فى موضعه، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم، ولذلك فسر المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان فى ضوء العدل والحكمة، وفسرها الأشاعرة فى ضوء القدرة والإرادة. فمدخل الأخلاق هو العدل، وهو رأس الفضائل فى معظم المذاهب الأخلاقية.

والفصل الثانى: "فى أن وجود الشر الميتافيزيقى والشر الطبيعى لامتحان الإنسان ككائن أخلاقى"، وقد ذكر المؤلف أن الشر الطبيعى والشر الميتافيزيقى ليس شراً على الحقيقة، وإنما هو شر مجازاً؛ فالقحط والجذب وهلاك الزرع أو الأمراض، وكذلك العذاب فى الآخرة فهى وما يقع من خير طبيعى أو شر ميتافيزيقى تستوى فى ما فيها من حيث صلاح الإنسان كالرأفة والحزم؛ فهو سبحانه عالم بما يصلح للعباد، ولا تقبح الألم متى كانت لطفاً من

حيث إن العبد يستحق الثواب كما يستحقه بالشكر؛ فليس هذين النوعين من الشر فساداً، إنما الفساد هو المعصية. أما الخير الخلقى الذى يقع بالمعاصى التى يفعلها الإنسان بحرية إرادته وبقدرته التى منحها الله له فليست مرادة به مباشرة حسب رأيهم فى حرية إرادة الإنسان.

وفى الفصل الثالث: تحدث المؤلف عن "نظرية المعتزلة فى اللطف الإلهى" الذى يعنى أن الله لا يدع الإنسان المكلف دون هداية منه فى غير إلقاء له أو إلزام. وهى نظرية مبنية عند المعتزلة على العدل الإلهى، فالله سبحانه - كما يورد "صبحي" عن الجبائى - الله عادل فى قضائه، رؤوف بخلقه، ناظر لعباده، لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين... وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبیح والنفور من الحسن، وهداه النجدين جعل فيه ميلاً إلى الخير والشر؛ فحتى لا تكون الشهوة والدواعى إلى الشر أرجح من دواعى الخير، فاقتضت عنايته اللطف بعباده، فإنه وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل، ونصب الأدلة، والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به، وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبیح الذى نهام عنه".

على أن اللطف الإلهى غير ملزم وغير ملجئ للعبد على العمل؛ بل هو حالة يكون المكلف عندها أقرب إلى اختيار الطاعة كما أن الشهوة لا تضطر العبد إلى فعل القبیح، أو الشيطان لا يكره أحداً على الضلال؛ فاللطف يجعل الإنسان المكلف أقرب إلى فعل الخير حتى يحدث توازن بين دواعى الخير ودواعى الشر، ومظاهر اللطف هى إكمال العقل وما يترتب عليه من العلم والمعرفة بوجوب ما يلزمه، أما إذا لم يعلم أو لم يتمكن من المعرفة فلا تكليف كالصبي والمجنون لما اقتبدا العقل سقط منهما التكليف؛ على أن مجرد العلم ليس ملجئاً للإنسان إلى الفعل، فليس العلم إلا من جملة الدواعى التى ترجح لدى الإنسان ما يختاره، وإنما تقع الأفعال من القادر المرید المختار.

ثم أن الشرعيات أيضاً لطف؛ إذ بين الله تعالى ما القبح بالشرع، وعلمنا أنه يقبح لكونه مفسدة، ومع أن الشرائع توجب الفعل لكونه مصلحة، فليست ملزمة - كائى لطف - لأنها أوامر ولا لأنها يُستحق بأدائها الثواب، وإنما لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن، حتى إن قصص القرآن يعود على المكلف بضرب من ضروب المصلحة، ولكى تكون قراءة القرآن لطفاً تبطل قراءته دون تدبير معانيه ومعرفة أحكامه.

كذلك بعثة الأنبياء لطف، ولكى تحسن البعثة من حيث كانت لطفاً، يجب أن يؤمن من المكلفين عند إرسال الرسل ما كانوا ليؤمنوا لولا هذا اللطف، ولكى تكون النبوة لطفاً، فقد وجب على الله - عند المعتزلة - أن يؤيدهم بالمعجزة، فلا يجوز أن يظهر أن المعجزة لتأييد كذاب؛ لأن فى ذلك إضلالاً للمكلفين.

وفى الفصل الرابع: "فى أن أفعال الله تهدف إلى غاية: مصالح العباد"، فبمقتضى عدله سبحانه لا تصدر أفعاله تعالى إلا على وجه الصواب والمصلحة، وبمقتضى حكمته لا يمكن أن يكون الخلق عبثاً، وإنما كل شئ يدل على إحكام التدبير والنظام "إن كل شئ خلقناه بقدر".

وقد أشار "الدكتور صبحى" فى هذا السياق إلى الجدل بين المعتزلة والأشاعرة فى تعليل أفعال الله سبحانه بالمصلحة، وما ذكره الرازى من الأشاعرة من أن التعليل بالمصلحة يتضمن تقييداً للإرادة المطلقة له، وما يشعره بحاجة لتحصيل هذه الغاية، وما كان كذلك يكون مستكماً بغيره، وإن كان تحصيلها وعدم تحصيلها سواء، فيكون حصولها أو عدم حصولها ترجيحاً بلا مرجح، لكن ابن القيم يرد بما خلاصته أن الترجيح لا يعود إلى الفاعل اللهم إلا بمقتضى الحكمة، وإنما يعود إلى نفس الفعل وإلى من سيلحقه الفعل وهو الإنسان المكلف؛ فليس فى ذلك ما يوهم القهر على الله، ولا يفيد معنى استكماله بغيره؛ على أن حكمته تعالى كافية فى الترجيح.

وليس للأشاعره أن يتمسكوا بقوله تعالى: "لا يُسأل عما يفعل" لأن هذه الآية بمعزل عن قضية التعليل؛ إذ القول بالتعليل لا يعنى محاسبته على فعله، وإنما تصور حكمته فيما فعل من حيث لا يصدر عنه ما كان عبثاً أو بغير غاية، يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (الأنبياء: ١٦).

ومن هذه الحكمة وهذه الآية دلف الدكتور "أحمد صبحي" إلى نظرية المعتزلة الشهيرة في الفصل الخامس: "هل يجب على الله فعل الأصلح لعباده؟"، فيقرر في البداية أن الله بمقتضى حكمته لا يخلو فعل من أفعاله من صلاح وحكمة وغرض.

ولا يعترض على حكمته بخلق الحيوانات القبيحة والمؤذية، فإنها تتعلق بها منافع دينية ودنيوية على الأقل من الترياق الذي يستخرج من سموم هذه الحيوانات، فما من شئ إلا وتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها، وعلى مستوى المنافع الدينية فهذه الصور الكريهة والحيوانات المؤذية تجعلنا أقرب إلى الإحتراز من عذاب الله المشتعل على ما هو أضر من هذه الحيوانات، فهي صور أقرب إلى وعيدان.

ولا قيمة لاعتراض ابن حزم على نظرية الصلاح والأصلح بأن الله أغنى قوماً، وأفقر قوماً، وأسعد قوماً، وأشقى آخرين، فهذه الاعتراضات لا يلزم عنها إلا إنكار العناية الإلهية، وهى أشبه بأقوال المتشككين المعترضين على وجود إله حكيم، فالله عز وجل يمتحن عباده، وهنا نذكر قول تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (الأنبياء).

فكل ما ينال العبد من بأساء، وضراء، وفقر، وغنى صلاح له؛ فالله تعالى أحسن نظراً بعباده من أنفسهم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَرُوا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزَلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾ (الشورى: ٢٧)، ولا غاية لما يقدر

الله عليه من صلاح، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح منه، فإذا لم يفعل بهم ذلك وهو حكيم، دل ذلك على أنه هو الأصلح بهم.

وقد نقل "الدكتور صبحي" عن الجويني أن هذه المسألة تثير إشكالات؛ لأنه يلزم عليها أن يكون نخلود أهل النار في الأغلال أصلح لهم، كما نقل آراء الشهرستاني رد معتزلة بغداد على ذلك بأنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه، وهذا صحيح يؤيده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ آيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الأنعام: ٢٧، ٢٨).

وفي الفصل السادس: "في أن الحساب يوم البعث استحقاق وأعواض من أصل الوعد والوعيد"، يشرح الدكتور "أحمد صبحي" فكرة المعتزلة عن اليوم الآخر وما يتعلق به من حساب.. ثواب وعقاب، فيقرر أنهم سبقوا سقراط وأفلاطون في الإيمان في البرهنة على الحياة بعد الموت على أساس أخلاقي؛ حيث يكون الإيمان بالحياة الآخرة ضرورة عقلية تقتضيها الأخلاق، لأن هذا الإيمان ناشئ عن أصلهم الوعد والوعيد الذي هو ناشئ أصلاً من أصل العدل المطلق الذي يقتضي أن يثاب الأخيار، ويعاقب الأشرار، وهذا واجب على سبيل الاستحقاق، لكن عند الأشاعرة على سبيل التفضيل بالثواب والعدل بالعقاب.

وهنا ينكر المعتزلة الشفاعة إذ يرونها غير جائزة، كما أن العفو عن المعاصي غير جائز ما لم تكن من العبد توبة خالصة شاملة لأنها - عندهم - إغراء للمكلف بفعل القبائح حتى وإن أجازت العفو عن الصغائر فلا يجوز لله العفو عن الكبائر.

وعند المعتزلة الإحباط والموازنة بين الذنوب والحسنات؛ فأيهما زادت على الأخرى أحبطتها، ورُب معصية كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات

كثيرة العدد، كما تحبط الرقة سائر الأعمال، وعندهم لا يثاب الإنسان تارة ويعاقب أخرى كما قل أهل السنة في جزاء المسلم العاصي، وما يصاب به الإنسان أو الأطفال أو الحيوان إنما هو لأجل العوض الذي أعده الله لهم أو يعلمه.

وفي الفصل السابع، الذي يمثل خاتمة مطاف ميتافيزيقا الأخلاق والأصول الاعتقادية له جعل "الدكتور صبحي" عنوانه: "حتمية اقتران الإيمان بالعمل الصالح - المفهوم المعتزلي للإيمان - أصل المنزلة بين المنزلتين" حيث يحدد المعتزلة قيمة العمل في أنه شرط لصحة الإيمان، فلا بد للمكلف إذا أراد أن يكون إيمانه صحيحاً أن يقرن الإيمان بالعمل، ولذلك كان رأيهم في الناس أو مرتكب الكبيرة أنه في منزلة بين المنزلتين لكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده؛ فقد أصبح وسطاً بين الإثنين؛ فليس الإيمان مجرد اعتقاد، وإنما الإيمان عقيدة وعمل، ولم يزيلوا منه صفة الإيمان ليثبتوا له صفة الكفر كما فعل الخوارج الذين جعلوا العمل ركناً من أركان الإيمان؛ وإنما جعله المعتزلة شرط صحة، أما الأشاعرة فقد جعلوا العمل شرط كمال للإيمان؛ فالفاسق مؤمن بما لديه من إيمان، فاسق بما يقترفه من أعمال الفساق.

ويقول "الدكتور صبحي" على أنه لابن تيمية رأياً آخر؛ إذ يقول: أجمع السلف على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ومن ثم فإن موقف المعتزلة لا الأشاعرة أقرب إلى الصحابة والسلف" وهذا موضع مناقشة فيما بعد.

أما ما يقتضيه الإيمان من القدر اللازم من العمل الصالح، فقد ذهب النظام إلى وجوب ترك القبائح وهو عنده اجتناب الكبائر، وهذا ألزم ما يقتضيه الإيمان، ويرى "الدكتور صبحي" أنه ليست المشكلة، هنا؛ لأن من أثبت أن الإيمان يقتضي العمل، فقد ذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ما أمكن أن تكون في الأعمال زيادة ونقصان، وذلك ما أجمعت عليه المعتزلة.

ويناقش "الدكتور صبحى" هنا ألبير نصرى نادر حين ذكر فى رسالته عن المعتزلة أنهم اتخذوا موقفاً سلبياً من المعتزلة فى الحكم على فاعل الكبيرة حين جعلوه فى منزلة بين المنزلتين، وأرجع ذلك إلى أنهم وجدوا من الصعب الحكم على حالة الفسق، لأن النيات لا تظهر، والمسئولية لا تقع إلا على القصد، والإنسان مسئول عن إرادته، فإذا لم تنفذ الإرادة لم يمكننا الحكم بواسطة الفعل الخارجى الذى قصدت الإرادة إليه، ويقول "الدكتور صبحى" إن موقف المعتزلة ليس سلبياً؛ فدرجة الفسق درجة ثالثة إلى جانب الإيمان والكفر، ولا دخل للكلام على النية، وإنما يفهم موقف المعتزلة من فاعل الكبيرة فى ضوء مفهوم الإيمان وعلى أساس النظرة المتكاملة الشاملة لإتجاهاتهم الفلسفية عامة.

وإلى هنا يكون الدكتور "أحمد صبحى" قد شرح الأصول الميتافيزيقية لفلسفة الأخلاق عند المعتزلة، ونراه بعد ذلك ينتقل إلى "الباب الثانى" لبيان الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة؛ فيجعل الفصل الأول من هذا الباب بعنوان "من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية - من الاعتقاد إلى النظر".

وكعادته - كما قلنا - يطرح "الدكتور صبحى" السؤال فى تحديد مشكلة الفلسفة الأخلاقية: ماذا ينبغى أن يكون عليه الإنسان؟ أو بعبارة المعتزلة: ماذا يجب على الإنسان العاقل من حيث هو مكلف؟ ووصف العاقل يحدد المنهج وقيامه على أساس عقلى بحيث يبدو العقل أساس التكليف وموضوع التكليف فى الوقت نفسه؛ فالإنسان ليس مكلفاً بالشرعيات فحسب بل بالعقليات، أو الخضوع أخلاقياً لحكم العقل حتى قبل النبوات والرسول، فالناس محجوجون بعقولهم بلغه خبر الرسول أو لم يبلغه، وأول ما يجب على المكلف: طرد الإعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر العقلى، ويقول "الدكتور صبحى" أن هذه الاعتقادات ليست إلا ظناً، وهذا موضع مراجعة فى ما بعد.

وقد كان المعتزلة أسبق من ديكرت في اعتماد الشك المنهجي الذي يحسن في ابتداء حال المكلف بالنظر، والنظر الواجب هنا هو النظر جملة، أي النظر المؤدى إلى معرفة الله جملة، من حيث كونه خالقاً مدبراً يثيب الإنسان على الخير ويعاقبه على الشر.

ويرى المعتزلة أن هذا العلم بالله ضروري لأنه علم أول لا يقدر فيه جحود الكثيرين، لأن معرفته وإن لم تكن مبتدأة في العقول من قبل الله بالإضطرار والإلهام وإلا لما حصل الجحود والإلحاد، ولكن العقل بالضرورة يستطيع أن يصل إلى معرفة الله وتوحيده وعدله بمجرد النظر العقلي، ومن ثم يلزم المكلف التحرز من الغفلة والجهالة، وينظر حالاً بعد جدال حتى يصل إلى وحدانية الله وعدله، فيكون أقرب إلى معرفة الطاعات والمعاصي، ومعرفة الثواب والعقاب، ومعرفة التكاليف التي هي الغاية من الحياة، فإن فقد العلم يعد عذراً إذا كان المرء غير متمكن أن يعلم كمنزلة المجنون والصبي.

وإذا كانت معرفة الله أول الواجبات على الإنسان المكلف، فقد جعل الله من اللطف أن أكمل عقله ونصب فيه الدلالة على جهة هذا الوجوب.

وتتلو معرفة الله من ناحية الوجوب معرفة الواجبات الأخلاقية أو العقلية، وليس بلازم أن يعرف تفصيل الواجبات، وإنما على المكلف أن يعرف حسن الواجبات وقبح المحظورات، والفرقة بين الحسن والقبيح، والخير والشر، ومن ثم فإن مسئولية الإنسان قائمة قبل النبوات وإرسال الرسل بمقتضى شرعية العقل الذي تتساوى فطرته لدى الناس جميعاً في إدراك الحقائق الأساسية جملة، وإن كان المعتزلة يقررون أن هذه المعرفة ليست ملجئة إلى العمل بالضرورة، وإنما هي داعية من دواعي العمل، وبهذا يقرر المعتزلة حرية الاختيار، ولذلك قالوا: إن الأمر الإلهي يدل على جهة الوجوب في الأفعال، ولكن الأفعال لا تجب لمجرد الأمر، أو بالأحرى إن الله قد أمر بالفعل لأنه حسن قبل ورود الشرع، ويبدو هنا الشرع للتنبيه.

ومن ثم انتقل المؤلف إلى الفصل الثاني، من هذا الباب "في أن الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها". وهنا عدة أسئلة أهمها عن مصدر الإلزام الخلقى. هل الأمر إلهي؟ أو هي طبيعة الأفعال المأمور بها أو المنهى عنها؟

فالاتباع العقلي يرى أن الخير والشر أو الحسن والقبح في طبيعة الأفعال ذاتها، حتى تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية، ومهمة العقل البشري الكشف عن طبيعة الأفعال، وإذا كان من دور للأمر الإلهي فهو التنبيه إلى طبيعة الأفعال والإرشاد إليها.

ولأن المعتزلة من أنصار هذا الاتجاه، بل هم زعماءه في الفكر الإسلامي، فقد ذهبوا إلى أن الحسن أو القبح صفة ذاتية للفعل يتصف بها لوجوه عائدة إلى ذاته، ولعل أقوى الأدلة على ذلك أن الفعل لو كان يحسن أو يقبح بمجرد الأمر أو النهي، لما صح أن يعرف الأصم الأبكم حسناً أو قبيحاً لفقد علمه بالأمر والنهي.

لكن هنا نقطة مهمة تدل على مرونة المعتزلة مع قوة تمسكهم بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للأفعال التي تتصف بكل منهما، فهم في مواجهة اعتراض: لو كان الحسن والقبح، والحلال والحرام، والوجوب والندب، والإباحة والحظر والكراهة، والطهارة والنجاسة، راجعة إلى صفات ذاتية للأعيان أو الأفعال، لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه، ولما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً، أليس الحكم في نكاح الأخت للأب والأم في شرع نبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم بتحريم الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد ﷺ؟ كيف حل ذلك على اتحاد اللحمية وحرم ذلك على تباعد اللحمية؟

هذا أجاب المعتزلة بالتقرفة بين أحكام خلقية تعرف بالعقل وبين أحكام شرعية تلزم بالسمع. أما العقليات: فإنها لا تختلف في ذوى العقول،

لأن الوجه المقتضى لإيجابها لا يتخصص، ولا الوجه المعارض المقتضى لسقوطها وانقطاعها، فلا يرد شرع بكفر النعم أو إباحة الظلم، ومن ثم فإن العلم بها ضروري لا يجوز التشكك فيه. أما الشرعيات: فيجوز فيها الاختلاف لأنها مبنية على المصالح التي لا طريق لها في العقل، وإنما يرجع إلى الدليل الصادر عن علام الغيوب، فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين، أو تختلف حال المكلف الواحد في وقتين، ومن ثم يجوز النسخ فيه.

وإذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها، فإن الواجبات الشرعية تجب لكونها مصلحة ولطفاً، ولا يوجب الشرع حسن شيء ولا قبحه، وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة، ومن ثم يقوى دليل الشرع أداة العقل كقوله تعالى: "يا قوم أوفروا المكيال والميزان بالقسط، ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تعثوا في الأرض مفسدين" فأمر بالإيفاء لحسنه، ونهى عن الإنقاص لقبحه.

على أن دلالة السمع قد لا تتفق تماماً مع ما يستنبطه العقل من تحسين أو تقبيح، ومن ثم فقد وجب أن يدل السمع على وجه كون الفعل لطفاً أو مصلحة، فإذا كان استغفار الابن لأبيه حسناً في العقول، فإن إبراهيم قد نهى عن ذلك بعد أن تبين له أن أباه عدو لله.

على أنه لا يرد شرع بما هو مناقض تماماً للعقل، لأن الشرائع كلها مرتبة على العقل ودالة عليه، فضلاً عن أن التكليف يستوجب كماله، ومن ثم تتغير الشرائع، لأن العقل يدل على أن التكليف يتبع كون الفعل مصلحة، وينسخ الأمر أو الحكم الشرعي ما دام استمراره يشتمل على مفسدة.

وتصل مرونة المعتزلة إلى أن العقليات بدورها ليست أحكاماً مطلقة؛ ذلك أنه ما من شيء من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة في جميع

الوقائع والأحوال؛ فقد يحسن كذب بعينه، كما يقبح صدق بعينه طبقاً لتقدير اختلاف المحل، والوقت، والعلة، والقدرة، والقادر، والعقل وحده هو الذي يكشف عن وجوه الحسن والقبح في كل فعل معين، ومن ثم ينبغي النظر والتأمل لاستنباط مواضع الحسن أو القبح في الأفعال.

وهكذا يخلص الأمر عند المعتزلة إلى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان، من حيث إنهما تتعلقان بما يلزم عن الأفعال تعلقاً ضرورياً، دون أن تكون صفة الحسن أو القبح جزءاً من مفهوم الفعل اللازم عن تصوره.

ويقف "الدكتور صبحي" هنا عند عدة مسائل:

- إذا كانت صفة الحسن أو القبح تتغير طبقاً لتقدير اختلاف المحل، والوقت، والعلة، والقدرة، والقادر، فالسؤال هنا: هل يحسن الفعل أو يقبح للإرادة؟

وقد فرق المعتزلة بين نوعين من الإرادة: إرادة تسبق الفعل المراد، ولا تؤثر فيه، لأنه قد تصرفه الصوارف عن تنفيذه فلا تؤثر في الفعل، وإرادة ملازمة للفعل وتؤثر فيه وهي القصد، وقد اختلف فيها المعتزلة.

- فأبو الهذيل العلاف والجبائيان ذهبوا إلى أن القصد له دخل في حسن الأفعال أو قبحها؛ فالعازم على قتل إنسان ومنعه مانع آثم.

أما القاضي عبد الجبار فاستبعد أن يكون للإرادة دخل في الأفعال، لأنه لو حسن الفعل بالإرادة لحسن من الخوارج قتل المسلمين وأخذ أموالهم من حيث اعتقادهم أن ذلك ليس ظلماً، وأن مخالفتهم كفر في اعتقادهم.

غير أنه لم ينكر عامل الإرادة تماماً؛ فقد رأى أنها تؤثر في الفعل على بعض الوجوه كقبح الصدق لسوء النية - فيجب النظر للوجوه التي يحسن

عندها الفعل أو يقبح، ثم هو يتابع شيخه في أن هناك من الأفعال ما تؤثر فيها الإرادات كالأخبار والأوامر والشرعيات، من حيث إن الأعمال الشرعية يشترط فيها النية.

- وسؤال آخر: هل المعرفة بالشرط الوحيد للفعل ملجئة إلى الفعل؟

يقرر المعتزلة أنها ليست ملجئة وإنما هي من الدواعي بخلاف الجاحظ، فإن من رأى السبع ويعرفه مفترساً، فإنه ملجأ إلى الهرب منه.

أما المعتزلة فيقولون إن المعرفة لو كانت ملجئة إلى الفعل، لفقد المكلف حرية الاختيار؛ فهذا الهارب من الأسد يختلف عن فعل المكلف، فضلاً عن أن هربه يقع باختياره، فهو يختار طريقاً لو عرضت له علة طرق.

وإذا كانت المعرفة داعية إلى الفعل غير ملجئة إليه، فإن حاجات الإنسان إلى فعل معين ليست ملجئة، وإنما هي دواع لكل ما يمليه الفعل من أحوال من اعتقاد أو ظن الحاجة إلى الفعل، مع إستغنائه عنه في الحقيقة حتى اللذات والشهوات.

إن الموقف الخلقى يقتضى سعى الإنسان لتحقيق ما علمه حسناً مرتفعاً بذلك على كل الدواعي وعوارض الشهوة والمنفعة واللذة، لأن كل ذلك ليس مؤثراً لاختيار الفعل الحسن، وإنما يكون الاختيار للفعل خالصاً من كل نفع أو شكر لكى يكون فاضلاً: "إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً".

ومن ثم لا يحسن التعبد من أجل الثواب، إنما الثواب مستحق لكون الفعل حسناً، كما أن تجنب المعصية لقبحها لا لمخافة الحد، وتلك فلسفة راقية مترفعة تسبق فلسفة "كانط" في فعل الواجب لأنه واجب، وتسمو عليها كما تسمو على فلسفات كثيرة نفعية أو حسية دون إسراف في تجويز أفعال

طبقاً لحاجات الإنسان ومصلحه. وهذه وسطية فلسفة إسلامية: "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً".

ثم ينتقل المؤلف إلى الفصل الثالث من هذا الباب، فيجعل عنوانه: "مسلمة الأخلاق الأساسية: حرية الإرادة في تعذر قيام الأخلاق دون تسليم بحرية الإرادة".

وفي بداية هذا الفصل قال "الدكتور صبحي": لست على استعداد إطلاقاً أن أخوض في ذلك البحر الخضم الذي خاضه الباحثون في القضاء والقدر ولم ينتهوا فيه إلى قرار؛ ذلك أن مشكلة القضاء والقدر هي أعرض مشكلات الدين والفلسفة معاً".

ومع ذلك اضطر أن يصل فيها إلى أعماقها، لأن حل مشكلة حرية الإرادة الإنسانية هي حل لمشكلة القضاء والقدر.

وقد أقام الكلام فيها على أربع مقدمات:

المقدمة الأولى، في نشأة القول بحرية الإرادة في الإسلام، وقد رأى أن بداية هذا حدثت في العصر الأموي كرد فعل لشيوع فكرة الجبر التي كانت تشجعها الدولة الأموية تبريراً للذين ينسبون أوزارهم إلى الله؛ مع أن فكرة المعتزلة في حرية الإنسان لا علاقة لها بهذا التبرير السياسي للحكام الذين كانوا يزعمون أن الله أعطاهم الخلافة، ولا راد لقضاء الله، ولا معطى لما منع.

المقدمة الثانية: وقد انتهى فيها إلى ما يلي:

١ - إن قدره البارئ وإرادته تختلف عن قدرة الإنسان وإرادته تماماً؛ فمجال قدرة الإنسان مجال مطلق، أما مجال قدرة العبد فهي متعلقة بما افترض عليه من عمل.

٢ - إن الله أقدر على عباده على ما يقدره عليه من أفعال، وذلك يعنى أن قدرة الإنسان ليست مستقلة، من حيث إن الله هو الذى أقدرهم عليها، وذلك لضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب؛ فالدفاع عن حرية الإنسان دفاع عن شرعية التكليف.

المقدمة الثالثة: فى أن قدرة الله مطلقة وإرادته نافذة؛ لكن هذه الإرادة أرادت أن يكون الإنسان حراً فى أفعاله الإرادية أو التكليفية؛ فحرية الإرادة الإنسانية مسلمة ضرورية لدواعٍ أخلاقية وعملية.

وشرح ذلك: قدرة الله مطلقة وإرادته نافذة، واقتضت هذه الإرادة والقدرة فى خلق العالم وبث قوانين مهيمنة على ما فى الطبيعة عن طريق إبداع طبيعة خاصة لكل جسم من شأنه أن يخضع لها إذا خلى وما هو عليه؛ فالماء شأنه السيالان، والحجر الثقيل شأنه الإلحدار، واللهب شأنه الصعود، وكذلك الإنسان شأنه الإدراك فما يجده من طعوم وروائح من فعل الله، وحركات جسمه وأعضائه وحواسه من فعل الله، بل إن خواطره من فعل الله، حتى العزم الذى هو آخر مرحلة من ما قبل حركة إظهار الفعل من قدره الله وإرادته، فإذا بدأ الإنسان بالعزم على فعل إرادى، فإن إرادة الله اقتضت أن تبدأ حرية الإنسان، واقتضت قدرته إقداره على إيجاد الفعل التكليفى بحرية.

هنا إذا حتمية وحرية فى مذهب واحد.

يقول المعتزلة لسنا أحراراً فيما لا تعلق للتكليف به، كبده وجودنا أو نهايتنا، أو صلة حواسنا بالمدرجات وما نجده من طعوم وروائح ومسموعات؛ بل كل ما فى العالم من موجودات بفعل خلق الله للأشياء، وما طبعها عليه، ولكن فيما يتعلق بالتكليف، فهذا يقتضى التسليم بإرادة حرة هى بدورها مقدورة لله (الأولى أن يقال هى مرادة لله).

حرية الإرادة الإنسانية إذن مسلمة اقتضى التسليم بصحتها ما افترض على الإنسان من واجبات، وتكاليف يعقبها ثواب وعقاب تنفيذاً لوعده ووعيد.

وقد حشد "الدكتور صبحي" أدلة عقلية وسمعية، وذكر أن الأدلة العقلية تدور حول كونها أدلة خُلف وثمانع، تقوم كلها على أن الإنسان لو لم يكن حراً لكان تكليفه ظلماً، وثوابه أو عقابه بحثاً غير مبرر.

وأورد عن المعتزلة احتشاد القرآن بآيات كثيرة تدل على حرية الإرادة الإنسانية في الأفعال التكليفية ومسئوليتهم عنها مثل: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر".

وإذا كانت هناك آيات أو أحاديث عن إرادة الله لأفعال العباد، أو تؤكد علمه بها أزلاً مما يورثهم الجبر، فإن هذه الآيات تعنى في التأويل أن الله يترك الضالين أو المفتونين دون لطف بهم، ولا يرغمهم على الهداية أو على الإضلال، وإنما يتركهم لحريتهم، لأنه يعلم أن الحرافهم متأصل فيهم لعلمه سبحانه بأنهم اختاروا الضلال لقوله: "يضل من يشاء ويهدي من يشاء"، لأن الله علم أنهم اختاروا طريقهم فتركهم، ولو أنه جبرهم على الهداية، لما كان من العدل أن يجزيهم بالثواب على عمل جبروا عليه.

المقدمة الرابعة: هل تستند شبهات خصوم المعتزلة حول الحرية إلى أسس أخلاقية؟ وهنا يستعرض "الدكتور صبحي" نقاشات الأشاعرة لأراء المعتزلة، ويبدو فيها أن الجدل بين الأشاعرة والمعتزلة في هذه النقطة بدأ على صعيدين مختلفين؛ يتحدث الأشاعرة من صعيد ميتافيزيقي، بينما المعتزلة يتحدثون من صعيد أخلاقي.

ويحكي "الدكتور صبحي" أن المعتزلة لا يعتبرون الإنسان خالقاً لأفعاله بل مريداً مختاراً لها، وهذا موضع مراجعة فيما بعده ومع تسليمنا "للدكتور صبحي"

بأن المسألة ليست لغوية سواء كان دور الإنسان هو الخلق أو الفعل أو الإرادة، فقد قال: "إن جميع المذاهب التي حاولت التوفيق بين قضاء الله وقدره وبين قدرة الإنسان لم تنجح ابتداءً من كسب الأشعري إلى أسباب ابن رشد"، والسبب عنده أن التعارض قائم ما دام الطرفان في مستوى أو نطق واحد هو مجال الميتافيزيقا، ومن ثم اضطرت هذه النظريات التوفيقية أن تضحى بالقدرة الأدنى لإثبات قدرة أتم وأسمى، ولم تعد هذه المحاولات للتوفيق في نهاية الأمر إلا صوراً للجبر.

أما المعتزلة - كما يقول "الدكتور صبحي" - فقد صادروا على حرية الإنسان في أصل يتصل بالعمل (العدل)، وأثبتوا قدرة الله في أصل متعلق بالاعتقاد (التوحيد).

فلا مبرر للتعارض لاختلاف المجالين، وهذا في رأيي مما يحتاج إلى مراجعة، كما أن مما يحتاج إلى مراجعة رأي "الدكتور صبحي" في الأشاعرة من أنهم حجروا على حرية الإنسان؛ مع أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة يكاد يكون لفظياً مما سنقدمه فيما بعد.

أما الفصل الرابع: فقد جعله "الدكتور صبحي" عن الأفعال المتولدة من أفعال أخرى والمسببة عنها.. فهناك فعل أصلي فعله الإنسان باختياره لكن تولد عنه فعل آخر في حياة الفاعل أو بعد موته، كإنسان رمى سهماً يقصد به طيراً فقتل إنساناً، أو من سن سنة حسنة فترتب عليها أفعال حسنة، أو من سن سنة سيئة، فعل أوجب الإنسان سببه، ولكنه خرج من أن يمكنه تركه، ففيه جانبان: جانب علاقة السبب بالمسبب، أو بالأحرى قانون العلية، وهي عند المعتزلة علاقة ضرورية، وجانب انتقاء وجه من الإرادة فيه من حيث يستحيل على الإنسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب.

أما جانب الضرورة في العلية فالمعتزلة لا ينكرونه بل يرون أن الأسباب موجبة لمسبباتها بالضرورة، وذلك مما طبع عليه الأجسام والموجودات كلها، والتشكيك في قانون العلية يؤدي إلى انهيار مصداقية قوانين الطبيعة.

وأما جانب انتفاء تمكن الإنسان من التأثير على المعلول بعد فعل العلة، أو تعذر ترك المسبب بعد فعل السبب مما كان سبباً لاختلاف المعتزلة في المسئولية عن الفعل المتولد، فذهب النظام، ومعمرو، وتامة بن الأشرس إلى أنه لا فعل للإنسان إلا ما صدر عن الإرادة، بينما يرى ضرار بن عمرو أن ما تولد عن فعل الإنسان هو كسب له خلق الله ﷻ، وكما يقول الأشاعرة في أفعال العباد؛ فالإنسان يفعل فعله المسبب، وهو مسئول عنه مثاب عليه أو معاقب كمن أمر غلامه بالطاعة فأطاع فإنه يستحق الشكر، وإن كانت الطاعة من فعل غلامه، ولكنها صارت كأنها من قبله، وبعد موت الفاعل لا يستحق العقاب على الفعل المتولد طالما كان جاهلاً أو غير متوقع لوقوعه، لكن من سن سنة سيئة يعلم أنه يقتدى بها، فإنه يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به لأنه مختار، ولكن يصير فعل غيره وجهاً يعظم إثمه. لكن الأشاعرة يرون أن الأفعال من خلق الله، وبذلك تتقوض المسئولية عن الفعل المتولد باسم القضاء والقدر مع أن التشريع الإسلامي قائم على الجزاءات: كالديات والكفارات في الأفعال المتولدة، ولذلك كان التناقض بين موقف الأشاعرة في مجال أصول الكلام والفقه.

ثم يعرض "الدكتور" في الفصل الخامس، لبعض المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بمعاش الإنسان ومماته: كالأرزاق والأسعار والأجال، وموقف المعتزلة من هذه المفاهيم؛ فالأرزاق عند المعتزلة لا بد أن تكون حلالاً، لأن الله عز وجل لا يفعل القبائح، والحرام قبيح فلا يرزق الحرام، بخلاف الأشاعرة الذين يقولون بأن الحرام رزق. والأسعار إنما تتم عند المعتزلة بفعل بنى الإنسان وحریتهم وتراضیهم على التسعیر فی ضوء آليات الاقتصاد، لكن الأشاعرة يرون أن المسعر هو الله.

أما الميت فهو مقتول بأجله عند المعتزلة والأشاعرة، لأن الأجل واحد، أما القول بأنه كان سيعيش لا محالة لو لم يُقتل، فلا يقولون بذلك.

وفى خاتمة عرض آراء المعتزلة يعقد "الدكتور صبحي" فصلاً "فى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الأصل العملى الوحيد فى فلسفة المعتزلة الخلقية".

وفى هذا الفصل ينعى "الدكتور صبحي" على الأشاعرة أنهم زوروا تاريخ المعتزلة، ووصفهم بأنهم فسقة، مع أنهم أبلوا بلاءً حسناً فى الدفاع عن الإسلام، ومجاهلة الزنادقة والمتحللين إلى حد أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فضلاً عن أصلهم العملى الوحيد فى مذهبهم الكلامى، فإنهم آمنوا به يقيناً ومارسوه عملاً.

ويرون أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر غير مختص بالولاة وإنما هو على آحاد الناس باللسان واليد والسيق كيف قدر على ذلك؛ فهو من فروض الكفايات بشرط أن يكون الأمر الناهى عالماً بل من أهل الاجتهاد حتى لا يؤدي أمره إلى مضرة أو قتل جماعة من المسلمين، ولا بد أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لأمره تأثيراً، أما النهى عن المنكر فواجب.

ويؤكد "الدكتور صبحي" أن المعتزلة استغرقوا فى الفلسفة والفكرة وحدهما مهما اكتسبت من حق؛ فليس بوسعها أن تنطوى على لزوم تحقيقها، وإذا كان المعتزلة قد عنوا بالفكر أو النظر على حساب العمل، فقد وجد فى الفكر الإسلامى من غلب جانب العمل على جانب الفكر، وهم الذوقيون وهذا موضوع الجزء الثانى.

وقد اختار المؤلف عنوان هذا الجزء "المشكلة الأخلاقية لدى الذوقيين فى الإسلام".

و"الدكتور صبحي" يرى أن التصوف مذهب أخلاقى لأنه يجيب على مصدر الإلزام الخلقى، فضلاً عن أن يحدد غاية الحياة؛ فمصدر الإسلام عندهم ليس سلطة خارجية، فمع كونه اتجاهاً روحياً لا يوافق على العبادة والتخلق

بالأخلاق الفاضلة رغبة أو رهبة لأن هذه تجارة طلاب المفاضلة، وإنما تكون العبادة عبادة الأحرار.

ولكن إذا كان التصوف مذهباً أخلاقياً مع أنه يقوم على العمل فهل له ميتافيزيقا للأخلاق؟ ذلك ما يجيب عنه في الفصل الأول من هذا الجزء من أن أحوال الصوفية قد تقدم لنا صوراً حية من التجارب الخصبية، ولكنها لا تقدم إلا الأخلاق أصولاً أولى أو ميتافيزيقا أخلاق، لأن التصوف في الغالب عبارة عن تجارب ذوقية فردية.

على أن هناك بعض النظريات الصوفية يمكن أن نلتبس في أصولها ميتافيزيقا مثل نظرية وحدة الوجود لابن عربي، ونظرية الإنسان الكامل، وفلسفة الإشراق.

ويعصور الدكتور "أحمد صبحي" نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي بأن الطاعة والمعصية كلاهما مظهر من مظاهر خلق الله آدم على صورته؛ فالمعصية مظهر لإسم الله المنتقم والجبار، والطاعة مظهر لإسم الله الجامع لكل خير مثل الباسط الميثيب؛ فهناك أمران أمر: تكويني؛ فكل الأفعال متفقة مع الإرادة الإلهية خيراً أو شراً، وأمر تكليفي وهو خطاب الله لعباده المكلفين؛ فهي بهذا نظرية جبرية، وهذا مما يحتاج إلى مراجعة؛ فهناك تأويلات أخرى لها غير هذا التأويل الذي قدمه "الدكتور صبحي".

كما أن نظرية الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلاني تنحو نفس منحى ابن عربي حتى إنها تعد مشتقة منها، فهو يذكر أن الإنسان الكامل هو محمد ﷺ، ومع ذلك يقول إن الإنسان الكامل لا يعنى إلا النور الحمدي، وهو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم، وهو الحقيقة الحمدية التي كان منها خلق الجنة والجحيم؛ فالجنة والنار هما صورتان للحقيقة الحمدية، فالعذاب مظهر الجلال، ورواضح أن هذه النظرية كما أنها تخالف الشريعة فهي تدمر الحقيقة وتقوض الأخلاق.

أما النظريات الإشراقية فهي لا تقول بالاتحاد ولا بالحلول، ولا تبرر الشر بجعله مظهراً لصفة الجلال الإلهي، وإنما تقدر العمل وسبيلته إلى تصفية الروح وتجريدها، وتربية النفس بالتخلص من العلائق البدنية وشهوات الجسد. هي فلسفة عملية إلى درجة أن السهروردي ينتقد الحكماء الذين يتصورون إمكان الوصول عن طريق الفكر فحسب؛ أما الحكيم المتأله فهو الصوفي العارف الذي يمارس الحكمتين العلمية والعملية، وبذلك يصل إلى الأنوار المجردة.

وكما يبدو في أساس هذه الفلسفة مع ذلك أن المبدأ الأول للوجود هو النور الإلهي، وأن علاقة الله بالعالم هي الإشراق والفيض من نور الأنوار؛ ومع أن السهروردي ينتقد فكرة وحدة الوجود، إلا أنه ينتهي إلى أن النفس فيض أو نور من الله، أو هي جزء منه أو متحلة معه، أو هي وهو شيء واحد، وهذا - كما يقول "الدكتور صبحي" - خطأ محض؛ إذ كيف تخضع الذات الإلهية أو فيضها المشرق منها (النفس) لشهوات البدن، ومن ثم تعود فكرة الفيض أو الإشراق أو نور الأنوار إلى كونها وحدة وجود رغم أن السهروردي يرفض وحدة الوجود صراحة.

ومع أن "الدكتور صبحي" يقرر - كما رأينا - أن أخلاق التصوف لا تملك أصولاً أولى ميتافيزيقية للأخلاق، فإنه يوضح في الفصل الثاني من هذا الجزء الثاني أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية وإنما هي كلامية أشعرية، وقد جمعها "الكلاباذي" في كتابه "التعرف"؛ فالله تعالى خالق أفعال العباد كلها، كما أنه خالق أعيانهم، وأنهم بكل ما يفعلونه من خير أو شر لقضاء الله وقدره، وما دور العبد في إيجاد أفعاله الإرادية إلا الكسب، وهو مجرد مقارنه قدرة العبد للفعل.

والصوفية في هذا الصدد أصرح من الأشاعرة؛ فقد أجمعوا على أن الله يفعل بعباده ما يشاء؛ فالخلق خلقه والفعل فعله، يحكم فيهم بما يريد سواء كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن، وعندهم أن له حكمة في أفعاله - كما يرى

المعتزلة - إلا أن الحكمة في نظر الصوفية ليست ظاهرة وإنما هي سر من أسرارہ تعالى، وليس الثواب والعقاب عندهم من جهة العدل والاستحقاق بل من جهة الفضل والإحسان، بحيث لو عذب جميع من في السموات والأرض لم يكن ظالماً لهم، ولو أدخل الكافرين جميعهم الجنة لم يكن ذلك محالاً؛ فالخلق خلقه، والأمر أمره فأفعاله بلا علة.

وفي الفصل الثالث من هذا الباب يبرز "الدكتور صبحي" "الأصل الجامع في التصوف وهو فهمهم الخاص للحرية"؛ إذ أنهم بعد أسقطوا الاختيار والأسباب، وأكدوا الجبر وهو قضيتهم الأصلية، جعلوا نقيض هذه القضية اختيار المجاهدات في الطريق الصوفي إلى درجة أنهم اشتدوا على أجسادهم ونفوسهم، وبذكر سائر أنواع المجاهدات للقلب وأهوائه، والجوارح ومطالبها، خلصوا إلى مفهوم للحرية يتلخص في الاختيار الحر دون اكتراث بين فعلين، ويعنى هذا المفهوم تحرر النفس من الهوى، ومن التلق بالدنيا وملذاتها، وهذا معنى للحرية لا ينقصل عن معنى العبودية، فأنت عبد الله حر، أعلى المخلوقات، متعال عليها ... هي حرية القلب حين تسيطر على الجوارح والأهواء وتنقطع عن الأسباب.

وهذه الحرية ليست وصفاً للإرادة الإنسانية كما هي عند المدارس الأخلاقية الأخرى؛ لكنها عندهم مقام يسعون إلى بلوغه؛ إنها ليست مسلمة يُفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق، ولكنها غاية وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله، والعالم، والنفس، هذه هي أصول الأخلاق عند الصوفية .

ومن ثم ينتقل المؤلف إلى الباب الثاني من هذا الجزء، ويجعل عنوانه: "من الميتافيزيقا إلى العمل أو مقتضيات العمل".

وفي الفصل الأول من هذا الباب بعنوان: "في ضرورة الشيخ للمريد"، يؤكد الصوفية أول ما يؤكدون على أن الشيخ هو الطبيب للمريض، ويكادون يجمعون على ضرورة الشيخ لسلوك الطيق وإن تفاوتت

عباراتهم - كما رصدها "الدكتور صبحي" - بين متطرف كالبيسطامي حين يقول: من ليس له شيخ فشيخه الشيطان، وبين معتدل كالدقاق حين يقول: الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس، فإنها تورق لكن لا تثمر. كذلك المريد إذا لم يكن له استاذ.

وأول واجبات المريد نحو شيخه أن يعتزم الطاعة المطلقة نحو شيخه في كل ما يأمره به حتى وإن خُيل إليه أنه يأمره بشئ يخالف ظاهر الشرع، ويشير إلى صحبة موسى والخضر، وليس له الاعتراض حتى بقلبه، وألا يكتم سره عن شيخه حتى أنفاسه، وإلا يكون قد خانته في صحبته، وألا يبدأ الشيخ بالكلام بل عليه أن يستمع، ويرر "الدكتور صبحي" هذه الطاعة المطلقة بأنها لا تعدو أن تكون علاجاً نفسياً بين المريض والطبيب.

وواجبات الشيخ ألا يفرح بكثرة المريدين حتى لا يداخله الرياء الخفي، كما يجب أن تكون له خلوة، وإن يحفظ أسرار المريدين ويوقفهم على رعونات أنفسهم ودقائقها، وأن تكون إشارات وتلميحاته تغنى عن مقالاته. ومرة أخرى يصف "الدكتور صبحي" هذه العلاقة بعلاقة الأبوة، أو علاقة التحليل النفسي الذي استعار كثيراً من آداب الصوفية في هذا الجانب، وإن كان التحليل النفسي يعمد إلى منهج العلم الاستدلالي، لكن النفس دائماً تحتاج إلى بصيرة يخلو منها منهج العلم.

وفي الفصل الثاني يعلى "الدكتور صبحي" من قيمة الذكر بوصفه وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلائق بشواغل الدنيا.. فالذكر وسيلة لتخلية القلب من كل هم، أو هو بالتعبير النفسي وسيلة لانفصال النفس عن كل موضوع خارجي أو عن التعلق برغبة ما.. هو تحول جذري شامل حتى ينفصل تماماً عن ماضيه، فيقطع العلائق ويصبح فارغ القلب عن كل متع الحياة، وهذا هو الجانب السلبي للذكر: التخلية، أما جانبه الإيجابي فهو تلفي النفس الفضائل بعد تخليتها من الرذائل.

وفى الباب الثالث الذى خصصه "الدكتور صبحى" لمشكلة العمل الصوفى يقرر فى الفصل الأول أن أول طريق العمل هو التوبة؛ ليست توبة الجوارح عن الذنوب فقط، بل توبة القلب وتنقيته تنقية كاملة مما ران عليه مما اكتسبه من الآثام حتى تكون خالصة لا تبقى على صاحبها أثراً من المعصية سراً ولا جهرأ، خاصة التوبة مما ارتكبه فى حق العباد، فهذه معاصى أشد إلا أن يكون كفراً بالله، وليس بصادق من لم يرض الخصوم، ويرد الحقوق، ويعوض المظالم لا ترده عن ذلك - كما يقول الإمام المحاسبى - أنفة كاذبة، أو خشية أن يضع قدره عند الناس. والتوبة ثقيلة على النفس يستعان عليها بالمحاسبة والمراقبة.

وفى الفصل الثانى من هذا الباب يؤكد المؤلف على ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال، وأفعال الإنسان لا تصدر فى الحقيقة عند الصوفية إلا عن الخلق، وهو هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، ويتطلب ذلك معرفة القلب وخطراته؛ فهو الذى يجب تصحيحه لتصح منه الأعمال. يقول رسول الله ﷺ: ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله. ألا وهو القلب، وليس سلطان القلب على الجوارح الظاهرة فحسب، بل هو المحرك للقوى النفسية الباطنة كالشهوة والإرادة والقدرة.

وفى الفصل الثالث تحدث المؤلف عن أن "الأفعال تحسن أو تقبح بالنية"؛ فالرجل قد يقاتل للدنيا والمغنم، وقد يقاتل حمية، ومن ثم يكون قتاله قبيحاً، ولا بد من أن يتحقق المريد من أن النية خالصة لا تشوبها الشوائب والكدورات.

وقد سبق الصوفية بهذه النظرية فى النية الخالصة الفيلسوف "كانط"؛ إذ أرجع الحكم الخلقى إلى الإرادة حيث يكون الفعل خيراً أو شراً ببواعثه لا بعواقبه دون أن يفصح عن ماهية صلاح الإرادة، ويبدو أن الإرادة

كباحث داخلي لا يمكن تحليلها إلا بدراسة سيكو أخلاقية قائمة على منهج ذوقي استنباطي حتى يمكن كشف النقاب عن دقائق النفس وخفاياها.

وفي الفصل الرابع يقرر المؤلف أنه لا قيام للأخلاق إلا بتطهير النفس من خفايا الآفات مثل الرياء، والزهو، والكبر، والحسد، وقد غاص الصوفية في أعماق النفس بقصد أن ينبهوا المريدين إلى عثرات الطريق وخطرات السوء؛ فقدموا دراسات نفسية تتصف بالعمق والأصالة، وجديرة بأن نجد لها مكاناً بين الدراسات النفسية.

وفي الفصل الخامس كشف "الدكتور صبحي" عند الصوفية أن الفروض الدينية تنطوي على معان خلقية مما سُمي باطن الشريعة الذي كشف بدوره عن قصور الفقهاء، حين جعلوا العبادات مجرد أفعال ظاهرة ولم يعنوا بمغزاها الأعمق ولا بتأثيرها في النفس؛ فالصلاة عند الفقهاء مجرد أفعال مفتوحة بالتكبير مختمة بالتسليم، دون أن يتعمقوا في أسرارها وكونها صلة روحية ومناجاة قلبية بين العبد والرب، ولذلك عمد الصوفية إلى وضع درجات ومراقى للعبادات من الطهارة إلى الصلاة إلى الصيام إلى الزكاة والحج؛ بل عمموا فطرتهم الروحية إلى المعاملات، والإسناد، والإقامة، والصحبة، والمجاورة، وعند الإشتغال بالتكسب، وزيارة المرضى، وفي علاقاتهم مع الأهل والولد؛ فلكل شئ عندهم أدب يلزم المريد ويتعمق به إلى الفهم الصحيح للدين، من حيث إن الدين حياة كاملة.

أما الفصل السادس والأخير من هذا الباب عن "مشكلة العمل عند الصوفية" فهو تقريرهم أن الأخلاق عندهم تتخلل المقامات والأحوال؛ فما دام لكل شئ أدب، فلا بد أن يكون مقام الورع يقتضي الخروج من كل شبهة، ومحاسبة النفس في كل طرفة، وليس ورع الصوفي فيما بينه وبين نفسه فحسب، ولكن ورعه كذلك في التبرؤ من مظالم الخلق حتى لا يكون لأحد قبله مظلمة، ولا دعوى، ولا طلب.

ومقام الزهد لا يقتصر على علاقة الإنسان بالدنيا وشهواتها، بل يمتد إلى العلاقة بالغير فيؤثره على نفسه كما قال تعالى: "ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة". فإن تخطى الصوفى مقام الزهد وصل إلى مقام الفقر، وهو عند هؤلاء القوم شعار الأولياء؛ فما من فضيلة عندهم تكفر السيئات وتعظم الحسنات وترفع الدرجات كالفقر، ولا يعنى عندهم أن لا يملك المريد شيئاً بل أن لا يملكه شيء؛ فهو يعيش فى عز واستغناء عن الغير، ولا يشكو ولا يظهر أثر الفاقة، ولا يتواضع لغنى لغناه، وإلا فقد ذهب ثلثا دينه، فإن تواضع له بقلبه كما تواضع بلسانه، فقد ذهب دينه كله.

وفى مقام الصبر لا يجزع الصوفى ولا يعترض أو يشكو ما جرت به المقادير. وفى مقام التوكل يستسلم الصوفى للمقادير وما تجرى عليه من أحكام، ولا يبلغ أحد مقام التوكل حتى يسقط من قلبه كل أثر للطمع فى ما فى أيدي الناس، ويسقط الأسباب حتى لا يكون متعلقاً إلا بالله، ومعنى إسقاط الأسباب عندهم وفى الإسلام كله إسقاط الاعتماد على الأسباب وحدها إلا بإذن الله؛ فالأسباب ليست مؤثرة بذاتها بل بقدرة الله .

فاذا بلغ الصوفى مقام الرضا ترك السخط، واستوت عنده النعمة والمصيبة، ولا يعنى الرضا عند الصوفى أن يرضى بالواقع بما فيه من المعاصى؛ لأن الرضا يتعلق بأحكام المقادير لا بأفعال الناس ومعاصيهم.

وهذه المقامات مكتسبة بالمجاهلة، ورياضة النفس عليها تؤدي إلى اكتساب أخلاق؛ أما الأحوال فهي نوازل تُدرك بالقلوب ولا تكون بالاكْتساب.

على أن الصوفى لا يزال يرتقى أو يتقلب بين مقام ومقام، أو حال وحال حتى يصل إلى الفناء الشعورى فى الله؛ فلا يشهد من الأغيار أثراً ولا عيناً من شدة الشوق إلى الله.

وهكذا ينتهي الدكتور "أحمد صبحي" من دراسة المشكلة الأخلاقية عند الصوفية، ولكنه يلاحظ في النهاية أنه كما قصر المعتزلة في العمل لحساب الفكر والنظر، فقد قصر الصوفية في الفكر والنظر لحساب العمل، مما جعلهم يحطون من قيمة العقل والعلم النظري، مما أدى إلى شيوع الادعاء والجهلة خصوصاً في عصور الإنحطاط .

وهنا أضاف "الدكتور صبحي" جزءاً تكميلياً جعله في فصلين لمحاولتين في الفكر الإسلامي حاولت كل منهما أن تلفق بين العمل والنظر هما محاولة إخوان الصفا ومحاولة ابن مسكويه.

فبالنسبة لإخوان الصفا رغم أنهم جماعة ذات طابع سياسى فلسفى إلا أنها ذات مغزى أخلاقى، وغاية خلقية ذات طابع دينى تقدم ميتافيزيقا محضة؛ إلا أنها يمكن أن تكون في جملتها ميتافيزيقا أخلاق أشبه بما عند المعتزلة من تفسير وجود الإنسان في هذه الحياة، ولا ينعم في الآخرة بالجنات إلا بعد مكثه زماناً في الدنيا، وهم أقل عمقاً من المعتزلة لأن رسائلهم لم توضع لأغراض كلامية؛ فهم عندما يثيرون مشكلة الجبر والاختيار لا يرجحون أيهما ولا يقدمون أدلة، وإنما يقدمون أمثلة وأقاصيص.

ولأنهم يغلب عليهم الطابع الإسماعيلي، فقد تأثروا بأراء المعتزلة بالقدر الذى تأثر به الشيعة عامة، وأرادوا المزج بين الفلسفة والشريعة؛ فالشريعة قابة للتحقيق العقلى حتى يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة، إلا أن محاولتهم تلك أعوزتها الروح النقدية للفلسفة، كما أعوزتهم النزعة الوضعية في العلم، ومع أنهم يشبهون الصوفية في الزهد، وترتيب مراتب السلوك، وإعلاء السعادة الأخروية، فإن الغموض الذى أحاطوا أنفسهم به، ودعوتهم السرية لا يجعلهم من طرق الصوفية.

أما ابن مسكويه فقد كان جامعاً في فلسفته بين أرسطو وأفلاطون وجالينوس، وفي الوقت نفسه استقى من الشريعة الإسلامية إلى جانب

تجاربه الشخصية. ويحدد ابن مسكويه هدفه من الإهتمام بالأخلاق وهو ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفي سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة في غير كلفة ولا مشقة.

ولما كان الخلق صادراً عن النفس، فقد لزم معرفة خصائصها، وحدد قواها وفضائلها متأثراً بأفلاطون، وليست الفضائل عنده طبيعية فينا بل مكتسبة، وأنسب المعارف إلى الطفل العلم بالشرعية لأنها لازمة لقبول الحكمة، وطلب الفضيلة، وبلوغ السعادة؛ على أن العلم وحده لا يكفي بل لابد من تجويد جوهر الإنسان وهو العقل، وذلك متوقف على إرادة الإنسان، ولا بد من أن يجعل الإنسان غايته الخير الأقصى ليستخلص السعادة التي يجب أن يقصدها الإنسان من حيث هو إنسان لتعلقها بالعقل الذي هو أشرف ما في الإنسان.

ومع أنه يعارض الرهينة والتصوف حيث يرى أن الحكيم لا يتجرد عن لذة الدنيا تماماً وإنما يضيفها إلى لذة الروح، فإن "الدكتور صبحي" يأخذ عليه أن فلسفته الخلقية بعيدة عن روح الدين، فلا إشارة فيها إلى عناية إلهية أو إلى حساب أخروي، وليست في فلسفته أصالة أو ابتكار، اللهم إلا إن صح أن يكون له فضل الاقتباس والتلفيق.

وفي الخاتمة يحدد الدكتور "أحمد صبحي" أبعاد المشكلة: هل يمكن أن تُستخلص من الفكر الديني فلسفة أخلاقية، رغم أن كلا منهما يهدف إلى غاية واحدة: صلاح الإنسان؟.

فالذين فصلوا بين الدين والأخلاق ذهبوا إلى أن الدين أحكامه تعبدية؛ فالإنسان يقف خاضعاً لأوامر الله دون نظر إلى اعتبار خلقه؛ أما الأخلاق فتستند إلى قيم تعليلية، وتطلب للإنسان حرية الاختيار، وقد رد "الدكتور صبحي" بأن بعض أحكام الدين تعبدية لكن التعاليم الدينية

تهدف في الغالب إلى معانٍ خلقية، ولا ينتقص من قداسة الدين، أو من إرادة الله أن تتسق مع القيم الخلقية.

ولأن الأشاعرة قالوا بالكسب الذي هو دور الإنسان في أفعاله والفعل لله، فقد وصفهم "الدكتور صبحي" بأنهم قوضوا الأخلاق وأضعفوا الدين معاً، ولذلك تفتحت ثغرات في مذهب الأشاعرة، فقد اعترف كثير من أئمتهم بالجبر، والأشاعرة عموماً خالفوا السلف الذين كانوا يعتقدون بإحكام تعليل أحكام الله، هذا بالإضافة إلى أن الأشاعرة تعارض فقههم مع أصول الكلام لديهم.

كما أن للمشكلة بين الدين والأخلاق وجهاً آخر حين وقف الفقهاء من العبادات على جانبها الظاهر فقط، وأبى الصوفية إلا أن يغوصوا فيستنبطوا معانٍ جليلة وأخلاقاً شريفة، وهذا الموقف من الفقهاء يضعف الدين، لأنه يسلب العبادات غايتها ومغزاها، وأدى بالفعل إلى إهمال الكثيرين لأداء كثير من الفرائض.

ثم أن التقاء الصوفية مع المعتزلة في إثراء المفاهيم الدينية بمضامين أخلاقية جعلهما يلتقيان على هذه الغاية، وإن جعلها المعتزلة في الأصول والاعتقادات، وجعلها الصوفية في الفروع والأعمال، فهما يتكاملان تكامل الأصول والفروع، وتكامل العقائد مع العبادات.

وينتهي "الدكتور صبحي" إلى أن الاتجاه الذي يريد استبعاد الأخلاق عن الدين أيّاً كان السبب سواء كان استقلال العلوم، واستقلال الأخلاق بوصفها علماً، أو الزعم بأن الإنسان يمكن أن يكون فاضلاً دون أن يكون متديناً، هو اتجاه ينطوي على قصور خاطئ؛ لأن الأخلاق لا بد أن تستند إلى أصول اعتقادية راسخة طبقاً لحاجة الإنسان كي يقف على أرض صلبة من الاعتقاد الذي يحقق طمأنينته بشرح ماضيه (تفسير أصل نشأته)، وحاضره

(الغاية من وجوده)، ومستقبله (مصيره بعد الموت) حتى يستطيع مواجهة الفتن والأزمات التي قد تعصف بضعاف النفوس أوضاع الاعتقاد.

وقد أورد "الدكتور صبحي" هنا فقرة مطولة من حديث "كانط" في هذا الصدد، وقارنه بما قرره المعتزلة في أصولهم من أن ميتافيزيقا الأخلاق لا تقدم اعتقاداً متعلقاً بمصير الإنسان فحسب، وإنما تفسر الغاية من الخلق، وتحدد دور الإنسان ككائن خلقى في الحياة مؤيداً في ذلك بعناية الله ولطفه .

على أن الداعين إلى استقلال الأخلاق حين أرادوا فصلها عن الدين لم يحققوا شيئاً أكثر من فصلها عن الدين، وجعلها تابعة أيضاً لعلم السياسة، كما أن الداعين إلى فصل الأخلاق عن الدين لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً أعلى من حتمية استناد الأخلاق إلى معتقدات؛ فالباطن أساس الظاهر، وحاجة الأخلاق إلى علم النفس في نطاق العمل لا تقل عن حاجتها إلى ميتافيزيقا (أو عقيدة) في مجال الاعتقاد.

ثم يتساءل "دكتور صبحي" هل من قيمة عملية هذه الرسالة؟ ويلفت النظر في إجابته إلى مسلم العصر الذي يحتاج إلى زاد روحى وقوت عقلى إلى أن يجمع بين الفكر والعمل، والعقيدة والسلوك، وإذا صدقت جهود التقريب بين المذاهب الكلامية سنة وشيعة من أجل وحدة المسلمين، فإن أفكار الاعتزال هى وحدها - كما يقول - هى التى يمكن أن يلتقى عندها الطرفان فى مجال الإعتقاد، كما أن التصوف يجمع بين الفريقين فى مجال السلوك.

وبهذا ينتهى تحليل هذه الرسالة.

وأقول: إن هناك مواضع فى هذه الرسالة القيّمة يحتاج بعضها إلى مراجعات، كما يحتاج بعضها الآخر إلى تعليقات تكمل هدفها الأساسى وتحقيق الغاية الرئيسة لكاتبها.

ونبدأ من حيث انتهى الكتاب:

إن الدكتور "أحمد صبحي" أقام الكتاب على فكرة أساسية علق عليها أهمية كتابه وهي:

أولاً: الحاجة إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي وتجديده من حيث الربط بين الجانب الفكري والجانب العملي، ورمز للجانب الفكري بالفرقة التي ظهر لديها الفكر ظهوراً أوضح من ظهور العمل وهي المعتزلة، ورمز للجانب الدوقي بالفرقة التي ظهر لديها السلوك أوضح من ظهور الفكر وهي الصوفية.

ومعنى ذلك باختصار أن الدعوة تتضمن الربط بين هاتين الفرقتين، وإحياء تراثهما، والعمل بمبادئهما.

ولحن نشاركه في دعوته إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي؛ لكن ليس بالضرورة إحياء هاتين الفرقتين بأن تظهر معتزلة جديدة تعيش على فكر المعتزلة القدامى، أو إعادة صوفية جديدة تعيش على فكر الصوفية القدامى وإن ربطت بينهما فرقة معتزلة صوفية أو صوفية معتزلة على تراث مشترك.

لكن إعادة بناء الفكر الإسلامي التي نتطلبها - في تقديري - تحتاج إلى جهد أعمق ومدى أوسع من إحياء فرقتين.. إنها تحتاج إلى التعامل مع العصر بكل متغيراته، وبناء نظرة جديدة أيديولوجية وأخلاقية معاً قادرة على أن تستمد مبادئها من الإسلام كعقيدة شاملة، وشريعة مستوعبة لدور الإنسان في الحياة وعلاقته بالكون وبالله. لسنا في حاجة إلى فرقة جديدة أو قديمة، وإنما في حاجة إلى فكر جديد يستوعب العصر، ويعي متطلباته في شتى الأصعدة الحياتية والفلسفية والأخلاقية.

إن الدارس المتعمق لنشوء الفرق الإسلامية من أشعرية ومعتزلة وشيعة وخوارج كانت أسبابها ظروفًا تاريخية، وأفكاراً ولدتها الأحداث والنظر العقلي في القرآن والسنة، ومحاولة التعامل مع الواقع، وذلك مما يحتاج إلى تفصيل كثير، لكننا نشير هنا فقط إلى مشكلة الإمامة وكيف كانت سبباً لكثير من الجدل، وما أدت إليه بعد ذلك من خلافات حول مشكلة مرتكب الكبيرة وهلم جرا.

وفي حوارات جادة ومناظرات لا ينقصها العمق لفت النظر إلى المشكلات الكبرى التي تفرقت عليها الأمة مع بعض آيات الله الكبار في إيران انتهى بنا الحديث عن اعتراف بعضهم بأن هذه المشكلات التي سببت علم الكلام القديم أصبحت تاريخية، ومن ثم أصبحت الخلافات الناجمة عنها تاريخية أيضاً لا يجوز أن تظل حاكمة على عصرنا أو موجهة لمستقبلنا.

والمشكلة التي قد ننزلق إليها إذا اعتبرنا مسائل علم الكلام - سواء عند الشيعة إمامية أو زيدية والأشاعرة بسلفهم وخلفهم، أو المعتزلة - ميتافيزيقا للأخلاق الإسلامية، فستظل الأخلاق الإسلامية محكومة أو منبثقة من هذه الجدليات، لذلك اعتقد إننا بحاجة إلى ميتافيزيقا جديدة نابعة هذه المرة من القرآن والسنة، ودون أن تكون مرتبطة بأحداث مضت، أو محاورات بين المسلمين بعضهم بعضاً، أو مع غيرهم حول ديانات وعقائد كانت موجودة وحاورها الإسلام في بداياته ميتافيزيقا تصلح أن تكون أصولاً لأخلاق إسلامية تعين المسلم على أداء دوره الذي حلده القرآن له بوصفه أكرم مخلوق خلق الكون لأجله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (صورة الإسراء: ٧٠)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ (الجاثية: ١٢)، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠).

ولسوف تظل الدعوة التي تبناها "الدكتور صبحي" في هذه الرسالة بالربط بين النظر والعمل، أو الميتافيزيقا والأخلاق قائمة في الدعوة إلى فكر

جديد، لأن قوام هذه الدعوة وهذا الفكر من القرآن نفسه؛ فهو يربط باستمرار كثابت من ثوابته بين الإيمان والعمل، ولا يكاد يذكر العمل أو الإيمان إلا مرتبطين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠).

ثانياً.. إنه ما من شك أن "الدكتور صبحي" وفق كثيراً في الرد على القائمين باستبعاد فلسفة الأخلاق من أي دين بناءً على أن أحكام الدين عندهم تعبدية أو توقيفية في الاستشهاد عليهم بفلسفة "أفلاطون" وفلسفة "عمانوئل كانط".

لكن الذي يجب أن ننبه إليه دائماً أولئك الذين يستعدون الدين ويرونه أحكاماً تعبدية أن الإسلام خاصة أمام عقائده يحث على الاستدلال العقلي سواء في وجود الله وصفاته والحياة الأخرى، وإرادة الإنسان الحرة التي تمكنه من تشكيل حياته على أسس عامة ذات إطارات متعددة تسع هذه الحرية بأوسع مدى ممكن، ولذلك جاءت معجزة هذا الدين كتاباً يخاطب العقل ويلقى عليه مسئولية مواقفه وأفعاله، وعلاقاته بالله، وبالإنسان، وبالكون: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَهُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ﴾ (الإسراء: ١٣).

ولذلك أيضاً ظل هذا الكتاب محفوظاً من التبديل والتغيير حتى تظل أصول عقائده، ومبادئ المسئولية فيه، والجزاء على هذه المسئولية باقياً: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ فاستجلاب النظرة الغربية على الدين واستبعاده في العلاقة مع العلم، أو مع الأخلاق، أو مع نظام الحياة ككل خطأ في المنهج، لا يدركه إلا الواعون برسالة الإسلام، وعمق نظراتهم وشمول هذه النظرة الحياة والإنسان.

ولعل المثل الذي يجب أن نذكره هنا الدكتور "زكي نجيب محمود" الذي استوعب الثقافة الغربية بفلسفتها رديحاً طويلاً استغرق أغلب عمره

لكنه اقترب في النهاية من الثقافة العربية الإسلامية ومركزها تراث القرآن، وأدرك أنه فاتته، وراح يسعى بجد إلى تعويضه ولفت النظر إليه، فكان كما قال: كالسائح الذي نزل بلداً ليس أمامه لرؤية معالنه إلا الوقت القصير، فراح يتلهف على رؤية معالنه بسرعة وعمق فيما بقى له من زمن قصير.

نحن بهذه المناسبة ندعو إلى التركيز في حكمة القرآن وإعلائه للعقل والمعرفة، والمستوليات التي يلقيها على الإنسان، ودوره في الحياة وعلاقاته بالطبيعة - الكون وبالله، ونحن على يقين بأن العقول المنصفة إذا تجردت للبحث العلمي الشريف والموضوعي ستدرك أن الدين هو الأصل للأخلاق، وهو الدافع في العلم والعمل معاً.

وبهذه المناسبة أيضاً نقول إنه ليست كل أحكام الدين توقيفية تعبدية، بل هي معللة بحكم وأسباب وأسرار نص عليها أحياناً، وأوجب التفكير فيها أحياناً أخرى، وفلسفة التحليل والتحرير في التشريع الإسلامي قائمة على تحليل كل ما كان نافعاً، وتحريم كل ما ثبت ضرره، تحليل كل ما يحقق المصالح وتحريم كل ما يؤدي إلى ضرر كما قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)، فالأصل في الأشياء الإباحة: "الضرورات تبيح المحظورات" و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة".

وحتى إذا قلنا إن بعض تكاليف الدين تعبدية أو توقيفية تخفى حكمتها علينا، فإن العقل نفسه سيجد نفسه أمام بعض الأمور التي قد تغلق عليه علتها أو حكمتها أو كيفيتها مثل الحياة بعد الموت، أو المصير للنفس بعد الموت، فهل يمكن أن نستبعد العقل كمصدر للأخلاق إذا جاز

لنا أن نستبعد الدين مصدراً للأخلاق لأن بعض تكاليفه توقيفية لا تفهم علتها أو حكمتها؟.

وإذا كنا سوف نستبعد الدين والعقل لأن هناك مجهولات فيهما فأى مصدر للأخلاق إذن؟

ولذلك نرى "كانط" نفسه يعتمد العقل كما يعتبر الميتافيزيقا رغم أخذه على العقل أنه يستطيع أن يصل إلى الحقيقة وضدها أحياناً.

ثالثاً: إذا كنا نرى المعتزلة والأشاعرة على السواء يرون أن أول واجب على المكلف ليس الاعتقاد وإنما النظر العقلي ليوصله إلى الاعتقاد، فليس معنى ما يقوله الأشاعرة إن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع الغرض من قيمة العقل وتحسينه أو تقبيحه للأفعال؛ لأن معنى أن الأشاعرة يقولون مثل ما يقول المعتزلة إن أول واجب على المكلف النظر العقلي أنهم يأخذون بتحسين العقل للاعتقاد أو الإيمان بمقتضى النظر العقلي، فإذا نظر العقل وانتهى إلى تحسين التصديق بوجود الله وتقبيح الكفر به، كان الإيمان والتصديق حسناً والكفر قبحاً، وهذا متفق عليه بين الفرقتين.

لكن تحديد موضع النزاع بينهما من جهة وجوب الأحكام الشرعية التكليفية الراجعة إلى إفعال أو لا تفعل.. الأوامر والنواهي، ما مصدر وجوب هذه الأحكام؟. إذا كانت نابعة من الشرع، فمن المنطقي أن يكون مصدر وجوبها الشرع لأنها ستكون محل المؤاخلة أو المحاسبة من الشرع ثواباً أو عقاباً، أما إذا كانت نابعة من حكم العقل، وهى هنا ليست محل مؤاخلة الشرع أو ثوابه وعقابه بل المدح أو الذم من جهة العقل، فمن المنطقي أن يكون مصدرها العقل.

فشقة الخلاف في هذه المسألة ليست بعيدة بين المعتزلة والأشاعرة؛ لأن الحكم على الأفعال أحياناً بالتحسين أو التقبيح لا يعنى التكليف من جهة الشرع؛ فقد يتفق التحسين أو التقبيح مع التكليف الشرعى بالأمر أو النهي

وقد يختلفان، لأن العلة من الأمر أو النهى أو الحكمة منهما قد تخفى على العقل فيحكم بتحسين فعل أو تقبيحه، فإذا عرف علة الأمر أو النهى عنه غير حكمه من التحسين أو التقبيح أو العكس، فتجويج الإنسان نفسه يوماً كاملاً من الفجر إلى المغرب (الصيام) بداهة عند العقل أمر قبيح، لكن إذا عُرف أن ذلك يؤدي إلى تحقيق حكمة، تغير حكم العقل إلى تحسين هذا التجويج.

ولا أعرف موضعاً أو حكماً من الأحكام التى أوجبت أو حرمت من جهة الشرع حكم المعتزلة بعكسه من جهة العقل، فلم يحرموا شيئاً ما أحل الله، ولم يحلوا شيئاً مما حرم، فقيم الخلاف إذن؟

إذا كانوا يريدون حرية العقل الإنسانى، وتبعاً لذلك يريدون التوسع فى حرية الإنسان، فلماذا يريدون بحرية العقل هنا: العقل الذى أدى واجب النظر بشروط النظر، فأداه نظره إلى وجود الله والإيمان به.. إنه العقل المنضبط الذى نظر ثم اعتقد، ثم صدر سلوكه عن اعتقاده.

والدليل على ذلك كله من فلسفة المعتزلة أنهم جعلوا كمال العقل لطفاً من الله، وأن المعرفة من دواعى الفعل وليست ملجئة إلى الفعل؛ فقد يعرف العقل حسن شئ وقبح شئ آخر، إلا أنه قد يفعل القبيح ويترك الحسن تبعاً لحرية إرادته: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (الكهف: ٢٩)، «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (البقرة: ٢٥٦).

وإذا كانت المعرفة العقلية هى المؤدية إلى التفرقة بين الخير والشر مع أنها فى المحل التالى لوجوب معرفة الله، ومع ذلك فهى داعية وليست ملزمة أو ملجئة - على حد قولهم - وإن المدح لازم للحسن، والذم لازم للقبح وليس المدح أو الذم علة للحسن أو القبح، فإن جهة الوجوب غير جهة التحسين والتقبيح؛ فالواجبات الشرعية مبنية على المصالح التى لا طريق لها فى العقل، وإنما ترجع إلى الدليل الصادر من علام الغيوب، فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين أو تختلف حال المكلف الواحد فى وقتين، ومن ثم يجوز ورود النسخ فيه.

ولذلك يرى المعتزلة أنه إذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها، فإن الواجبات الشرعية إنما تجب لكونها مصلحة أو لطفاً من الله بالإنسان، ولا يوجب الشرع حسن شيء ولا قبحه، وإنما يكشف عن حال النفس عن طريق الدلالة، ومن ثم يقوى دليل الشرع أداة العقل، من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود: ٨٥).

ومن هنا يضح تماماً أن المعتزلة عندما يقولون إن الحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه لا يقصدون إطلاقاً التشريع، أو أن ما يحكم العقل بحسنه هو واجب شرعي وأن ما يحكم بقبحه مذموم أو منهي عنه شرعاً، وكأن التشريع أو التحليل والتحريم موكولان إلى العقل، وهذه نقطة غامضة على كثيرين يجب توضيحها في فكر المعتزلة.

فالتكليف الشرعي لفعل ليس مبنياً دائماً على حسن الشيء أو النهي عنه لقبحه، وإنما أساس التكليف كون الفعل مصلحة؛ مع أنهم يقررون مع ذلك أنه لا يرد شرع بما هو مناقض للعقل، كما أن العقليات بدورها ليست أحكاماً مطلقة أو دائمة؛ فهناك من الأمثال ما لا يمكن أن يستمر على حال واحدة في جميع الوقائع والأحوال وبطبيعة الحال إلا ما كان من الأفعال راجعاً إلى قيمة من القيم الأخلاقية الثابتة.

رابعاً: إذا كان جوهر مذهب المعتزلة أو لبه متمثلاً فيما يلي:

- التحسين أو التقبيح لا يعنيان الوجوب الشرعي أو النهي الشرعي؛ فالتحسين والتقبيح غير التشريع قد يرتبطان وقد ينفصلان.
- إن التشريع مرتبط بالمصلحة؛ فمصدر الوجوب الشرعي أو النهي هو ما في الفعل من مصلحة أو مفسدة.
- إن المصلحة هي لطف مجرد داعية لفعل الشيء، وليست ملجئة إلى فعله.

إذن ما الذى يجعل الإنسان يختار الفعل أو يتركه؟ إنها حرية الإرادة الإنسانية. حتى إن الثواب على فعل شئ أو العقاب عليه ليس ملجئاً إلى هذا الفعل أو تركه، بل ليس يحسن عند المعتزلة التعبد من أجل الثواب ولا اجتناب المعاصى خوفاً من العقاب؛ لأن حرية الإنسان لا تتحقق تحققاً كاملاً بالفعل أو الترك طمعاً فى الثواب أو خوفاً من العقاب، وإنما تتحقق هذه الحرية بأكمل تحققها عندما يصدر الفعل أو الترك ابتغاء وجه الله، أو بعبارة أخرى أن يكون الإيمان الخالص بالله هو نفسه على الدافع إلى أو الترك: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَّا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (الإنسان: ٩)، ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠).

على أن حرية الإرادة الإنسانية هى التى تحقق أيضاً بأكمل ما يكون التحقق العدل الإلهى التى تبدو الفكرة الرئيسة الثانية للمعتزلة بعد التوحيد؛ فكلما كان العمل صادراً من الإنسان بمقتضى إرادته الحرة، يكون الثواب الصادر من الله سبحانه عدلاً، وإذا كان هناك تفضل من الله فهو فى إرادته سبحانه أن يكون الإنسان حراً؛ أى فى الأصل الذى استحق عليه الإنسان العدل على أساس أنه لا تكليف إلا بحرية، أو لا مسئولية إلا بحرية. وهذا هو اللائق بالإنسان، أو بعبارة أخرى هو الأصلح للإنسان الذى جعله الله أكرم مخلوق؛ فالكرامة هى الحرية لأنها الموجبة لاستحقاق الثواب أو العقاب عدلاً، ولعلنا نلمح هذا من أنه تعالى بعد أن أثبت الكرامة للإنسان فى قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾، أتبع هذه الآية بالحديث عن الثواب والعقاب، فقال مباشرة: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينًا فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا، وَمَنْ كَانَ فِي هَلَاكٍ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠ - ٧٢).

وهذا هو اللائق بأن سبحانه وتعالى الذى عبر عنه المعتزلة بالوجوب يعنون أنه يجب أن يصدر من الله سبحانه اعطاء الإنسان كرامته التى هى

حريته في اختيار أفعاله الموجبة لإعطائه الثواب والعقاب عن استحقاق بعدله سبحانه؛ على أن مصدر الوجوب أو جهة الوجوب عند المعتزلة هو الله عز وجل نفسه، قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤)، ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (الأنعام: ١٢).

ومهما حاول أعداء المعتزلة مهاجمة فكرة الوجوب على الله، والصالح والأصلح لعباده، فإن مصادر المعتزلة تنفى أن يكون هذا الوجوب من مصدر خارجي غير ذات الله سبحانه؛ أي أنه أوجب على نفسه.. إنه الوجوب المرادف اللغوي للزوم؛ أي أنه واجب لذاته، وأقول المرادف اللغوي لأنه لا يقصد بالوجوب عن مصدر خارجي كما لا يقصد بالزوم الفلسفي الذي هو لزوم المعلول عن علة، ولا يُتوهم هذا الزوم الفلسفي على الله عز وجل كما لا يُتوهم الوجوب عليه سبحانه من موجب غير ذاته.

فحرية الإنسان هي الأصلح له في أفعاله الاختيارية، ولا يجري الله على الإنسان إلا ما كان أصلح له في ما يجر عليه من المقادير، وإذا كانت غاية التشريع تحقيق مصالح العباد، فإن ذلك يشير إلى أن غاية أفعاله تعالى في كل شأنه مصلحة عبادة؛ فأفعاله كلها خير، وهي متجهة إلى صلاحهم حتى في ما بدا أو يبدو غير ذلك؛ فهو سبحانه تعالى لا يفعل القبائح.

والغريب في نهاية الأمر أن الأشعرية يؤمنون بهذا؛ لكنهم مع ذلك يرون أن المصلحة التي تكمن وراء الفعل الإلهي قد تخفى علينا.

والأكثر غرابة في هذا الصدد مغالطة الحسن الأشعري في الأخوة الثلاثة الذين مات أحدهم صغيراً دون التكليف فنجا، ومات الثاني كبيراً صالحاً، ومات الثالث كبيراً عاصياً شقيماً.

وكان هذا الافتراض الذي فرضه الأشعري نقداً على فكرة الصالح والأصلح، ماذا لو قال الأخ الأصغر لربه: لم لم تحينى حتى أعبدك فتدخلنى

الجنة، وقال الآخر الشقى: لم لم تمتنى صغيراً، فأنجو من عاقبة التكليف، أو تحينى حتى أعبدك فأموت طائعاً كئخى الآخر، لأن ذلك كان أصح لي.

وهذه المغالطة أبعد من أن توجه إلى المذهب المعتزلى؛ لأن الأصلح لكل من الأخوة الثلاثة ولكل إنسان أن يأخذ إرادته الحرة إذا كُلف، أو ينجو من الحساب إذا لم يُكلف، وقد تحقق الأصلح لكل منهم بناء على علم الله الأزلى؛ فلو عاش الصغير لخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً بحيث يؤدي الإحباط والموازنة فى أعماله إلى ما انتهى إليه عمره، ولو طبع الشقى على غير ما أدت إليه إرادته الحرة، لما عبد الله كئخيه بمحض إرادته، بل يجبر الله له، ولذلك لم يكن يستحق الثواب بناءً على فعله، واستحقاقاً على طاعة؛ لأن الجبور على فعل لا ثواب له بمقتضى العدل، وهذا هو المعنى نفسه الذى جاء صريحاً فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بَيِّنَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، لَ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الأنعام: ٢٧، ٢٨)، ولا يخفى أن المذهب الأشعرى يقرر أن العلم صفة انكشاف لا تأثير، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ، وَلَكِنْ يُنْزَلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ، إِنَّهُ يُعْبَادُهُ خَيْرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٧).

هذه هى أهم المسائل التى رأينا أنها تحتاج إلى مزيد إيضاح وتوفيق بين المعتزلة وأهل السنة من الأشاعرة مما قد يكون الدكتور "أحمد صبحى" قد مر عليها من الكرام مع شدة صلتها بالأخلاق والعقيدة على السواء.

رحم الله الدكتور "أحمد محمود صبحى" رحمة واسعة ونفعه بما قدم خدمة لإثراء الفكر الإسلامى، ونفعنا ونفع طلابه به وبحسن سيرته وفكره ...

أخى وزميلي الراحل أ.د. "أحمد صبحي"
تحية لك وسلاماً وأنت فى دار الخلد ...

أما بعد :

فقد بدأت معرفتى بالراحل
الفاضل الدكتور "صبحي" منذ عام
١٩٦٧م، حيث كنت قد بدأت فى التردد
على قسم الدراسات الفلسفية بأداب
الإسكندرية، بعد أن تم نقل الإشراف
على رسالتى للماجستير إلى الراحل
الكبير أ.د على سامى النشار، وذلك
بعد أن سافر أستاذى العظيم طيب
الذكر عبد الرحمن بدوى إلى الخارج...!!
فى هذه الفترة كنا نلتقى "صبحي"
وأنا عرضاً بمكتب د. النشار.

ولقد علمت بمحض الصدفة من
الزميلة الفاضلة الدكتورة "منى أبو
زيد" أن بعض الزملاء بالإسكندرية
عاقدون العزم على إخراج كتاب تذكارى
عن الراحل الكبير د. "أحمد صبحي"،
وما أن فاتحتنى الزميلة الفاضلة فى هذا
الأمر إلا وقد سارعت بالقول : لو
لم يطلب منى أحد المساهمة فى هذا
العمل العلمى، لبادرت أنا وعرضت
على الزملاء القائمين على إصدار هذا

الأخلاق بين العقليين والذوقيين

بقلم الأستاذ الدكتور
فيصل بدير عون
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

الكتاب بتقديم خدماتي بالكتابة عن زميل راحل في قيمة وقامة "أحمد صبحي" أكن له كل حب واحترام وتقدير.

وما أن انتهيت من هذه المحادثة التليفونية، حتى وجدت بعد دقائق معدودات على الطرف الآخر من الهاتف الدكتورة صفاء جعفر، والتي بمجرد أن أخبرتها الدكتورة منى باستعدادي المساهمة في الكتاب، حتى قامت بالاتصال المباشر بي، حيث دار الحوار بيننا كان موضوعه "أحمد صبحي" وسيرته العطرة الزكية.

على المستوى الشخص اعترف أن للدكتور "صبحي" مكانة خاصة في قلبي، وقد ازدادت هذه المكانة بعد أن سافرت معاراً إلى جامعتي صنعاء عام (١٩٨٤) وجامعة الكويت (١٩٩٤)، حيث كنت التحق بهاتين الجامعتين بعد أن أنهى الدكتور "صبحي" خدماته في كل منهما. وكل ما أستطيع أن أقوله في هذا الصدد إنني كنت أغبط الدكتور "صبحي" على الأثر الكبير الذي تركه على عقول ونفوس طلابه وزملائه في الجامعتين. لقد كنت فخوراً بما سمعته من الأساتذة والطلاب عن علم وأخلاق "أحمد صبحي".. لقد كان بحق من أجمل السفراء العلماء الذين أوفدتهم مصر إلى قسمي الفلسفة بآداب صنعاء وآداب الكويت..

أما على المستوى العلمي فلقد تابعت عن كثب أعمال الدكتور "صبحي" بحكم التخصص؛ لأن كل ما كتبه يدخل مباشرة في نطاق اهتماماتي، وبخاصة أن ما كان يجمعنا في مرحلة سابقة القضاء الأشعري. وأنا على يقين أن ما كتبه "صبحي" عن علم الكلام، وفلسفة التاريخ، و الزيدية، والإثنى عشرية... كلها كتابات تعد "عملة.. في مجالاتها.. هذا إلى جانب عشرات المقالات العلمية التي كانت تتم عن تجربة فلسفية حية، وعن حدس فلسفي رفيع. كثيرون كتبوا أكثر مما كتب "أحمد صبحي"، وكثيرون كتبوا عن ما كتب عنه "أحمد صبحي"، لكن أجزم أن قلة قليلة هي التي تركت بصمة فكرية.. وأحسب أن على رأس هؤلاء الراحل الكبير "أحمد صبحي".

لقد طُلب منى أن أعرض صفحات موجزة عن "الأخلاق بين العقليين والذوقيين" الذى كتبه "صبحى"، وها أنا ذا أوجز بقدر الجهد هذا العمل العلمى الممتاز، والذى تطرق فيه صاحبه إلى قضية بالغة الأهمية ألا وهى "المشكلة الخلقية".. لقد كرس الباحث هذه الدراسة للحديث عن كل من المعتزلة والصوفية.

يبدأ "صبحى" دراسته عن الأخلاق بين العقليين والذوقيين بطرح سؤال رئيس: هل فى الفكر الإسلامى فلسفة أخلاقية؟ وقبل أن يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب ذكر علة آراء على لسان بعض المسلمين تفيد كلها أنه لا توجد فلسفة أخلاقية عند المسلمين، من هؤلاء الذين ذكرهم نجد الفارابى، التهانوى، أحمد أمين، عبد الرحمن بدوى... إلخ، حيث أجمع الكل على أن تعاليم الإسلام (القرآن والسنة)، وأوامره ونواهيه، وحديثه عن الحلال والحرام، والخير والشر أغنتهم عن الحديث عن "فلسفة الأخلاق"؛ غير أن "الدكتور صبحى" لم يكن على يقين من مثل هذه الآراء، ومن هنا كانت هذه الدراسة.

اختار الدكتور "صبحى" المعتزلة كنموذج تحدث من خلاله عن الأخلاق، من حيث إن المعتزلة رفعت لواء العقل من جهة، كما أنها، من جهة أخرى، تسلم بالأصل الميتافيزيقى لقيام فلسفة الأخلاق. ترى المعتزلة أن الناس محجوجون بعقولهم، كما ترى أن ثمة واجبات عقلية منها تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع على حد تعبير الشهرستانى، ومنها قدرة العقل على إدراك الخير والشر...

إن النزعة العقلية عند المعتزلة - كما يرى "صبحى" - إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التى بها تتعلق المدح والذم، والثواب والعقاب... وعندما جعلوا الشرع تابعاً للعقل من حيث إن الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب؛ ولكن العقل هو الذى يُستدل به على حُسْن الأفعال

وقبحها. فلا مراء أن المعتزلة ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية، ومن ثم فقد وجب أن يلحقوا بالعقليين بين فلاسفة الإسلام (صبحي ص ٤٣).

إن أول أصل من أصول المعتزلة هو أصل العدل الإلهي. والعدل الإلهي، كصفة، لا يمكن فهمها إلا من خلال الآخر (الناس). فإذا كان التوحيد أهم صفة للذات، فإن العدل أهم صفة للفعل الإلهي. ولا شك أن المعتزلة لم يتخيروا صفة العدل الإلهي ويجعلوها أصلاً لهم، وربما أهم أصولهم - كما يقول "صبحي" - إلا لأن فلسفتهم ذات هدف أخلاقي قائم على أساس عقلي.

ترى المعتزلة أن أفعال الله كلها خيرة، وأنه سبحانه لا يفعل إلا الأصلاح وما فيه خير العباد في النهاية. لذلك آمنت أن الشر، وإن كان موجوداً، إلا أنهم استبعدوا إرادة الله له؛ بمعنى أنهم يقولون إن الشر عارض على المستوى الأخلاقي وإن كان جزءاً من النظام العام على المستوى الكوني. إن ما يفعله الله من القحط والجذب، وهلاك الزرع، وإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا في التحقيق؛ بل هو في الحقيقة صلاح وخير، إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقهم نظراً لهم ليصبروا على ما لهم من ذلك، فيستحقوا الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة من ذلك شذائد يوم القيامة، وأليم عذابها، فيزدجروا عن المعاصي، فيسلموا من عذاب ذلك اليوم. وليس يكون ما يجنى من عذاب النار ويورث خلود الجنان فساداً ولا شراً؛ بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة (ص ٥٥). إن الله سبحانه لو بسط للناس الرزق ﴿لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ يَقْدِرُ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ يَعْبَادُهُ خَيْرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى، ٢٧). إن الآلام الواقعة من جهة الله - كما يقول القاضي عبد الجبار - في المغنى (ج ١٣، ص ١٠٣) خارجة عن أن تكون ظلماً أو عبثاً أو فساداً؛ بل إنها صلاح للمكلفين وخيرٌ لهم من حيث إنه عندها قد يصلحون، وفي الآخرة يثابون.. هكذا فهم المعتزلة وجود الشر، وهكذا فسروه وبرروه.

ولأن الله سبحانه وتعالى عادل ورحيم بعباده، جعل الإنسان حراً مريداً
لكى يرفع من شأن الإنسان من جهة، وينزه الله سبحانه، من جهة أخرى، عن
فعل الظلم.

على أن حاجة الإنسان لله تظل قائمة لعمل الخير و البعد عن الشر.
لذلك تحدث المعتزلة عن "اللطيف الإلهي" الذي هو في النهاية لون من
ألوان مساعدة الله سبحانه الإنسان في أن يكون دائماً كائناً عاقلاً حتى تكون
كل أفعاله صادرة عن العقل لا عن الرغبة و الهوى و المصلحة الشخصية
التي تعلوها "الشهوة"، وإذا كان اللطيف الإلهي يتمثل في الرفع من
إنسانية الإنسان، فإن الله جعل من إبليس مصدراً لاغواء البشر. هذا الإغواء،
- كما يرى القاضي عبد الجبار - "يعدّ لطفاً من حيث يحصل للمكلف عند
زيادة الامتناع ارتفاع الدرجات وعلو الهمة" (المغنى ج ١٣، ص ٩٨).

إن نظرية اللطيف الإلهي لدى المعتزلة لازمة عن العناية الإلهية من
ناحية، وفي مقابل ما خلق في الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون
الدواعي إلى الشر لديه أرجح من دواعي الخير؛ الأمر الذي يتعارض مع
المسؤولية والجزاء. أما عن مظاهر هذا اللطيف، فإنه تمثل في: (أ) كمال
العقل الإنساني، (ب) إلزام الإنسان بالشرعيات من حيث هي الطاف في
العقليات، ثم (ج) بعثة الأنبياء والرسل.

بعد أن استعرض "صبحي" فكرة العناية الإلهية عند بعض المذاهب
الفلسفية السابقة على الإسلام: أفلاطون، أرسطو، الرواقية، ديكارت، ليبنتز،
كانط، قد تحدث كذلك عن العناية الإلهية في المسيحية من حيث إن النعمة
الإلهية ليست منفصلة عن فداء المسيح.. بعد سرد ذلك كله قال "صبحي":
"بين هذه المذاهب الفلسفية المتباينة وغيرها من اتجاهات ومعتقدات دينية
يقف التفسير المعتزلي لللطيف الإلهي أشد عمقاً وأكثر شمولاً، وأبعد أثراً في
حياة الإنسان ككائن أخلاقي، أو كمخلوق مكلف على حد تعبيرهم.

ولا يقتضى اللطف الإلهي من الإنسان إلا أن يكون مؤمناً بوجود إله واحد من حيث إنه ليس محاولة لفلسفة عقيدة معينة كما هي الحال لدى المسيحيين، وليس في اللطف الإلهي إنكار لوجود الشر أو ملاءمة للحرية، بل على العكس، لقد أثبت المعتزلة ذلك كله وأكدوه... " (ص ٨٢).

وامتداداً للنزعة العقلية ذهبت المعتزلة إلى أن الثواب والعقاب واجبان بالسمع والعقل معاً، وليس بالسمع وحده كما قالت معظم الفرق الكلامية الأخرى. والبعث عند المعتزلة يمثل لديها محاسبة الإنسان بناءً على العدل الإلهي - على ما فعله إن خيراً (وعد) أو شراً (وعيد). الإنسان إن كان طائعاً استحق الثواب، وإن كان عاصياً استحق العقاب. وإذا كانت المعتزلة قد قالت إن الله لا يخلف وعده، ولكن يجوز - تفضلاً وكرماً منه - أن يخلف وعيده...، فإن ذلك مشروط عندها بالتوبة الخالصة. لأن التجاوز عن محاسبة الإنسان بمعزل عن التوبة من شأنه أن يدفع المكلف إلى فعل القبائح اتكالاً منه على العفو. ففي ضرورة العقاب لطف إلهي من حيث إنه زاجر عن ارتكاب القبائح.

على أن المعتزلة انقسمت فيما بينها بشأن "العفو" الإلهي، الذي قد يتعارض مع العدل الإلهي. لذلك أجاز البصريون من المعتزلة العفو عقلاً؛ لكنهم منعه سماعاً، أما البغداديون فإنهم أجازوه سماعاً وعقلاً. "لقد جمع المعتزلة، كما قال "صبحي"، الدنيا والآخرة في نظرة شاملة جامعة يحكمها قانون خلق واحد هو عدل الله. فإن اختلفت الموازين في الدنيا، حيث الشرور والآلام، فإنها يجب أن تستقيم يوم القيامة وفقاً لمبدأي الاستحقاق والعوض، يشمل ذلك المكلفين وغيرهم" (ص ١٠٣).

ذكرنا أن المعتزلة رفعوا من شأن العقل، ونادوا بالتكالييف العقلية، وامتداداً لذلك ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان قادر على التمييز بين الخير والشر حتى قبل ورود الشرع. ومن ثم فإن الإنسان يحكم فطرته العقلية

كائن مسئول. لقد رأى المعتزلة أن الحسن و القبح، أو إن شئت الخير والشر، يُدركان بالعقل؛ لأن الخير والشر موجودان في طبيعة الأفعال ذاتها، الأمر الذى يجعل القيم الأخلاقية قيماً مطلقة وضرورية وكلية، وأن مهمة العقل الكشف عنها. لقد آمن المعتزلة بأن للأشياء من الصفات الذاتية ما يجعل العقل الإنسانى متفقاً مع الشرع الإلهى فى تحريم وتحليل ما حُلل. إن الأفعال التى يمكن أن توصف بالحسن والقبح إنما تحسن وتقبح لوجوه عائدة إليها: فالفعل القبيح إنما يُقبح لوقوعه على وجوه. نحو كونه كذباً أو ظلماً، أو أمراً بقبيح، أو جهلاً، أو إرادة لقبيح. وكذلك الفعل الحسن إنما يحسن لوجه معقول يحصل عليه من حيث ينتفى وجوه القبح عنه كالأمانة، ورد الوديعة..." (ص ١٢٩). بقى أن أشير فى نهاية الحديث عن المعتزلة إلى أن الدكتور "صبحى" قد تعرض لمشكلة الحرية الإنسانية؛ فقد نظر إليها على أنها مسلمة من المسلمات التى لا غنى عنها إذا أردنا الاستمرار فى فحص المشكلة الأخلاقية. وإذا كان صاحبنا قد توقف عن البحث الميتافيزيقى بالنسبة لقضية الحرية الإنسانية؛ فإنه أكد أن الحرية الإنسانية مشكلة أخلاقية فى المقام الأول، وأن الحديث عن هذه الحرية جاء كرد فعل قوى على النزعة الجبرية التى تزعمها رجالات الدولة الأموية.

الذوقيون:

أما عن القسم الثانى من كتاب الدكتور "صبحى"، فقد خصصه للحديث عن الأخلاق عند الذوقيين (الصوفية). إن نقطة انطلاق الصوفية هى - كما نعلم - المعرفة القائمة على الذوق أو الحدس فحسب؛ أما تلك التى تستند إلى الحس أو العقل فقد تجاوزها الصوفية! يفضل "صبحى" استخدام كلمة "ذوق" على كلمة "حدس"؛ لأن الذوق - كمنهج - يفيد إصابة الحقيقة بالشهود والعيان، فلا تنكشف أسرار الحقيقة إلا بتجربة روحية أحوال تقتضى المكايلة والمعاناة. ولا تتم الرؤية الباطنة بنظر عقلى من حيث لا يستند التذوق إلى العقل والجلد، وإنما إلى الوجدان والإرادة...

إن الذوق معارض لكل أثر عقلي، فضلاً عن أنه لا يتعلق بالنظر، وإنما يقتضى حالاً تتصل عندها النفس الذائقة بالموضوع المذاق؛ ومن ثم فالذوق سلوك وليس كذلك الحدس. (صبحي ص ١٩٩)

أذكر - من جملة ما أذكر - أن أستاذنا عبد الرحمن بدوي كتب مقالاً عنوانه: "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟" وكانت الإجابة بالنفي، مع ملاحظة أن ثمة مقارنة قائمة وملحة بين الفيلسوف الوجودي وبين المتصوف.

وهنا في دراسة "صبحي" عن الذوقيين طرح السؤال نفسه ولكن من وجهة نظر صوفية ... هل يمكن قيام أخلاق صوفية؟ هل التجربة الصوفية تجربة عامة حتى يمكن تعميمها على المستوى الأخلاقي أم لا؟ إن التصوف تجربته ذاتية، بل شديدة الذاتية والخصوصية، ومن ثم فإن التجارب الصوفية لا تُعمم، كما أن كل صوفي له بصمته الخاصة في فضاء الحياة الروحية، بحيث يصعب التوحيد بين جماعة من الصوفية تحت لواء واحد؛ أقصد مذهب واحد.. هذا إذا جاز الحديث عن "مذهب" في التصوف.

إن الصوفي وجداني الذات لا يقبل أحداً ولا يقبله أحد، والصوفي من صفى الله قلبه؛ بل إن التصوف في حقيقته تخلية وتحلية؛ بمعنى أن يخلع الصوفي أوصافه الإنسانية، ويتصف بصفات من يحب (الله). لهذا كانت التجربة الصوفية تجربة فريدة معيشة يعاني منها الصوفي وحده، ويعاينها وحده.

إن التصوف تجربة يعيشها الصوفي بوجدته، ويستغرق فيها بالكلية، فلا يثبت لنفسه شيئاً؛ بل إنه ذاهل عن كل ما سوى الله. ألم يقل ابن عربي: "فما نظرت عيني إلى غير وجهه، ولا سمعت أذني خلاف كلامه!!".

إذا كان الأمر كذلك فيبدو - كما يقول "صبحي" - إن تلمس ميتافيزيقا أخلاق أو أصول اعتقاد من أحوال القوم متعذر، ودون حاجة إلى عناء استقراء أقوالهم في الوصول إلى هذا الرأي من حيث إن التجربة الصوفية

ذاتية، فهي تتعارض مع كل أصل موضوعي. ومن حيث إن الصوفي لا يثبت عند حال؛ بل لا يزال متنقلاً من حال إلى حال تعارضها؛ فمن نحو إلى ثبات، ومن سُكر إلى صحو، ومن بقاء إلى فناء، فثمة لا سبيل إلى التماس الضرورة أو الكلية. وإذا كان قد أخذ على بعضهم في حالات شطحاتهم عدم التزامهم بقواعد الشرع، فكيف يُلتَمَس الصدور فيما يقولون وعما يعبرون عن مبادئ أولى للأخلاق؟ (ص ٢٠٨). إن الأخلاق كعلم وكفلسفة تتحدث عن "الشعور الخلقى"، وهي مرحلة تتوسط مرحلتين: مرحلة الغريزة، ومرحلة القداسة. هذه المرحلة الشعورية يكون العقل حاضراً فيها؛ ففي غيبة العقل لا يوجد حديث عن الزام أو التزام أخلاقي. بل في غيبة من العقل لا وجود لفلسفة الأخلاق، ومن ثم فإن المرحلة التي يسكن فيها الصوفية ويطبقون فيها هي مرحلة تجاوزوا فيها العقل حيث الذوق والوجود. هذه المرحلة لا تشير إلى التماس الضرورة أو الكلية من التجربة الصوفية، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تكون بحال أصولاً تصلح لقيام أخلاق فضلاً عن شرائع.

ويضيف "صبحي" قائلاً: إن ما بدر من أخبار عن الحلاج - على سبيل المثال - ما يجافي تماماً كل قيمة أخلاقية؛ فهو لم يفسر أصل الخلق تفسيراً بعيداً كل البعد عن السمة الخلقية فحسب... بل إنه عبث بالقيم الأخلاقية حين ارتفع بابليس رمز الشر إلى مقام الفتوة قائلاً على لسانه: جحودي لك تقديس، ومن ثم اعتبره كما اعتبر فرعون أستاذاً له وصاحباً. وهو لا يعنى بذلك إصراراً على الشر، أو تباهياً بقبيح الأفعال، وإنما أن يلغى الشر بعد أن يلحقه بالخير... إن الحب الإلهي عند الصوفية لا يقدم لميتافيزيقا الأخلاق، أو لمشكلات الخير والشر، والجبر والاختيار، والثواب والعقاب، أجوبة تذكر، ولكنه - أي الحب - قد ترك الإنسان يعيش بصددها في الفراغ، أو لعله قد شغل عنها باستغراقه في الله، وفي فنائه فيه، وذهوله عن كل ما سواه.. (صبحي ص ٢١٠).

وفي حديثه عن الأخلاق عند الذوقيين تطرق "صبحي" للحديث عن محيي الدين بن عربي - الذي قُتل بغير حق - إن تصوفه تصوف فلسفي. "من

المعلوم أن محيي الدين يقول بوحدة الوجود: فالخلق هو الخلق، والواحد هو الكثرة.. و النزعة الجبرية (ومن ثم الحتمية) هي النزعة المميزة لعالم ابن عربي الإنساني و الطبيعي. وفي هذه النزعة الجبرية ليس ثمة خير ولا شر، ومن ثم لا ثواب ولا عقاب، ولا وعد ولا وعيد. يقول ابن عربي: "إن الطبيعة هي الذات الإلهية متجلية في صورة الاسم الموجد، فكل ما ظهر في الوجود كان عن هذه الطبيعة، بل هو عينها، لا تزيد شيئاً بما لا يظهر... إن كل شئ مقدر أزلاً لا انفكاك عنه ولا محيص منه، حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة، من علم أو جهل، كل ذلك مقدر أزلاً في العين الثابتة لكل موجود... (شرح فصوص الحكم ص ٥٣-٥٤ من نشرة أبي العلا عفيفي). لهذا كان منطقياً أن تنتفي الأخلاق (المتثلة في غياب حرية الإرادة والقدرة على الاختيار في مذهب ابن عربي). إنه يلزم لزوماً طبيعياً للوجود أن يكون فيه هذا التناقض: إيمان وكفر، خير وشر، ثواب وعقاب، طاعة ومعصية، جمال وقبح.. وهذا كله ينبغي أن ينظر إليه نظرة تقريرية لا نظرة تقويمية؛ لأن الحق شاء من الأزل أن يكون في الوجود مؤمنين وغير مؤمنين، أن يكون هناك طائعون وعاصون. ومن غير الممكن أن يكون الكل مهتدياً لأن المشيئة الإلهية لم تقض بذلك من الأزل؛ إن ما يحدث لا بد أن يحدث، ومن الممتع أن لا يحدث ما حدث أو ما هو مقرر حدوثه؛ لأن هذه كلها مقدرة من الأزل، وهي تعبر عن طبيعة الموجودات كما قدرها بارئها من الأزل. (فيصل عون: التصوف الإسلامي، الطريق والرجال ص ٣١٠).

ثم يمتد الحديث "بصبحي" إلى تناول مفهوم "الإنسان الكامل" عند الجبلي، ونسارع هنا بالتنبيه على أن الكمال هنا لا علاقة له بالأخلاق لا من قريب ولا من بعيد. الإنسان الكامل عند الجبلي مقصود به الرسول ﷺ من حيث النور المحمدي الذي نفخ الله منه في آدم.. إن من الحقيقة المحمدية - كما يزعم الجبلي - كان خلق الجنة والنار، والجحيم والعذاب... إلخ، إن الكمال هنا منسوب إلى الله كحقيقة وجودية وهبها محمداً... ويختتم "صبحي" حديثه عن الإنسان الكامل عند الجبلي بالقول: "ليس من مبرر للاسترسال في

سائر جوانب هذه النظرية؛ نظرية الإنسان الكامل... على أنها نظرية لا مكان لها على الإطلاق في ميتافيزيقا الأخلاق؛ إنها قد تجد لها مكانة في المباحث الأنطولوجية، ولكنها تقوض في كل سطر من سطورها مبادئ الأخلاق بالقدر الذي تجانب فيه أحكام الشرع وتعاليم الدين. (صبحى ص ٢١٥).

على أن هذا الرأي السابق ليس هو فصل المقال فيما بين الحرية المطلقة والجبرية المطلقة من اختيار... لقد سعى "أحمد صبحى" إلى إيجاد فهم خاص للقدر والحرية عند الصوفية بحيث يمكن فهم الكسب والمجاهدة، والحديث عن المقامات كتجربة روحية متوقفة على إرادة العبد؛ لأن المقامات مكاسب، وحصول المقام يأتى كما نعلم بالمجهود لا بالجود.. فى هذا الصدد أفاد "أحمد صبحى" من المنهج الجدلى عند هيجل الذى تحدث عن: الموضوع، ونقيض الموضوع ثم مركب الموضوع.... وهكذا.

وقد مهد "صبحى" لذلك بالحديث عن ما قاله "رسل" من أن التصوف كمذهب أحادى لا يخضع للتصور المنطقى الصرف القائم على الاتساق وإنكار التناقض بين ثنائى المذهب؛ فلا يرتفع الضدان فى التصوف، كما يرتفعان فى المنطق الصرف؛ فطبيعة المذاهب الأحادية أن كل ما يبدو متناقضاً هو مجرد وهم وخداع.

فى هذا السياق نفهم ما قاله جلال الدين الرومى: إن ما هو متناقض هو انسجام غير مفهوم، بل هذه كتب الصوفية تعرض لمقاماتهم وأحوالهم فى ثنائية الضدين: البقاء والفناء، الصحو والسكر، الخوف والرجاء؛ فلا يقوم التصوف إذن على اتساق الأفكار، بل إنه كمذهب أحادى غيبى يعد التناقض هو المبدأ الأول للفعل وللوجود؛ حيث تتداخل الأفكار المتناقضة وتترابط ترابطاً كلياً. (صبحى ص ٢٢٧). لهذا صبح القول هنا إن الهوية فى الاختلاف، والعبودية الحققة لله هى التحرر المطلق للإنسان، والكثرة هى الوحدة، والاختلاف هو بعينه الاتساق.

أما الصيغة التي أنهى بها "صبحي" حديثه عن ذلك، وهي الصياغة التي صاغها على نهج الجدل الهيجلي فهي كما يلي:

القضية الأصلية: الجبر في المذهب الصوفي، وما يلزم عنه عملياً من توكل.

نقيض القضية: المكابدات والمجاهدات (المقامات) في الطريق الصوفي.

مركب القضية: حرية الإنسان في تحرره من رق الشهوات لا في حرية الإرادة والاختيار (راجع: صبحي ص ٢٢٦-٢٤١)

في الباب الثالث والأخير والذي أنهى به "صبحي" دراسته هذه يعرض لقضية "العمل"، والتي بدأ الحديث عنها بالحديث عن التوبة. ثم تطرق بعد ذلك للحديث عن "بواعث الأعمال" وأهمية "النية" بالنسبة للفعل، وضرورة تطهير النفس كشرط رئيس لقيام الأخلاق. كذلك أكد على أن الفروض الدينية تنطوي جميعها على معانٍ أخلاقية.

أما بعد: فإن هذه الدراسة الأخلاقية الممتعة التي دونها "أحمد صبحي" لا أشك في أنها تعبر كثيراً عن البناء الفكري، والنفسي، والأخلاقي لصاحبها. وأحسب أن "الراحل الكبير" قام من خلالها بعملية "فضفضة" ذاتية - إن جاز التعبير - كان من آثارها هذا العمل العلمي الرصين.

الأخ والزميل الفاضل الراحل: سلام عليك يوم ولدت، ويوم مت، ويوم أن تُبعث حياً إن شاء الله ...

"هذه كلمة حق من عبد الحق لراحل سَكَن - وإلى الأبد - عالم الحق".

تبني المعتزلة نزعة عقلية ولدت
فيهم حرية الفكر والرأى، حاولوا نشرها
فى مجتمعتهم، وعملوا على نموها
وتطويرها، بدأت فى مجال الأصول
الاعتقادية، وامتدت إلى مجالات أخرى:
كالأخلاق، والطبيعة، وما بعد الطبيعة ...،
فساهمت بذلك فى بناء فلسفة تُعد بحق
فلسفة الإسلام على الحقيقة، حيث تميزت
بـ"الأصالة" و"الابتكار".

أسس الفلسفة الخلقية عند المعتزلة*

وتُعد الفلسفة الخلقية أحد
الجوانب الرئيسة لهذه الفلسفة، فقد
خاض المعتزلة فى موضوعات هى من
صميم الفلسفة الخلقية: كالكلام عن
مصدر الأخلاق، والإلزام الخلقى، وطبيعة
القيم الأخلاقية، والخير والشر ... إلى آخر
هذه الموضوعات المهمة فى مجال الفلسفة
الخلقية.

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد صالح محمد السيد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة المنيا

على أن المعتزلة - شأنها شأن
المدارس الكبرى - أقامت هذه الفلسفة

* أهلى هذا البحث إلى روح أستاذنا المرحوم
الأستاذ الدكتور أحمد صبحى، اعترافاً
بفضله، وبريلاته فى هذا المجال، وقد استفاد
البحث مما أورده سيلاته فى أطروحة
الدكتوراه التى نشرها بعنوان: الفكر
الأخلاقي فى الإسلام، وأتقدم بهذا
البحث عرفاناً بجميله وتقديراً لأستاذيته.

الخلقية على أصول وأسس ثابتة، تستند إلى الدين والعقل معاً. يتناول هذا البحث أساسين مهمين قامت عليهما الفلسفة الخلقية عند المعتزلة هما:

الأول - نظريتهم في التحسين والتقبيح العقليين.

الثاني - الأصول الدينية التي قامت عليها فلسفتهم الأخلاقية.

نبدأ بالأساس الأول وهو: نظرية التحسين والتقبيح العقليين*، والتي تُعد المدخل الرئيس لفلسفتهم الخلقية، فهي - كما سنرى - تحدد موقفهم من موضوعات أخلاقية مهمة، مثل: مصدر الأخلاق، وطبيعة القيم الأخلاقية، والواجب الأخلاقي، والمسئولية الأخلاقية ...

وخلاصة هذه النظرية - فيما يذكر متقدمو المعتزلة -: أن الأفعال الإنسانية تتصف بقيمتين هما: الحسن، والقبح، وهما صفتان ذاتيتان في الأفعال؛ بمعنى أن الحسن حسن لذاته، والقبح قبيح لذاته؛ أي أن صفتي الحسن والقبح ليستا من الصفات التي تضاف إلى الأفعال وإنما هما صفتان ثابتتان غير منفصلتين عن الفعل المتصف بهما، أي أنهما من الصفات المباشرة للفعل متى عرفنا حسنه أو قبحه ضرورة، فمثلاً الكذب فيه قبح ذاتي، وجميع الأعمال من: عدل، وصدق، وشجاعة - وكرم، ...، في ذواتها صفات تجعلها حسنة، وتجعلنا نحكم عليها هذا الحكم، وجميع الأعمال من: ظلم، أو كذب أو جبن ... في ذواتها صفات تجعلها قبيحة، وتجعلنا نحكم عليها بالقبح، حيث إن صفات الأفعال، أي قيمة الأفعال الخلقية ثابتة لا تتغير من حيث هي صفات وجودية، أي صفات زائدة على الفعل، من حيث إن عدم لا تتعلق به الأحكام^(١).

ولقد طرأ على هذه النظرية عند متأخري المعتزلة بعض التعديلات، أو التطوير، لكن هذه التعديلات أو التطوير لم ينل من جوهر النظرية،

* تناولت هذه النظرية بالتفصيل في كتابي: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، وأقدم هنا خلاصة هذه النظرية، مركزاً على دالاتها الأخلاقية.

حيث ذهب المتأخرون إلى أن الأفعال تحسن أو تقبح إذا وقعت على وجه أو اعتبار يؤدي إلى وصف الفعل بهذا الوصف، وهم بهذا يوافقون متقدميهم في قولهم بأن صفتي الحسن والقبح ثابتتين في الأفعال ... المتصفة بأحدهما؛ إلا أنهم ينكرون عليهم كون صفتي الحسن والقبح مطلقتين في الأفعال المتصفة بأحدهما؛ ذلك لأنهم يرون أنه ما من فعل من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة، في جميع الوقائع والأحوال، ومن ثم يحسن كذب بعينه، كما قد يقبح صدق بعينه؛ لأن ذلك متوقف على الوجه والاعتبار الذي يقع عليه الفعل^(٢).

لكن قد يعترضنا سؤال رئيس هنا، وهو ما المقصود بالوجه الذي يقع عليه الفعل؟

يُقصد بالوجه الذي يقع عليه الفعل الحالة التي تقترن بحدوث الفعل، ويعبر الملاحم - وهو من متأخري المعتزلة - عن المقصود بالوجه بقوله: "نعني بالوجوه التي يقع عليها الفعل: أنه يقترن بحدوثها، سواء بالنفي أو بالإثبات، يُوصف الفعل من أجل تلك القرينة بأنه ظلم، أو قمع، أو دفع ضرر... فيقضى العقل عند العلم بتلك الوجوه"^(٣).

على أن هذه الوجوه والاعتبارات هي وجوه واعتبارات عقلية تدركها جميع العقول الإنسانية، فلا مجال للقول بنسبية قيمتي الحسن أو القبح من حيث إنها وجوه عقلية تدركها جميع العقول الإنسانية، والعقل واحد في الناس جميعاً فيما يقرر المعتزلة؛ حيث يذكر النسفي أن المعتزلة قالت: "الناس في العقل كلهم سواء"^(٤). وبهذا يكون المعتزلة قد سبقوا الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" في هذا الصدد، ويبدو أن قول المعتزلة بتساوي الناس في العقل هو الذي دفعهم إلى القول بأن الشريعة العقلية واحدة عند كل الناس؛ لأنها قضايا تتفق عليها العقول، وعليها تُؤسس جميع المعارف.

يمكننا أن ننتهي - إذن - إلى أن القيم الأخلاقية قيم ثابتة ومستقلة عن المصالح والأهواء، وأنها عامة، كلية، تتخطى حدود الزمان والمكان، والعقل قادر على الكشف عنها.

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مفاده: "كيف يدرك العقل هذه الصفات في الأفعال ومن ثم يوجب حسن بعضها، وقبح بعضها الآخر؟ وهل إذا قضى بذلك أوجب على الإنسان فعل الحسن، كما يوجب عليه ترك القبيح؟

وللإجابة عن هذا السؤال يذهب القاضي عبد الجبار - معبراً بذلك عن رأى جمهور المعتزلة - إلى أن معرفة الحسن والقبح شأنها شأن أى معرفة أخرى تشتمل على أمرين: العلم بالجمل، والعلم بالتفصيل؛ أما العلم بالجمل فيُدرك بضرورة الفعل، وأما العلم بالتفصيل فيُدرك بنظر العقل واستدلالة، وعلى هذا فنحن ندرك ضرورة قبح الظلم، وحسن العدل؛ بينما ندرك بالتأمل والاستدلال حسن فعل ما، وقبح آخر قياساً على هذه المعرفة الضرورية، فكان المعتزلة تؤكد على أن أصول المحسنات والمقبيحات من العلوم الضرورية؛ تلك العلوم التى لا يمكن دفعها عن النفس بشك أو شبهة، وهذه العلوم الضرورية خلقها الله فينا ابتداءً، لتكون أصولاً نعتمد عليها فى الحكم على أفعالنا، حيث يكشف العقل بالنظر فى هذه الأصول الأولى عن وجه الحسن أو القبح فى أفعالنا، وهكذا يتم إدراك قيمتى الحسن والقبح على مرحلتين: الأولى: معرفة الوجوه التى تجعل الفعل حسناً أو قبيحاً، وهذا يدرك ضرورة، والثانية: انطباق هذه الوجوه على الفعل المراد الحكم عليه، وهى تحتاج إلى تأمل واستدلال.

فإذا قلنا مثلاً: إن الفعل يقبح لكونه ظلماً، فيجب أن نعرف الظلم أولاً، ثم نعرف انطباق الوصف بالظلم على ذلك الفعل ثانياً، والمعرفة الأولى معرفة ضرورية؛ لأن من مبادئ العقل معرفة حقيقة الظلم، وهى معرفة يستوى فيها الناس جميعاً، ولا يمكن دفعها عن النفس، أما المعرفة

الثانية فهي معرفة استدلالية لا تأتي إلا بالنظر العقلي، ويؤكد القاضى عبد الجبار فى كتابه: "المجموع من المحيط بالتكليف" على ذلك بقوله: "اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال (أى الأفعال الإنسانية الإرادية) من وجوب وقبح وغيرهما، هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو إما أن يكون ضرورياً، أو مكتسباً، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال، لا بد أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة ... إن العلم بأصول المحسنات والمقبحات ضرورى، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً؛ لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا بمن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجب عليه التكليف... فإذا تقررت هذه الأصول، وعرفنا العلة التى لأجلها قبح الظلم والكذب، قسنا عليه كل قبيح، لثبوت العلة فيه، وغير جائز أن تعرف قبح شئ من الأشياء إلا مع العلم بالوجه الذى أثر فى قبحه، وليس الغرض بذلك أن تعرف أنه الوجه فى قبحه، فإن هذا يعرف بنظر آخر ولكن المراد أن نعلم ما يجعله وجهاً فى قبحه، ولأجل ذلك لو اعتقد فى الظلم أنه بصفة العدل والصفة، لما عرف قبحه، ومتى اعتقدوه ظلماً، عرف قبحه، ثم يحتاج إلى تأمل آخر، فيعرف أن وجه القبح فيه كونه ظلماً، فنجمل عليه ما عداه، وكل هذه القبائح تنقسم: ففيها ما يكفى فى معرفة قبحه أن يعلم الوجه الذى من أجله قبح: كالعبث، والمفسدة، وغير ذلك؛ فإننا لا نعلم فى شئ من الأفعال الوجوه التى ذكرناها إلا وقد علمنا منها القبح، والضرب الثانى: أن نعلم وجه القبح، ولكننا لا نعلم القبيح إلا بتأمل زائد، وهذا كالكذب، لأنه إذا حصل فيه نفع، ودفع ضرر، فقد علمناه كذباً، ولكننا لا نعرفه قبيحاً، ووجه قبحه هو كونه كذباً، فيحتاج إلى ضرب من النظر بأن نقول ليس الذى لأجله قبح الكذب الخالى من منفعة، ودفع مضرة، إلا كونه كذباً، فلما تعرية عن نفع، ودفع ضرر، فقد يوجد فى الصديق، كما يوجد فى الكذب، والفرق بينهما معلوم فى القبح والحسن، إذن إنما يُقبح لكونه كذباً، فيجب فى كل كذب أن يُقبح^(٥).

ويمكننا أن نلاحظ أن ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في معرفة الحسن والقبح يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرته إلى العقل؛ فهو ينظر إلى العقل على أنه ثمرة لاجتماع علوم معينة، تساعد الإنسان على النظر والاستدلال، وأداء التكليف، يدلنا على ذلك تعريفه للعقل بقوله: "اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم المخصصة، متى حصلت في المكلف، صَحَّ منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كلف"^(٦). وهذه العلوم التي تكون العقل، ليست محدودة بعدد معين، وإنما يجمعها صفة واحدة، وهي مساعدة الإنسان على اكتساب العلم، وفهم التكليف، والقيام به؛ فهي تُعد أصولاً لهذه العلوم المكتسبة، هي بمثابة مسلمات، لا تقبل البرهنة، معلومة بذاتها، ومن ثم تقبلها كل العقول الإنسانية، ولا نستطيع تحصيل المعارف بدونها، فهي تستنبط من هذه المسلمات معارف مترتبة عليها.

وهكذا يرى القاضي عبد الجبار أن هذه العلوم الضرورية التي تكون العقل تشمل أصولاً ومبادئ - عامة - لتحسين الأفعال وتقبيحها،

غير أن القاضي عبد الجبار يحترز بعض الاحتراز في هذا الشأن؛ فيؤكد أن هناك قسماً من الأفعال لا يمكن معرفة حسنه أو قبحه بالعقل، وهي الأفعال الشرعية المتعلقة بالمحسنات والمقبحات الشرعية، فإنها تدرك بالشرع فقط، ويدلنا على هذا قوله: "ومن كمال العقل أن يعرف بعض المحسنات، وبعض المقبحات، وبعض الواجبات ..."^(٧).

ف يرى القاضي عبد الجبار يعبر بكلمة "بعض" وليس بكلمة "كل"؛ ذلك لأنه يعتبر الشرع وسيلة لإدراك بعض من المقبحات والمحسنات، التي لا يستطيع العقل أن يرقى إلى إدراك أوجه الحسن أو القبح فيها، ويرتبط هذا بشكل واضح في العبادات، والمعاملات، والواجبات الشرعية...

ولا يختلف رأى النيسابوري في إدراك الحسن والقبح عن رأى القاضي عبد الجبار حيث يقول: "إذا علم أحدنا أن كل ما اتصف بصفة الظلم يكون

قبيحاً، ثم إذا جاء إلى ضرر بعينه، وشك فيه أنه ظلم أو ليس بظلم، فإنه إذا عرف كونه ظلماً، عرف قبحه يعلم ثالث مستند إلى علمين متقدمين: أحدهما: علم على سبيل الجملة: بأن كل ما اتصف بصفة الظلم يكون قبيحاً، والثانى. علم تفصيل بأن هذا الضرر ظلم^(٨).

على أننا يجب أن نشير إلى إتجاه فريق قليل من رجال الاعتزال، تطرفوا فى اعتدادهم بالعقل ودوره فى إدراك الحسن والقبح؛ فذهبوا إلى أن المعارف كلها ضرورية، ولا شئ يقع منها كسباً بالنظر، ومن هؤلاء: "ثمame بن أشرس"^(٩)، و"الجاحظ"^(١٠)، و"جعفر بن مبشر" و"جعفر بن حرب"^(١١).

غير أنه لتطرف أصحاب هذا الاتجاه ومغالاتهم فى تحصيل المعرفة عامة وإدراك الحسن والقبح خاصة، هاجمهم القاضى عبد الجبار؛ لأنه أدرك أن هذا القول سوف يؤدى إلى تضيق دائرة النظر العقلى، حتى يصبح هذا النظر لا جدوى منه. من هنا انتهى القاضى عبد الجبار إلى أن العلم والنظر مقدوران للإنسان كسائر الأفعال الاختيارية؛ لأنهما لو كانا ضروريين لما حدث اختلاف بين العقلاء فيها، ولأصبح الإنسان ملجأ إلى اعتقاد جميع المعارف ومن بينها - الحسن والقبح - فى صورة واحدة غير متغيرة، وهذا ما لا يؤيده الواقع، فاختلاف العقلاء فى تحصيل المعارف واضح، ولا يحتاج إلى دليل^(١٢).

وهكذا نجد أن آراء المعتزلة فى هذا الصدد مرتبطة بنظريتهم فى المعرفة من جانب، وبنظريتهم فى العقل من جانب آخر.

أما ارتباط آرائهم فى إدراك الحسن والقبح بنظريتهم فى المعرفة، فيدلنا على مدى الارتباط الوثيق بين المعرفة والأخلاق، وهذا أمر لمجده عاماً فى الفلسفات الأخلاقية الكبرى، وأما ارتباطه بنظريتهم فى العقل، فإن العقل - كما ذكرنا سابقاً عند القاضى عبد الجبار - عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، والتى متى حصلت فى المكلف، صح منه النظر

والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلف به، ولا يخلو الأمر أن المعتزلة قد تأثرت بمعنى العقل في اللغة؛ حيث إن كل المعاني التي أوردتها قواميس اللغة العربية المتعددة تربط العقل بالسلوك والأخلاق؛ بل إن هذا الجانب القيمي لا تجده في "مادة عقل" فقط، بل في جميع الكلمات التي ترتبط بوشائج قربي في المعنى من "مادة عقل" مثل: الذهن، والنهي، والفكر، والفؤاد، والحجر.....

وهكذا نجد نزعة المعتزلة العقلية لم تكن بصدد المعرفة أو البحث النظري فحسب، بل كانت - أيضاً - بصدد العمل، ومن ثم بحثوا في قيمة العقل الخلقية، معتبرين إياه المرشد الأمين والوحيد لأعمالنا؛ فهو بمثابة النور الطبيعي الذي يضيئ الطريق قبل أن يسلكه الإنسان، ومن هنا ربطوا الأحكام الخلقية بإدراك العقل؛ بمعنى أن العقل إذا كان قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح، فإنه يربط هذا التمييز بالحكم الأخلاقي عليه. ومن ثم فإن الحسن ما استحق عليه فاعله المدح في العاجل والثواب في الآجل، والقبيح ما استحق فاعله عليه الذم في العاجل والعقاب في الآجل، والعقل هو الموجب لذلك^(١٣). ومن ثم فإن القبيح عندهم هو "ما من حقه أن يصح أن يستحق (فاعله) به الذم"^(١٤).

هذا وقد خالف الأشاعرة المعتزلة ذاهبين إلى أنه ليس في مقدور العقل أن يوجب الثواب والعقاب، أو المدح والذم، لأن الأفعال عندهم متساوية لا شيء منها يستحق في نفسه ثواباً أو عقاباً، وإنما يقع الاستحقاق بما يخبرنا به الشرع عن أمر هذه الأفعال^(١٥).

وإذا كان العقل يدرك الحسن والقبح في الأفعال بهذا المعنى، ومن ثم يختار الحسن ويعمل به، ويتجنب القبيح، ولا يعمل به، من هنا تصبح المعرفة شرطاً ضرورياً للعمل، ومن ثم فهي تسبقه، فإذا علم الإنسان حسن الفعل أو قبحه كان ذلك جهة دعاء إلى الفعل أو صرف عنه، ما لم تعارضه الصوارف والدواعي كالحاجات والشهوات.

ويضرب القاضي عبد الجبار على ذلك مثلاً فيقول: إننا إذا قلنا لإنسان كامل العقل: إن صدقت أعطيناك درهماً، وإن كذبت أعطيناك درهماً، وفرضنا حصول الاستواء بين الصديق والكذب في جميع منافع الدنيا والآخرة، وفي جميع مضارهما، من: المدح، والذم، والثواب، والعقاب، وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته... فإنه سيرجح الصديق على الكذب ضرورة، وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء، وجهة القبح جهة صرف، وتكون علة الترجيح علمه.... بأن هذا حسن، وذاك قبيح^(١٦). إن هذا الاختيار والعمل به، وما يترتب عليه من مسئولية، يكون محكوماً بالعلم الذي يسبقه، والذي بدوره يلزم عن النظر العقلي، الذي يصدر عن العقل ألا يصبح العقل بذلك مقوماً للحياة الخلقية كلها^(١٧)؟

وهذه النتيجة التي انتهينا إليها تُسلمنا إلى تساولين مهمين وجها من قبل خصومهم الأشاعرة:

أما التساؤل الأول: إذا كان العقل هو الذي يميز في الأفعال بين الحسن والقبح، أو الخير والشر، ومن ثم يوجب الأول، وينهى عن الثاني، هل يعنى هذا أن العقل حاكم شرعى؟، بمعنى ما دور الشريعة في المجال الأخلاقي؟ هل استغنت المعتزلة بالعقل عن الدين كمصدر للأخلاق؟

هذه التساؤلات على جانب كبير من الأهمية، لأهمية موضوعها من جانب، ولأنها كانت مصدر نقد من جانب خصومهم كالأشاعرة الذين أشاعوا أن المعتزلة تقول بشريعة عقلية، وتهمل الشريعة النبوية، كما تقول بأن العقل حاكم شرعى على أفعالنا إلى غير ذلك.. مما يجعل المعتزلة في محل الشبهات؛ بل والخروج على ما أجمع عليه المسلمون عامة!!.

لذا وجب، أن نجيب إجابة تفصيلية عن هذه الأسئلة من واقع نصوص المعتزلة.

ينظر المعتزلة إلى القيم الأخلاقية على أنها نوعان: قيم أولية (أى أساسية)، وقيم أخرى ثانوية (مفصلة لهذه القيم الأولية)، وتشمل القيم الأولية: مجموعة الأفعال التي ينبغي علينا أن نقوم بها^(١٨)، والتي تدركها جميع العقول السليمة والمكتملة عند أصحابها، وهى ما يمكن أن يسمى "بالشريعة العقلية" والتي تُقرر على الإنسان القيام بالواجبات العقلية "كمعرفة الله، ومعرفة الحسن والقبح، والتمييز بينهما، وشكر المنعم وغير ذلك من الأحكام العامة التي لا يختلف حولها العقلاء، والتي تدرك بالنظر السليم، والإنسان إذا قصر في أداء واجبات هذه الشريعة العقلية، أو قصر في معرفة أحكامها، فإنه يستحق العقوبة والتخليد في النار^(١٩)."

ولقد هاجم الأشاعرة المعتزلة فيما ذهبوا إليه في هذا الصدد، محتجين بأن هذه الواجبات العقلية، لا بد وأن تكون لفائدة، وإلا كانت عبثاً، وهذا قبيح لأنه فعل الجاهل؛ فلا بد إذن أن تكون لفائدة، هذه الفائدة إما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة، فإذا كانت في الدنيا فهي نفع لا فائدة فيه، وإذا كانت في الآخرة فمن أين لنا العلم بأن هناك ثواباً على ذلك إلا بالشرع؟^(٢٠)

وهذه القيم الأولية التي تدركها جميع العقول السليمة، هى تلك القيم الأخلاقية التي تساعدنا على أن نكون أخلاقيين؛ غير أننا لا يمكننا أن نمارس هذه القيم الأخلاقية الأولية، بدون أن نعلم الطرق المختلفة لممارسة هذه القيم، وهذه هى وظيفة الرسل والرسالات لأنها تخبرنا عن هذه الطرق، وكيفية ممارستها.

من هنا لجيب عن التساؤلات التي طرحناها سابقاً بالقول بأن المعتزلة لم تنكر الشريعة النبوية، أو تهملها؛ بل على العكس من ذلك أعطت للشريعة النبوية أهمية كبرى، من حيث إنها تؤكد صحة ما وصل إليه العقل، كما أنها تأتي متممة لشريعة العقل، لأن العقل الإنسانى مهما بلغ من القدرة، فإنه يجوز عليه الخطأ، والغفلة، والنسيان، فتأتى الشريعة مصححة للخطأ، ومنبهة للعقل كي

يتخلص من غفلته، وضابطة لأحكامه، وممتمة لها، على أن هناك جانباً من التكليف لا يدرك إلا بالشرع وهو العبادات والطاعات، حيث إن العقل لا يستطيع الوصول إلى أحكامها ومقاديرها، ومن هنا اعتبر المعتزلة بعثة الرسل لطفاً من الله لينبه العباد، ويحث عقولهم على النظر، يقرر الجبائي هذا بقوله: "إن بعثة الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب بكلها أطفاف..."^(٢١)، وهذا ما يورده الشهرستاني عن المعتزلة بقوله: "واتفقوا (أى المعتزلة) على أن أصول المعرفة، وشكر المنعم، واجبة قبل ورود الشرع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، وورود التكاليف أطفاف للبارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً"^(٢٢).

ولقد استدلل المعتزلة بالكثير من الأدلة النقلية التى استقوها من آى القرآن الكريم فى نحو قوله - على سبيل المثال: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^(٢٣)؛ حيث يؤكد ذلك أن بعثة الرسل هدفها التنبيه، والحث على النظر، والبعث من الغفلة والنسيان الذى يمكن أن يقع فيه المكلفون، فيقولون لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا من سنة الغفلة، وينبهنا لما وجب الانتباه إليه، ومجمل قول المعتزلة - فيما يذكر الزمخشري - أن هذه الآية تؤكد أن الرسول متمم لحجة العقل، ومنبه على ما وجب قبل البعثة بالعقل^(٢٤)، ومن تلك الآيات - أيضاً - قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢٥)، ويحاول الزمخشري أن يتخذ من هذه الآية دليلاً له لا عليه، كما ذهب خصومه، قائلاً: إن مقصود هذه الآية أن الحكمة الإلهية قد اقتضت ألا يعذب الله تعالى العباد إلا بعد أن يبعث فيهم رسولاً يلزمهم الحجة، مع أن الحجة لازمة على الناس قبل بعثة الرسل، لأنهم يعرفون الله بأدلة العقل، ولكنهم أغفلوا النظر مع تمكنهم منه، وقدرتهم عليه، فاستحقوا العقاب، واستحقاقهم العقاب هنا لإغفالهم النظر، وكفرهم لهذا لا لإغفالهم الشرائع التى لا سبيل إليها إلا بالتوقيت والعمل. فكان بعثة الرسل مقصودها التنبيه والحض على

النظر والإيقاظ لهؤلاء الكفار؛ فيقولون: كنا غافلين، فلو أن الله تعالى بعث إلينا رسولاً ينبهنا إلى النظر في أدلة العقل، لكنا آمنًا^(٢٣).

وقد حاول من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(٢٤)، أن يؤكد أن الشريعة النبوية متممة ومؤكدة للشريعة العقلية، ومن هنا جمع الله تعالى بين السمع والعقل؛ فعليهما مدار التكليف^(٢٥). وليس للشريعتين أن يختلفا، لأنهما في الحقيقة ينبعان من مصدر واحد، هو المصدر الإلهي، وإذا بدا شئ من التعارض بين العقل والشرع، فإن هذا التعارض يُزال عن طريق تأويل نصوص الشريعة النبوية.

هذا فيما يتعلق بالتساؤل الأول الذي يدور حول العلاقة بين العقل والشرع.

أما التساؤل الثاني: فيدور حول الأمر والنهي الإلهيين، هل هما علة في حسن الفعل أو قبحه؟ أم لا؟.

لقد ذهب المعتزلة إلى أن في الأفعال صفات ذاتية يوصف الفعل على أساسها بالحسن أو القبح قبل الوحي، والفعل الحسن يترتب عليه مدح في الدنيا، وثواب في الآخرة، والفعل القبيح يترتب على فعله الذم والعقاب في الآخرة.

كما يذهب المعتزلة - أيضاً - إلى أن الوحي لا يُغير هذه الصفات في الأفعال، فلا يجعل الحسن قبيحاً ولا القبيح حسناً، لأن هذه الصفات ثابتة لا تتغير ولا تبدل، وعلى هذا فالشرع يتبع في أوامره ونواهيه هذه الصفات الذاتية في الأفعال؛ فيأمر بما هو حسن في ذاته، وينهى عما هو قبيح في ذاته.

على أن النظام قد انفرد من بين المعتزلة فذهب إلى أن هناك أفعالاً تتردد بين الحسن والقبح؛ فإذا أمر الله بها كانت حسنة، وإذا نهى عنها كانت قبيحة، حيث يقول: "كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها فهي قبيحة للنهي،

وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه، فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن يأمر به سبحانه (فهو) حسن للأمر به، وكل ما لم يُجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه^(٢٩). ورأى النظام - على هذا النحو - قريب من رأى أهل السنة، أو بمعنى آخر هو موقف وسط بين المعتزلة وأهل السنة.

وبهذا يتقرر موقف المعتزلة، بناءً على فرض الحسن والقبح الذاتيين فى الأفعال؛ فالفعل الحسن حسن لذاته يجب أن يُكلف الشخص القيام به، وإن لم يعرف الشرع بعد، والقبيح قبيح لذاته، يجب أن يُكلف الشخص اجتنابه وإن لم يعرف نهى الشرع عنه، وذلك لأن العقل يدرك صفات الحسن والقبح فى الأفعال؛ وعلى هذا فإن العقل يوجب ذم من يقدم على فعل القبيح، ووجوب عقابه فى الدار الآخرة، كما يوجب العقل أيضاً مدح فاعل الحسن ووجوب ثوابه فى الآخرة، لأن هذا يُعلم عقلاً لا شرعاً^(٣٠).

ويوافق الماتريدية المعتزلة فى القول بالصفات الذاتية، ويتابعون التقسيم نفسه الذى قسمه المعتزلة للأفعال: أفعال حسنة فى ذاتها يأمر الله بها، وأفعال قبيحة فى ذاتها ينهى الله تعالى عنها، وأفعال تتردد بين الحسن والقبح، وحسنها وقبحها تابع لأمر الله تعالى ونهيه، وقد روى هذا - أيضاً - عن الإمام أبى حنيفة^(٣١).

إلا أن الماتريدية والأحناف يخالفون المعتزلة فى اعتبار العقل مصدراً فقهيّاً يشرع فى الأحكام التى لم يرد فيها نص، أو يوجب ثواباً أو عقاباً؛ بل لا بد من حمل مثل هذه الأحكام التى لم يرد فيها نص، إلى ما ورد فيه نص، بأى طريق من طرق الحمل، بالقياس مثلاً، أو المصالح المعتبرة المشابهة لما جاء فى النص، وهذا هو الاستحسان ... وعلى الجملة لا بد من الرجوع إلى النصوص؛ حيث إن العقل المجرد عند الماتريدية والأحناف ليس له قدرة على التكليف أو الحكم على الأشياء، بل لا بد من الاستعانة بالشرع^(٣٢).

أما الأشاعرة فنفوا صفات الحسن والقبح الذاتية، وذهبوا إلى أن هذه الصفات خاضعة للشرع؛ فما يأمر به الشرع فهو حسن للأمر به، وما ينهى عنه الشرع فهو قبيح للنهي عنه، وليس للعقل مدخل في إيجاب حكم ما قبل الشرع، ولا أن يوجب مدحاً أو ذماً أو ثواباً أو عقاباً، وإنما ذلك كله، مرجعه إلى الشرع، وبذلك خالفوا: المعتزلة، والماتريدية، والأحناف.

وجهور الأصوليين والفقهاء من أهل السنة علي رأي الأشاعرة في أن الحاكم هو الله تعالى، وأن العقل ليس له أن يشرع أو يكلف، وإن كان يدرك الحسن والقبح الذاتي^(٣٣).

ويمكننا أن ننتهي إلى أن المعتزلة تؤكد على أن الأمر والنهي الشرعيين ليسا علة في حسن العقل أو قبحه، وإنما هما داللتان فقط على حال الفعل، والدليل يدل على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة، النهي دال فقط على فساد فعل ما، والأمر دال فقط على حسن فعل ما.

وجدير بالذكر أن المعتزلة ألزمت خصومها - في هذا الصدد -
بكثير من الإلزامات منها:

١ - أنه إذا كان مرد الحسن والقبح إلى أمر الشارع ونهيه، لكانت الأفعال قبل البعثة متساوية، وهذا يقضى بتساوي الزنا والصلاة مثلاً، كما أن الأمر يقضى أيضاً بأن وجوب الأفعال وتحريمها لن يكون كذلك لوجه معين، وعلى ذلك يمكن أن ينقلب الواجب حراماً، والحرام واجباً، فيكون الأمر والنهي الشرعيان لا حكمة فيهما^(٣٤)!

٢ - أن بعثة الرسل ستكون بلاءً وفتنة، لا رحمة للناس؛ لأن الأفعال كلها كانت على الإباحة، ثم جاء الشرع فصار فعل بعض هذه الأفعال يوقع في عذاب أبدي، فصار بلاءً، وهذا يخالف لرحمة الله التي من بها على عباده في أكثر من موضع من محكم تنزيله^(٣٥).

٣ - وحيث إن الحسن والقبح راجعان إلى أمر الشارع ونهيه، فإنه من الجائز أن يأمر بالمعصية، وينهى عن الطاعة، والعقل يأبى هذا الأمر^(٣٦).

وهكذا لا تكون الأفعال متساوية؛ فمنها ما هو حسن، ومنها ما هو قبيح، ويرجع ذلك لصفات ذاتية جعلتها كذلك، ولا مدخل للأمر والنهي الشرعيين في حسن الأفعال وقبحها، وإنما هما دالان فقط على ذلك.

والعقول والفطر السليمة تشهد بذلك، فهل منا أحد ينكر أن قضاء الوطر في الأمهات، والبنات، والعمات، أمر مستهجن في كل فطرة؟! وهل يمكن القول بأن الإحسان، والإساءة، والصدق، والكذب، والعدل، والظلم، وقتل النفس، والسجود للصنم، والسجود لله، ... كلها أفعال متساوية في الأمر نفسه، لا فرق بينها، وإنما الفارق بينها هو أمر الشارع ونهيه ١٩

ومن أهم استدلالاتهم العقلية - أيضاً - أن الملاحدة - مثلاً - يدركون قبح الظلم، والكذب، والقتل، وغصب المال، ... مع أنهم لا يدركون نهيه تعالى، ولا أمره؛ بل إن هناك من لا يستطيع إدراك الأمر والنهي، وهو مع ذلك كامل العقل، كالأصم والأبكم، ومع ذلك يدرك الحسن والقبح في الأفعال مع نقله أداة الأمر والنهي^(٣٧).

وأيضاً لو كان الأمر والنهي هما المؤثران في حسن الفعل أو قبحه، لوجب في الشئ الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعة واحدة، فلو أمرنا الله بالصدق لكان حسناً، ولو نهاناً عنه لكان قبيحاً، وهذا بدوره سوف يؤدي إلى انقلاب معايير الأحكام، وحقائق الأشياء، فيصير الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، فلو أمرنا الله بالكذب لكان حسناً، ولو نهاناً عن الصدق لكان قبيحاً، ولو عذب المطيعين، والملائكة، والأنبياء في النار مخلدين، لكان ذلك له،

ولكان عدلاً وحقاً... وهذا عين ما أجازته الأشاعرة^(٣٨)، وذلك سيجعل القانون الإلهي مطلق الاعتساف، فضلاً عن أن ذلك يكون أقرب إلى الجبر المطلق، وكيف يتلاءم ذلك مع القول بأن أفعاله كلها حسنة، وأنه تعالى متصف بمطلق الحكمة^(٣٩) ١٩.

على أن هناك دليلاً مهماً استدل به المعتزلة، وهو أننا إذا أرجعنا الحسن والقبح للأمر والنهي، فإنه لا يمكننا أن نحدد أحكام الحسن والقبح من الوجوب والندب... وكذا باقى الأحكام الفقهية، فيقول القاضي عبد الجبار: "على أن الأمر، وانتفاء النهي، لو أوجب حسن الفعل منا، لم يكن الفعل بأن يحسن أولى من أن يجب، وبأن يكون واجباً أولى من كونه ندباً، لأنه ليس لهما (أى للأمر والنهي) من التأثير فى هذا الباب ما يوجب (فى الفعل الحسن) هذه الأقسام"^(٤٠).

والى جانب هذه الأدلة العقلية استدلت المعتزلة بكثير من آى القرآن الكريم أولوها لتستقيم مع ما ذهبوا إليه فى أن الأفعال لا تحسن أو تقبح للأمر والنهي، فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾^(٤١).

فيرى الزمخشري فى تفسير هذه الآية أن الله تعالى قد أخبر بأن هؤلاء القوم قد فعلوا الفاحشة قبل نهيه تعالى عنها، وأمره بالجنبها، حيث إن الفاحشة تُدرك بالعقل والفطر السليمة، ولا يتوقف علمنا بها على أمر الله ونهيه؛ لأن لو كان الأمر كذلك، لما كان لإخباره تعالى معنى، فلا معنى للفاحشة إلا كون العقول تستقبحها، لقبحها فى نفسها قبل النهي، وكذلك أمره تعالى بالقسط الذى هو العدل^(٤٢).

كما يرى الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾^(٤٣)، أن الفواحش إنما حُرمت من أجل أنها قبيحة في ذاتها، ومن ثم فإن العقول السليمة لا تستحسنها، وليس التحريم من أجل النهي عنها، والذين يقولون إن الفاحشة والقبايح والآثام إنما صارت كذلك بعد النهي، فهم بمنزلة من يقولون: الشرك بالله إنما صار شركاً بعد النهي، وليس شركاً قبل النهي، وفي هذا مكابرة صريحة للعقل والفطر السليمة التي تدرك الظلم، وتعرف أنه قبيح في نفسه قبل النهي وبعده، وكذا سائر القبايح، وإذا كان الشرع قد نهى عنها، فإنه بهذا قد أضاف إلى قبحها قبحاً، فلا يقدح هذا في قبحها الذاتي، وإنما هو تأكيد له.

ويطول بنا الحديث لو أننا أردنا إحصاء كل الأدلة العقلية والنقلية التي قدمها المعتزلة في هذا الصدد.

وبوجه عام لو استقصينا كل الآيات الواردة فيها النهي عن الفاحشة وتفسير الزمخشري لها، نراه يعلق دوماً على هذه الآيات بالقول: إن الفاحشة كانت معلومة أنها كذلك قبل النهي عنها، لأنها تدرك بالنظر السليم، ولا يتوقف معرفتها على الأمر والنهي؛ فالأمر والنهي دلالتان فقط، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعدل حيث تستنتج العقول السليمة قبل الأمر به^(٤٤).

وصفوة القول: إن المعتزلة، اعتبرت النهي الوارد عن الله تعالى يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر، يكشف عن حسن الحسن، لا أنه يوجبه، وعلى هذا فالفرق بين المعتزلة ومخالفهم أن المخالفين جعلوا الأمر والنهي موجباً للحسن والقبح؛ بينما ذهب المعتزلة إلى أن الأمر والنهي دلالة فقط - تكشف للعقل عما في الأفعال من حسن وقبح، ولهذا قسمت المعتزلة القبيح إلى: ما يعرف قبحه بالعقل كالقبايح العقلية، وإلى ما يُعرف قبحه بالنهي كالقبايح الشرعية التي يكشف الشرع للعقل عن وجوه قبحها.

يمكننا أن ننتهي إلى أن الأساس الأول أو الأصل الأول والرئيس الذي قامت عليه الأخلاق عند المعتزلة هو القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فعليه يتأسس القول بمصدر الأخلاق، وطبيعة القيم الأخلاقية، والواجب الأخلاقي، والمسئولية الأخلاقية، وهي موضوعات ذات أهمية خاصة في الفلسفة الخلقية للمعتزلة.

ننتقل بعد ذلك إلى الأساس أو الأصل الثاني الذي تستند عليه الفلسفة الخلقية عند المعتزلة:

الأصل الثاني: الأصول الدينية (الميتافيزيقية) التي قامت عليها فلسفتهم الأخلاقية: لا شك أن الأخلاق عند المعتزلة تستند إلى مجموعة من الأصول الدينية، وهذا اتجاه سائد في الفلسفات الأخلاقية الكبرى على اختلافها - قديماً وحديثاً - فجميعها يستند إلى مجموعة من المبادئ أو الأصول العامة، الميتافيزيقية أو الدينية.

لقد استندت الفلسفة الخلقية عند المعتزلة على مجموعة من الأصول الدينية؛ فليس هناك علم أقرب إلى الدين من الأخلاق، من حيث إنه يشترك مع الدين في تعلقه بالإنسان وتنظيم سلوكه وحياته، فالإيمان هو الذي يحدد العمل، والاعتقاد هو الذي ينظم السلوك كما يقول الإمام الغزالي^(٤٥). وأصول الاعتقاد عند مفكرى الإسلام - على اختلافهم - تسبق العمل سبقاً زمنياً وعقلياً؛ إذ كيف تمارس العبادات دون أن يسبقها إيمان؟!

وإذا كنا قد انتهينا إلى القول بأن فلسفة المعتزلة الأخلاقية لا بد وأن تكون مستندة إلى أصول دينية، فإنه يجب القول بأن هذه الأصول لم تكن بمثابة مسلمات كما فعلت فلسفات أخلاقية كبرى كفلسفة كانط، وإنما هي كانت خاضعة للنظر العقلي، ويتم البرهنة عليها بالعقل، ويؤكد هذا الشرع^(٤٦).

لعل من أهم هذه الأصول أصل العدل.

لا شك أن أصل العدل له دلالاته الأخلاقية عند المعتزلة، وقد أشار إلى ذلك الشهرستاني - وهو أشعري من خصومهم - بقوله: هو "ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"^(١٧)، وهذا يقضى بأن جميع الأفعال الصادرة منه تعالى والمتعلقة بالإنسان تصدر بمقتضى الحكمة الإلهية لمصلحة الإنسان المكلف".

وهذا المعنى الأخلاقي لا تجده عند كثير من الفرق الإسلامية الأخرى؛ فالأشاعرة على سبيل المثال - فسروا العدل بأنه وضع الشئ موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والإرادة الإلهية المطلقة، وهذا وصف للفعل الإلهي، كفعل مجرد، صادر عن إرادة مطلقة، لا تضع في اعتبارها الإنسان ومصالحه!!

هذا المعنى الأخلاقي للعدل أقامه المعتزلة على أسس ثلاثة هي:

الأول: أن أفعاله تعالى كلها حسنة وخيرة؛ فهو تعالى منزّه عن فعل الظلم الذي هو نقيض العدل.

الثاني: أنه تعالى حكيم، وتقضى حكمته بأن خلقه للعالم - بما فيه - إنما يكون لغاية هي نفع الإنسان، وهي غاية ظاهرة لمن أراد أن يتأملها، فضلاً عن أنها منصوص عليها في السمع.

ولكن قد يُعترض على هذا الصلاح العام الذي يسود العالم، بأن العالم طافح بالشر، ملئ بضروب شتى من "البلايا، والمحن، والكوارث والأمراض، والأسقام... هذا فضلاً عن الموت المتربص بالإنسان دوماً، ويستحيل أن يفلت من قبضته!!، أليس هذا كله يجعل الإنسان يشك في هذه النزعة التفاؤلية التي مال إليها المعتزلة في هذا الصدد.

حقاً لقد اعترف المعتزلة بوجود الشرور الميتافيزيقية كالموت، والشرور الطبيعية كالكوارث الطبيعية، وهي من فعل الله تعالى؛ إلا أنه تعالى لا يوصف بفعل الشر، ولا هو يريد، لأنه تعالى منزّه عن الظلم، فضلاً عن تكليفه لعباده تكليفاً بما يطاق؛ لأنه لو كان غير ذلك لكان ظلماً.

والمعتزلة لكي تخرج من الجدل الدائر بين التسليم بالحكمة الإلهية، والاعتراف بوجود الشر، ذهبوا إلى أن هذه الشرور في حقيقتها ليست شروراً، وإنما يطلق الناس عليها هذا الوصف مجازاً لا حقيقة؛ ذلك لأنها في حقيقتها خير وصالح للعباد، يختبر الله بها عباده ليقرّبهم إلى الطاعة بالصبر عليها، وإنما الشر الحقيقي هو ما يقع من معاصي الإنسان بإرادته، وقدرته، وعلمه، وهي الشرور الأخلاقية^(٤٨).

وصفوة القول إن المعتزلة تقيم تفسيرها للشرور الكونية على القول بأن أفعاله تعالى غايتها صلاح للإنسان ونفعه، وهكذا ينزع المعتزلة منزعاً أخلاقياً محضاً، من حيث إن الإنسان ممتحن بالنعم والنقم معاً، وليس عليه إلا أن يكون صالحاً سواء أصابه الخير أم الضرر، فلا تفتنه النعمة ولا يجزع عند البلاء.

الثالث: العناية الإلهية (عناية الله بالإنسان):

تؤكد المعتزلة على هذه العناية، والتي تبلورت عندهم في القول بنظريتين مهمتين:

الأولى: اللطف الإلهي^(٤٩). والثانية: العوض الإلهي^(٥٠). كلتاهما تؤكدان على خيرية الله تعالى.

وإذا كان أصل العدل يحمل هذه الدلالات الأخلاقية، فإن أصل الوعد والوعيد^(٥١) يحمل أيضاً دلالات أخلاقية واضحة، ومن ثم يمكن أن يكون أصلاً تستند إليه الأخلاق المعتزلية.

والمعتزلة - كفرقه إسلامية - ليست فى حاجة إلى التدليل على مسألة الخلود والحساب، لأنها من أركان العقيدة، ولا يجادل فيها مسلم، إلا أن اختلافهم مع بعض الفرق الإسلامية كان فى تصورهم للحساب والعقاب، وهو تصور أخلاقى، يقضى بأن العدالة المطلقة تثيب الأخيار، وتعاقب الأشرار.

لقد استدلل المعتزلة على ما ذكك بما يلى:

١ - إن الثواب مستحق للعبد على الله، لطاعته، والإخلال به قبيح، لا يجوز على الله، فيلزمه أن يثيب المطيع.

٢ - إن الله تعالى حين كلّف عبده بأنواع التكاليف، فإما أن يكلفه لغرض أو لغير غرض، فإذا كان لغير غرض فيكون التكليف عبثاً، وهذا قبيح، ويستحيل عليه تعالى، لأنه منزّه عن القبيح؛ فلا يبقى إلا أن يكون لغرض، وهذا الغرض إما أن يرجع إلى الله، وإما أن يرجع إلى العبد، والأول مرفوض لتنزّهه تعالى عن ذلك، فلا يبقى إلا أن يرجع الغرض إلى العبد فى الدنيا أو فى الآخرة، فإذا كان هذا الغرض فى الدنيا، فهو مشقة زائلة، فلا يبقى إلا أن يكون الغرض فى الآخرة، وهذا الغرض لا يكون بحال إضرار المطيع؛ لأنه قبيح فى ذاته، لا يجوز من الجواد الكريم، فضلاً عن أنه لا يجوز من إنسان، فكيف يجوز منه تعالى؟! فلا يمكن أن يكون هذا الغرض إلا نفع المطيع وثوابه^(٥٢).

٣ - إنه تعالى إذا لم يعاقب العصاة، لكان فى ذلك التسوية بينهم وبين المطيعين، وذلك قبيح لا يجوز على الله لقبّحه فى ذاته، فضلاً عن أن ذلك يشجّع العصاة على ارتكاب معاصيهم، وهذا فساد يتنزّه الله عنه^(٥٣).

ويخالف الأشاعرة المعتزلة فى لفظى الوجوب على الله تعالى والاستحقاق للعبد، ويستبدلون بهما لفظى التفضل فى حال الثواب، والعدل فى حال العقاب^(٥٤).

ولا يخلو أصل المنزلة بين المنزلتين من دلالات أخلاقية تجعله أصلاً تستند إليه الأخلاق المعتزلية^(٥٥).

لقد ذهب واصل بين عطاء إلى أن الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سُمى المرء مؤمناً، فمن افتقد خصال الخير هذه، فَقَدْ فَقَدَ الإيمان^(٥٦)، ومن ثم كان رأيه في مرتكب الكبيرة أنه لكونه يشبه المؤمن في اعتقاده، ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في اعتقاده، فهو أصبح وسطاً بين الإثنين، وعلى هذا فليس الإيمان عند المعتزلة مجرد اعتقاد، وإنما هو اعتقاد وعمل، ولهذا يقتزن الإيمان عند المعتزلة بالعمل الصالح، وبمعنى آخر يتحد الدين مع الأخلاق.

على أننا نلاحظ أن هذا الفهم للإيمان واقتراحه بالعمل الصالح عند المعتزلة يتفق مع مفهوم الإيمان في القرآن الكريم، فإننا إذا أحصينا الآيات الكريمات التي ورد فيها ذكر "الإيمان" و"الذين آمنوا"، نجد أنها تقرر ذلك - غالباً - بعبارة "وعملوا الصالحات"^(٥٧).

فها هو الزمخشري المفسر المعتزلي يوضح لنا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾^(٥٨). طبيعة الإيمان قائلاً: "إن الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق، والنور يوم القيامة، هو إيمان مقيد وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح، والإيمان الذي لم يُقرن بالعمل الصالح فصاحبه لا توفيق له ولا نور"^(٥٩).

ويمكننا أن نلاحظ المعنى الأخلاقي للإيمان عند المعتزلة إذا قارنا فهمهم للإيمان بفهم فرقة إسلامية أخرى كالمرجئة التي ذهبت إلى القول بأنه لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة، وعلى قول المرجئة يمكن أن يكون المرء مؤمناً متديناً مع كونه أحياناً فاسقاً شريراً، وذلك موقف غير أخلاقي يأباه الفهم المعتزلي تماماً ويعاديه؛ لأن العمل الصالح لا ينفصل إطلاقاً عن الإيمان^(٦٠).

ولا شك أن موقف المعتزلة من مرتكب الكبيرة، موقف أخلاقي يرتبط بنظريتهم في التحسين والتقبيح، من حيث إن الإيمان خصال خير، أى خصال حسنة فى ذاتها، يدركها العقل، ويأتى السمع فيؤكددها، وعلى هذا تكون أوامر الدين خاضعة للقيم الأخلاقية التى يقرها العقل^(٦١).

وأخيراً نشير إلى أصل من الأصول التى تقوم عليها الفلسفة الخلقية عند المعتزلة، وهو أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يحمل دلالات أخلاقية يمكن أن نشير إليها فيما يلى:

ذكرنا فيما سبق أن المعتزلة يرون أن الواجب الأخلاقي (التكليف العقلي). واجب عام، يتعدى حدود الزمان والمكان، والإنسان مكلف به طالما كان عاقلاً، يتبع أوامره ونواهيه، ولا يمكنه الإخلال به، وهو يُدرك بنظر العقل، والعقل مسئول عن اتباعه، حتى ولو لم يرد إليه شرع، ففى مقدور الفعل الكشف عن صفات الواجبات العقلية، وقد يستعين بالشرع أحياناً.

كما أكدنا - سابقاً - أن المعتزلة إذا كانت قد أقرت بالتكليف العقلي، فهى لم تهمل التكليف الشرعى، حيث إن الإنسان - كما ذكرنا - مكلف بالعقل والشرع معاً؛ غير أن الواجبات العقلية أسبق فى الفكر من الواجبات الشرعية.

وإذا كان الإنسان مكلفاً بأداء الواجب الأخلاقي سواء أكان عقلياً أم شرعياً، فالإنسان لا يكون كائناً أخلاقياً مسئولاً إلا إذا وهب إمكانيات هذا التكليف، وأهم هذه الإمكانيات التى تقوم عليها المسئولية الأخلاقية هى: العقل من جهة، وحرية الإرادة الإنسانية من جهة أخرى.

فالعقل هو عماد المسئولية الأخلاقية، وهو العقل المتكامل، القادر على التفكير والتأمل والنظر الصحيح، القادر على أداء الواجب وشروط أدائه^(٦٢).

هذا العقل يجب أن يُدعم بحرية الإرادة؛ لأن نفي هذه الإرادة يعنى نفي قدرة الإنسان على الفعل والترك، وهذا يعنى نفي التكليف برمته، ومن ثم تسقط المسئولية، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب، وتبالغ المعتزلة فى إثبات الحرية حتى اعتبرها بعضهم بديهية من بديهيات العقل الإنسانى، يحسها الإنسان فى نفسه، لا تحتاج إلى برهان لإثباتها، لذا فإن أكثر ما قدمه المعتزلة من أدلة عليها، جاءت فى صورة إلزامات على من أنكرها^(٦٣).

ولا شك أن المسئولية الأخلاقية تقوم عند المعتزلة على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يمثل تطبيقاً لأخلاقهم النظرية، فيما يمكن أن نطلق عليه الأخلاق العملية، وإذا كانت غاية فلسفتهم النظرية فى مجال الأخلاق تسعى لتحقيق الخير الأقصى وممارسة الفضيلة. فلا شك أن هذا الأصل هو المنوط بتحقيق تلك الغايات.

وهنا يمكن أن نطرح تساؤلاً مفاده، وهل عاش المعتزلة مبادئهم النظرية فى مجال الأخلاق؟؟

لقد كانت سيرة شيوخ المعتزلة الأوائل معبرة عن الصلاح والتقوى؛ فكان واصل بن عطاء لا يرى فى الليل إلا مصلياً أو عاكفاً على كتاب الله يدون آيات يرد بها على المخالفين، وكان زاهداً لا يلمس ديناراً فى حياته^(٦٤). ويروى الكعبى - وهو من أقدم مؤرخى المعتزلة - أن عمرو بن عبيد له فضائل كثيرة لا يجمعها إلا كتاب مفرد، وحج أربعين سنة ماشياً، وبعيره يقاد معه، يركبه الفقير، والضعيف، والمنقطع، كان يحبى الليل فى ركعة واحدة، وقد فعل ذلك غير مرة فى المسجد الحرام^(٦٥)، كما يضيف القاضى عبد الجبار^(٦٦)، وابن المرتضى^(٦٧)، إلى ذلك - على لسان الجاحظ - أنه صلى الفجر أربعين عاماً بوضوء العشاء، ووصفه ابن السماك بقوله: "إذا رأيته مقبلاً توهمته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالساً، توهمته جلس للتو، وإذا رأيته متكلماً، توهمت أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له"^(٦٨)، أما النظام فقد استحلف

الله بجهاده فى الدفاع عن التوحيد أن يسهل عليه سكرات الموت، ويقول عنه الخياط: إن إبراهيم النظام وأشباهه دافعوا عن التوحيد وشغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين، ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وحكامها^(٦٩).

وهذا جعفر بن حرب الذى بلغ من زهده - فيما يُروى عنه - أنه ترك ضياعه وماله ... وكل ما يملك، واعتزل الناس فى آخر عمره، ويُرجع القاضى عبد الجبار ذلك إلى تحرز ابن حرب من مصدر ذلك المال الذى آل إليه من أبيه الذى كان من أصحاب السلطان^(٧٠)، وناهيك عن الناسك أبى موسى المردار الذى كان مضرب الأمثال فى الزهد والتقشف، حتى أطلق عليه "راهب المعتزلة"، وتلميذه الإسكافى الذى يصفه المسعودى بأنه كان من أهل الزهد والديانة^(٧١).

غير أننا لا يمكننا القول بأن جميع رجال الاعتزال كانوا على هذه النزعة الزهدية، ولكن يمكن القول بأن ذلك كان إتجاهاً عاماً عندهم.

وصفة القول: إن غاية هذا الأصل أن لا يضيع المعروف، ولا يقع المنكر^(٧٢). لقد كان لهذا الأصل دوره الرئيس فى تأسيس الاخلاق سواء الفردية أو المجتمعية.

ولا شك أن المعتزلة طبقوا هذا الأصل، فحاربوا الزنادقة والملحدين، ودافعوا عن الإسلام، وامتد تطبيقهم لهذا الأصل إلى مجال الخلفاء، فنرى عمراً ابن عبيد ينصح الخليفة المنصور بمجموعة من النصائح الرادعة^(٧٣).

ما تقدم جملة من الأصول والأسس التى قامت عليها الفلسفة الخلقية عند المعتزلة، شكّلت التأسيس النظرى والتطبيق العملى لهذه الفلسفة.

الهوامش

- (١) تبنى هذا الاتجاه أوائل المعتزلة ومتقدميهم كالعلاف (انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، على هامش كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ج١، ص ٥٢)، والنظام (انظر: المصنوع نفسه: ج١، ص ٥٤، والخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، وما قصد به من الطعن على المسلمين، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيسرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م، ص ٢٥)، والإسكافي (انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ج١، ص ٤٣)، والبلخي (انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ م، ص ٣١٠).
- (٢) يتبنى هذا الاتجاه معظم متأخري المعتزلة كأبي علي الجبائي، والقاضي عبد الجبار، والملاحى، والنيسابورى، فيقول الجبائي - مثلاً -: "ليس حسنها وقبحها (أي الأفعال) بصفات زائدة حقيقية، بل بوجوه واعتبارات، وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار، كما في لطمه اليتيم للتأديب أو الظلم" (انظر الدواني: شرح العقائد العضدية، مطبعة إلياس مزار البوراغاني، بلدة سى - بترسبورج، ١٣١٣هـ ص ٨٦، ص ٨٧، وانظر أيضاً الجرجاني: شرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٦٦هـ ص ٥٢٩)، والقاضي عبد الجبار الذى يذهب إلى أن "الفعل القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجوه معقولة، متى ثبتت اقتضت قبحه، لحو كونه كذباً، أو ظلماً، أو أمراً بقبيح، أو جهلاً، أو إرادة بقبيح، وكذلك الحسن إنما يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها". (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الجزء السادس (١) التعديل والتجوير، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، ومراجعة د. إبراهيم مذكور، ص ٥٩).
- (٣) الملاحى: الفائق فى أصول الدين، المكتبة المتوكلية اليمينية، صنعاء، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٦٣٠، ورقة ٤٩.
- (٤) النسفى: بحر الكلام فى علم التوحيد، كروستان العلمية، مصر، ١٩١١م ص ٥٥.
- (٥) القاضي عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن منويه، تحقيق عمر السيد عزمى، ومراجعة الدكتور الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م، ص ٢٣٤ - ص ٢٣٥، ويمكن الرجوع أيضاً إلى شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٥، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١ (١)، ص ٦٤، ج١، ص ٣٨٤.

- (٦) القاضي عبد الجبار: المغنى ج١١ "التكليف"، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٧٥.
- (٧) المصدر نفسه: ص ٣٨٤.
- (٨) النيسابورى: ديوان الأصول "فى التوحيد" تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ص ١٩٦٩م، ص ٢٤٤.
- (٩) يورد الشهرستانى قوله: "إن المعارف كلها ضرورية، وإن من لم يضطر إلى معرفة الله (تعالى) فليس مأموراً بها، وإنما خلق للسخرى كسائر الحيوان" (الشهرستانى: الملل والنحل، ج١، ص ٧١، وانظر أيضاً البغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، نشر مكتبة صبيح، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٣).
- (١٠) لقد كان الجاحظ أكثر تطرفاً من ثمامة؛ حيث ذهب فيما يروى القاضي عبد الجبار إلى أن المعارف كلها، ومن بينها معرفة الحسن والقبح، ليست من فعل الإنسان، لأنها تقع بالضرورة والطبع، عند إرادة النظر، وهكذا فالمعرفة عنده متولدة من النظر، وليس للإنسان فى تحصيل المعرفة إلا توجيه إرادته للشئ المراد إدراكه، وما يتم بعد ذلك من إدراك إنما يكون بالضرورة والاضطرار (القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٢، ص ٣٦ وما بعدها)، وهذا ما يذكره أيضاً الشهرستانى فى الملل والنحل ج١، ص ٧٧، حيث يحكى عنه قوله: "المعارف كلها طباع، وليس شئ من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وتحصيل أفعاله طباعاً.
- (١١) روى الشهرستانى قول الجعفران: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر فى المعارف الضرورية (انظر الملل والنحل ج١ ص ٦٨).
- (١٢) القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١٢، "الفصل العشرون" ص ٣٠٦، ص ٣٦٦، والفصل الذى يليه وهو بعنوان: "فى الطبائع على أبى عثمان رحمه الله" ص ٢١٦ - ص ٢٢٣.
- (١٣) لقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل يوجب المدح والثواب على الفعل الحسن، والذم والعقاب على الفعل القبيح، يحكى عنهم الشهرستانى أنهم "صاروا إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها، على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه العقاب والملام على الفعل القبيح. (نهاية الإقدام فى علم الكلام، تصنيف الفرد جيوم، طبعة بغداد، مكتبة المتنبي، بدون تاريخ، ص ٣٧١)، ولقد خالفهم الأشاعرة فى ذلك؛ فذهبوا إلى أن استحقاق المدح والذم راجع إلى أمر الشارع ونهيه لا إلى الإدراك العقلى.

- (١٤) القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس، ص ٢٧.
- (١٥) اليافعي: مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه، والرد على المعتزلة، طبعة كلكته، ١٩١٠م، ص ٣٣، ص ٤٤.
- (١٦) انظر تفصيلاً: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ١٢، ص ١٢٣، من ص ١٢٣ - ص ١٢٦، وشرح الأصول الخمسة، ص ٦٠ وما بعدها.
- (١٧) الدكتور أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص ٤٣ - ص ٤٤.
- (18) Hourani: Islamic Rationalism the Ethics of "Abd Al-Jabbar", Oxford, 1971, P. 129.
- (١٩) هذا ما لحده عند أبي الهذيل العلاف (انظر الملل والنحل: للشهرستاني، ج ١، ص ٥٣، والأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج ٢ - ص ٢٠٩، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٢٩)، والنظام (الشهرستاني: الملل ج ١، ص ٥٨).
- وثامة بن أشرس (انظر: الشهرستاني: ملل ج ١ ص ٧١، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٧٣)، والجاحظ: (انظر القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣١٦ وما بعدها، والشهرستاني، ج ١، ص ١٧) وغيرهم.
- (٢٠) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة حجازي، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص ٨٥، وانظر أيضاً، المستصفى في أصول الفقه، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ ص ٦١.
- (٢١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٨١.
- (٢٢) المصدر نفسه: ص ٤٣.
- (٢٣) سورة النساء آية (١٦٥).
- (٢٤) الزمخشري: الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، ١٣٤٣هـ الطبعة الأولى، ج ١، ص ٢٣٨.
- (٢٥) سورة الإسراء: آية (١٥).

- (٢٦) الزمخشري: الكشاف، ج١، ص ٥٤٤، ص ٥٤٥، ولقد اعتبر الأشاعرة هذه الآية دليلاً ضد المعتزلة (انظر: الأمدى: الأحكام فى أصول الأحكام، مطبعة الفجالة، مصر، ١٣٢٢هـ - ١٩٤١م، ج١، ص ٥٣٦).
- (٢٧) سورة الملك: آية (١٠).
- (٢٨) الزمخشري الكشاف، ج٢، ص ٤٧١.
- (٢٩) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٤٣.
- (٣٠) على حسب الله: أصول التشريع الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م، الطبعة الرابعة، ص ٣٧٠، والشيخ أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربى، القاهرة ١٣٧٧ هـ، ١٩٥٧م، ص ٧١.
- (٣١) الشيخ أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٧٢.
- (٣٢) المصدر نفسه: ص ٧٢، و أيضاً على حسب الله: أصول التشريع الإسلامى، ص ٣٧١.
- (٣٣) الشيخ أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٧٣.
- (٣٤) عبد العلى الأنصارى: فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ، ج١ (وعلى هامشه كتاب "المستصفى فى أصول الفقه للغزالي)، ص ٢٩.
- (٣٥) المصدر نفسه: ج١، ص ٢٩.
- (٣٦) الأمدى: الإحكام فى أصول الأحكام، ج١، ص ١٢.
- (٣٧) القاضى عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف، ص ٢٥٢، ص ٢٥٣، وشرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٤، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١ (١)، ص ١٠٩، ص ١١٠.
- (٣٨) الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له الدكتور حمودة غرابة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ١١٧.
- (٣٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦١.
- (٤٠) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٢، ص ١٠٩.
- (٤١) سورة الأعراف: آية ٢٨، ٢٩.
- (٤٢) الزمخشري: الكشاف، ج١، ص ٣٢٤.

- (٤٣) سورة الأعراف: آية ٣١.
- (٤٤) انظر على سبيل المثال: الزمخشري: الكشاف، ج١، ص ٣٢٢، ج٢، ص ١٤٧، والقاضي عبد الجبار: المغنى، ج١ (١)، ص ١٠٢، ١١٢، والمحيط بالتكليف، ص ٢٥٢ - ص ٢٥٤، وشرح الأصول الخمسة، ص ٣١١، ص ٣١٢.
- (٤٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق الدكتور بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٧هـ - ١٩٦١م، ج١، ص ٦٤.
- (٤٦) انظر تفصيلاً: الدكتور أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٤٥-٤٩، ص ٥١-٦١.
- (٤٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٤٢.
- (٤٨) القاضي عبد الجبار: المغنى، ج١٣، ص ١٠٣.
- (٤٩) أفرد القاضي عبد الجبار جزءاً من موسوعته المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثالث عشر "اللطيف" لتفضيل تلك النظرية، فضلاً عن تناوله لتلك النظرية في مواضع متعددة من مؤلفاته الأخرى، كشرح الأصول الخمسة، وانظر أيضاً عرض الدكتور أحمد صبحي لهذه النظرية، ودلالاتها الأخلاقية (انظر: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص ٦٢-٨٢).
- (٥٠) لقد فصل القاضي عبد الجبار هذه النظرية في مواضع متعددة من مؤلفاته، انظر على سبيل المثال: المغنى، ج١، (١)، وشرح الأصول الخمسة، وانظر أيضاً عرض الدكتور أحمد صبحي لهذه النظرية ودلالاتها الأخلاقية (انظر الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٩٢-١٠٨).
- (٥١) انظر تفصيلاً: د. أحمد صبحي، ص ٩٤ وما بعدها.
- (٥٢) الكمال بن الهمام (الحنفى) المسيرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، وعليها شرح المسامرة لشرح المسامرة، راجع أصولها وعلق عليها، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة المحمودية التجارية، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص ٨٣، ٨٤.
- (٥٣) المصدر نفسه.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.
- (٥٥) انظر تفصيلاً الدكتور أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ١٠٩ وما بعدها.

- (٥٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٤٨.
- (٥٧) من أمثلة هذه الآيات: آية (١٣) من سورة المائدة، آية (٨٢) من سورة الأنعام، آية (٤٢) من سورة الأعراف، آيات: (٢٠، ٧٤، ٧٥) من سورة الأنفال، آيات (٤، ٩، ٦٣) من سورة يونس، آية (٦٣) من سورة هود، آية (٦٨، ٦٩) من سورة الرعد، وآية (٢٣، ٣١) من سورة إبراهيم، آية (٣٠، ١٠٧) من سورة الكهف، آية (٨، ١٨) من سورة فصلت، وآية (٢٢، ٢٦) من سورة الشورى، آية (٣٠) من سورة الجاثية، وآيات: (٢، ٣، ١٢) من سورة محمد، وآية (٢٥) من سورة الانشقاق، وآية (١١) من سورة البروج، وآية (١٧) من سورة نفسها، وآية (٦) من سورة التين، وآية (٣) من سورة العصر.
- (٥٨) سورة يونس: آية ٩.
- (٥٩) الزنجشري: الكشاف، ج١، ص ٤١٥.
- (٦٠) الدكتور أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص ١١١.
- (٦١) قارن ما أورده الدكتور أحمد صبحي في المصدر السابق، ص ١١٤.
- (٦٢) انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٢، ص ١٢٣، ص ١٢٦. وشرح الأصول الخمسة، ص ٥٢ - ٦٧، ص ١١٤، ص ١٤١، ص ١٤٣. ومواضع أخرى، والمحيط بالتكليف، ص ١٥.
- والشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٥٨، ص ٦٤، وانظر أيضاً: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٢٢ - ٣٢٣، والبغدادى: أصول الدين، ص ٢٠٩، ص ٢٥٦، ص ٣٦٦. ومواضع أخرى والأشعرى، مقالات، ج٢، ص ١٥٥.
- (٦٣) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، بتحقيق محمد عمارة، القاهرة، ج١، ص ٢١٦، وشرح الأصول الخمسة، ص ١٤١، ص ٣٩١، ص ٣٩٦، ص ٤١٢.
- وانظر تفصيلاً الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م = ١٣٩١هـ ص ٢٢٣ وما بعدها.
- (٦٤) ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تصحيح توما أرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر آباد الركن، الهند، ١٣٦٦هـ = ١٩٠٢م، ص ٢٠.
- (٦٥) الكعبي: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤، ص ٦٨.

- (٦٦) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٤٣.
- (٦٧) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٢٢.
- (٦٨) المصدر نفسه: ص ٢٦، وراجع الكعبي، مقالات ص ٢٩ مع خلاف في العبارة.
- (٦٩) الخياط: الانتصار، ص ٤١.
- (٧٠) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٨.
- وانظر أيضاً: ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٢.
- (٧١) المسعودي: مروج الذهب، ومعادن الجواهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م، المجلد الثالث، ص ٢٥٣.
- (٧٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٤١.
- (٧٣) الدكتور محمد صالح محمد السيد: عمر بن عبيد وآراؤه الكلامية، دار قباء للنشر، القاهرة، ص ١٣٤. وما بعدها.

” إلى أحمد محمود صبحي، الملاك
الحنون الطاهر الذي غادرنا فجأة إلى
مسكنه السماوي بين الشهداء والأولياء
والقديسين، وكل العاملين العابدين في
صمت لوجه الله والحقيقة وحدها ... تحية
لروحه المضيئة، وقلبه الطيب النبيل من
إنسان تعلم منه وزامله لأكثر من ثماني
سنوات في جامعتي صنعاء والكويت ...
في ذكرى حضورك مع زميلنا الحبيب
”محمود فهمي زيدان“ - رحمة الله عليه
- جلسة السيمينار التي قرئ فيها هذا
المقال بقسم الفلسفة - جامعة الكويت
أهدى هذا المقال “.

الفلسفة ومستقبل قريتنا الأرضية

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الغفار مكاوي
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
بجامعات القاهرة والكويت وصنعاء سابقاً

١ - هذه أفكار دامية أو دموع
فكرية أذرفها استجابة لطوفان الدموع
التي تفيض أمامنا كل يوم في نشرات
الأخبار وفي الصحف اليومية - من
عيون الألوف المؤلفة من ضحايا العدوان
الصربي الوحشي، والقتل الجماعي، وذبح
النساء والعجائز والأطفال، ومن عيون
الرضع والشيوخ والشباب الجائعين في
جنوب السودان والصومال، ومن فواجع
اللاجئين والمشردين نتيجة الاضطراب
الشامل على أعتاب ما يسمى بالنظام
العالمي الجديد... وهي تنبع من حيرة

المتفلسف أو المشتغل بالفلسفة (ولا أقول الفيلسوف، لأنه لم يزل غائباً عن ساحة الاضطراب العالمى والمحلى)، كما تعبر عن يأسه وغضبه من عجزه، وعجز معرفته وفكره عن مواجهه البركان المتفجر فى كل مكان بأدواته وإمكاناته التقليدية، وعن خيبة "الحكمة الخالدة" إزاء الجنون الذى يوشك أن يغرق جنس "الحيوان العاقل"، ويدمر وجوده، ويزدرى كل ما يعتز به من تقدم وتطور، واستنارة، وحضارة، وعلم، وفن... الخ كادت كلها - أمام أهوال الفظائع الفاجعة - أن تستحق الإلقاء بها فى أقرب صندوق للقمامة...

وهى تنطلق من فكرة توقفت عندها طويلاً لفيلسوف الحياة والاجتماع جورج زميل (١٨٥٨ - ١٩١٨) عبر فيها عن دهشته من أن الفلسفة فى تاريخها الطويل لم تكثر بعذاب الإنسان وتعذيبه عبر العصور^(١). وقد التقط هذه الفكرة فيلسوف آخر معاصر - هو أدورنو (١٩٣ - ١٩٦٩) - أحد أعضاء الجيل الأول البارزين للمدرسة النقدية الجدلية المعروفة باسم مدرسة فرانكفورت - فأقام عليها فلسفة متشائمة عن التاريخ الذى لم يكن فى رأيه سوى تاريخ القمع والقهر والتسلط على الإنسان والطبيعة، كما اعتمد عليها فى مراجعته النقدية مع زميله هوركهايمر لفكرة التنوير بوجه خاص بعد نكسته المروعة مع زحف جحافل النازية والفاشية، وبشاعة الكوارث التى تسببت فيها أسطورتها اللاعقلانية المدمرة.. - ومن الصعب إذن أن أكون: "عقلانياً" وأنا أرى العقل يتردى فى ظلمات "اللاعقل" الإرهابى المتشدد والمهووس بالتعصب الدينى، أو العرقى، والقومى، هذا اللاعقل المجنون الذى يجوس خلال العالم كالكابوس، ويتربص بنا جميعاً فى حياتنا اليومية وفى كل الزوايا والأركان - على الرغم من اقتناعى الكامل بأن تحكيم العقل والإهابة به هو المطلب الأسمى فى وجه الكوارث العاصفة. .

ومن الصعب أن أكون نقدياً وتحليلياً لأضع عناصر الموقف الإنسانى الراهن فى ميزان النقد الموضوعى الهادئ بينما تحتل كل الموازين وتهتز،

وذلك على الرغم من اقتناعى أيضاً بأن "النقد الفلسفى" مدعو فى هذه اللحظة أكثر من أى لحظة أخرى إلى القيام بدوره فى تحليل الواقع بكل أبعاده، وتجاوز أوضاعه القائمة، ومراجعة قيمه ومعايره السائدة بغية تغييره من جذوره - كما أنه مدعو كذلك أو ربما قبل ذلك إلى ممارسة النقد على الفلسفة ذاتها: على مفهوماتها وطبيعتها ومناهجها والغاية منها، على نحو ما حدث على الدوام فى أوقات الأزمات والتحويلات الكبرى، ومع ولادة كل فيلسوف عظيم، وكل فلسفة أصيلة منذ القدم وحتى اليوم..

ومع اعترافى بعجزى، تجاه الخن والمأسى المتلاحقة، عن أن أكون عقلانياً ونقدياً كما ينبغى لكل منتم إلى الفكر الفلسفى، فسوف أجدنى مضطراً - بحكم الطبع أو بحكم الضرورة التاريخية القاسية - إلى اتخاذ موقف أقرب ما يكون إلى مواقف فلاسفة الحياة الذين يلجأون إلى الشعور والتعاطف والحب والتفاهم أكثر مما يلجأون للعقل الذى يحددون مجاله، ويقصرون استخدامه على ميادين العلم والعمل، كما يتبنون منهج الحدس أو الفهم الأقدر فى رأيهم على النفاذ إلى صميم الحقيقة الحية والتغلغل فى نهر الصيرورة والفعل المتدفق، هذا الفعل الذى بلغ - كما أشرت من قبل - حد التفجر والتدهور والجنون الوحشى المستعر..

لذلك لن أستطيع أن أعد القارئ بأكثر من أفكار مؤقتة تحتاج إلى جهد أكبر، وقراءات وتأملات وتأويلات أعمق ربما تتيحها الأيام فى وقت لاحق وتساعدها على النضوج. وسيكون حالى أشبه بمن يحاول التأمل بينما ينهار السقف فوق رأسه، ويهتز الأساس تحت قدميه، أو بمن يحاول رسم لوحة أو وضع لحن موسيقى فى الوقت الذى تشتعل فيه نيران الحرب من حوله، أو تنهال سياط الجلادين فى معتقلات العذاب والتعذيب على جسده.

٢ - أمامنا المسرح العالمى المخيف تدور على خشبته الأحداث المخيفة:

تطرف وتعصب، عنف وإرهاب، عصابات "مافيا" شركات احتكار عابرة

للقرارات ومصاصة للدماء، شعوب كاملة مهلدة بالإبادة والتشريد والأوبئة والمجاعات، حوالى بليونين من البشر يعيشون تحت المستوى الأدنى للحياة الإنسانية، حكام بالإسم وحده، وهم فى حقيقتهم سفاحون بالجملة كأنما انشقت عنهم قبور الآشوريين أو الرومان أو المغول والتتار، تخريب للبيئة والأرض - مهد البشر ولخدمهم - تحت ضغط الضرورات الاقتصادية، أو التجارب النووية، أو التكنولوجيا الصناعية التى أفلتت من كل الحدود، وأوشكت أن تفتال الحضرة فى كل مكان، سخط وتمرد وبطالة وجريمة وضجيج وفقدان للمعنى - لاسيما بين الشباب الثائر بلا ثورة فى أرجاء العالم كله... وعلى الجملة: غياب الحكمة واغترابها عن الواقع اليومى للبشر العاديين الذين تزداد تعاستهم وشقاؤهم، واغتراب البشر العاديين والمتخصصين المحترفين على السواء عن الحكمة ومقاصدها العالية والإنسانية التى لم تغب أبداً عن ألباب الحكماء الحقيقيين فى الشرق والغرب منذ آلاف السنين.

ونسأل السؤال الخالد الأليم: ماذا نفعل؟ ماذا يفعل المتفلسف لإنقاذ الفلسفة أو الحكمة من اغترابها عن الواقع وينقذ الواقع من اغترابه عنها؟ ماذا يفعل لإنقاذ الإنسان من أهوال القوى الوحشية التى تشوه إنسانيته، وتمسخ حقيقته، وتزيف معناه ورسالته على الأرض؟ هل يبقى فى مقاعد المتفرجين، مع العلم بأن النار التى تلتهم المسرح يمكن أن تمتد ألسنتها إلى القاعة؟

هل يمكن أن يشارك بجهده وشخصه وكتاباته مع زملائه فى الاقتراب من الغابات والأهداف الكبرى المنوطة بالعقل والفلسفة منذ أن وجد الإنسان وبدأ الوعى التأملى فى حقائق الوجود، والفعل، والقيم، والمصير، وفى وضع الإنسان فى الكون ودوره فيه، والأمانة التى يحملها خلال الفترة القصيرة لوجوده - فى العالم بعد أن أبت أن تحملها السماوات والأرض والجبال؟

قبل محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تأكيد الاحترام والتقدير للمعرفة الفلسفية بأنظمتها وفروعها المختلفة؛ فهذه الأنظمة المتخصصة

تتقدم وتمضى فى طريقها المعرفى الدقيق، ولا بد أن تتابع السير فيه، وأن يساهم كل منا بجهده فى هذه المسيرة. هذا شئ لا غنى عن تأكيده منذ البداية بكل ما نملك من قوة ومن احترام للمعرفة العلمية الدقيقة التى لا يشك أحد فى كونها شعاع الأمل المضى، وربما الوحيد، وسط الظلمات المدهمة التى تزحف اليوم على وجود "الحيوان العاقل"، وتحاصر حقه فى الحياة، والسعادة، والأمن، والسلام، والوعى، والمعرفة.

والأسئلة التى طرحناها الآن قد لا تدخل بصورة مباشرة فى الكثير من التخصصات الفلسفية الدقيقة التى أمعنت فى التخصص استجابة لروح العصر العلمى والتقنى؛ لأنها إما أن تقع وراءها أو فوقها - دون أن تكون لهذا السبب هامشية أو من قبيل التزيد والفضول، أضف إلى هذا أن الإجابات الممكنة عنها، والغايات المأمولة منها قد تنعكس عليها فتخرجها قليلاً من أبراج تخصصها، أو تؤثر على اتجاهها، أو تقرب بينها، وتساعد فى النهاية على تحقيق الوحدة الكلية المنشودة، وهى وحدة الثقافة والمعرفة والإنسانية (التي طالما تطلّع إليها وفكر فيها الفلاسفة بأشكال مختلفة، من بعض حكماء الشرق القديم إلى بعض السفسطائيين إلى أفلاطون والرواقيين، إلى ديكارت، وليبنتز، وهيغل، وهسرل، وياسبرز، وراسل، وتوينبى، وعسد من الماركسيين الجدد، والوضعيين المناطقة..) ويزيد من ضرورة التفكير والعمل فى سبيل هذه الوحدة الشاملة ما يتردد اليوم على كل لسان من أن الأرض قد أصبحت قرية عالمية صغيرة، وأنها مهددة بالفناء على يد أعظم وأتعس المخلوقات التى تدب عليها، وأخطرهم على مصيرها وهو الإنسان..

٣ - إننا نلاحظ اليوم أن الحكمة قد خلعت عن عرشها، وأن الفلسفة قد اغتربت عن مجتمعاتها، كما اغتربت هذه المجتمعات عنها فى الغرب والشرق على السواء. وطبيعى أن تختلف الأسباب هنا وهناك، وأن يبلغ الأمر حد تحريمها أو تشويه سمعتها والافتراء عليها عندنا أكثر مما هى الحال عند

غيرنا - وإذا صبرت عليها "السلطة هنا أو هناك، فلأنها جزء من الترف الأكاديمي الذي يستكمل به الديكور الثقافي، أو لأنها ثروة محصورة بين الجدران الجامعية، ولا خطر منها ولا أثر لها. ولعل السبب الأعمق هو فقدان الثقة في الفلسفة، والاعتقاد بعجزها عن التأثير في مجرى الأحداث العامة، وفي الوعي والرأي العام، أو في الحياة الخاصة للمواطنين المشغولين عنها بهمومهم الخاصة، وحتى إذا قلنا إن لكل إنسان بالضرورة فلسفته، فلن تكون هذه في النهاية سوى فلسفة شعبية غامضة تتكون في الغالب من أخلاط متناقضة يحصلها الإنسان العادي من التقاليد والآراء الشائعة، والأفكار، والعواطف المتدفقة ليل نهار من أجهزة الإعلام ووسائله، وأبواقه، وأقماره الصناعية (التي حجبت ظلماتها المنهمرة وجه قمرنا القديم الحنون!..).

إن الأسباب الحقيقية لاغتراب الحكمة وعجزها يمكن أن تنحصر في نوعين: أسباب داخلية تتعلق بالمشهد الفلسفي المعاصر عند الآخرين وعندنا، وأسباب خارجية عن الفلسفة نفسها أو خارجة عن إرادتها، وسوف أناقش هذه الأسباب على ضوء الغايات، والأهداف، والمثل الإنسانية العامة التي يمكن أن تسعى الفلسفة لتحقيقها "هنا والآن"، أو بالأحرى التي ينبغي عليها أن تسعى لتحقيقها على نحو أكثر تصميمًا، وعلى نطاق أوسع مما حدث حتى الآن..

أما فيما يتعلق بالأسباب الداخلية، فأقصد بها فجوة الاختلافات والفروق الفنية والموضوعية الدقيقة التي تفصل بين الاتجاهات والتيارات الفلسفية المختلفة سواء بين القارة الأوروبية والأمريكية من ناحية، أو بينهما وبين الاتجاهات والتيارات المتأثرة بها، أو المنقولة عنها، أو التي تحاول - مع افتراض حسن الظن الشديد - أن تتميز وتستقل عنها في عللنا الثالث من ناحية أخرى.

والسبيل إلى التقريب بين هذه الاتجاهات والتيارات، وتحقيق نوع من التقارب في الأهداف، والغايات، والمثل المشتركة ليس مستحيلًا كما يبدو

لأول وهلة - لاسيما إذا تذكرنا أن هذا التقارب والتفاعل قد تم على سبيل المثال فى الفلسفة الأمريكية التى تأثرت فى العقود الأخيرة، وفيما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، بفلسفة الظاهرات (الفينومينولوجيا)، وفلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا)، خصوصاً فى الدراسات المتصلة بفلسفة الفن، والجمال، وبالنقد الأدبى، كما أن التقارب والتفاعل قد تحقق أيضاً فى الفلسفة الأوروبية المعاصرة التى أدمج بعض أعلامها عناصر هامة من العقلانية العلمية، والفلسفة التحليلية، وفلسفة اللغة التى ازدهرت جميعها فى العالم الأنجلو- أمريكى، وذلك مثل " هابرماس " الماركسى الجديد فى فلسفته النقدية. وسبل التقارب والتفاعل الذى تم وينبغى التوسع فيه هى من الوضوح بحيث يمكن الاستغناء عن ذكرها: تعميق الحوار بين الأطراف المختلفة فى المؤتمرات واللقاءات المحلية والعالمية، التقريب بين الاتجاهات والمدارس المتعددة بتمثيلها، وإفساح المجال لسماع أصواتها فى أقسام الفلسفة ومعاهدها فى الجانبين.

ولاشك أن التوسع فى الحوار ليشمل الأقسام التى تدرس الفلسفة الغربية خارج نطاق العالم الغربى كله سيساعد على تنمية بذور الاتجاهات المستقلة داخل العالم الثالث نفسه؛ بشرط أن يعتمد فى كل الأحوال على المعايير والأسس التى تضمن تحقيق الحوار الحر القائم على الاحترام، والتفاهم المتبادل، والمعرفة الكافية من الأطراف كافة بالخصوصيات الثقافية المتميزة، والعموميات، والقيم المشتركة فى وقت واحد. وإذا كان المفكرون والعلماء وأساتذة الفلسفة من أبناء حضارة " اللوجوس " الغربية لا يكفون عن اللقاء، والتعاون فى مشروعات مشتركة، فما أحرانا نحن أبناء العالم الثالث بالسعى إلى التواصل فيما بيننا من ناحية، وفيما بيننا وبين أبناء الغرب من ناحية أخرى، بغية التعرف على العوامل المشتركة، ومحاولة تجاوز الحدود المصطنعة بين شرق وغرب كما سيأتى بعد قليل. ستبقى الفروق النوعية فى أساليب البحث والتفكير قائمة بغير شك؛ ولكن ربما يتم قدر

كبير من التقارب والتلاقى إذا تواصل الحوار حول موضوعات وإشكالات تهم البشرية العاقلة بأسرها. وقد يتم هذا التقارب إذا تصورنا أن موضوع الحوار هو على سبيل المثال: غياب الحكمة والعقل في السنوات الأخيرة من القرن العشرين الذي استشرت فيه مختلف ظواهر الجنون الجماعي، بحيث لم يعد يكفي أن نسميه عصر القلق، ومشكلة السلام العالمى التى تركت حتى الآن للسلاسة والقادة العسكريين، وقضية الحكومة العالمية التى تجسد الضمير العالمى، وتردع الحكومات الفردية المعتدية - كما تصورهما كانط مثلاً فى مشروعه المشهور عن السلام الدائم - وتغيير النظم التربوية على أساس الاحترام المتبادل بين شتى الثقافات، وتنمية هذا الاحترام عند أبناء الغد، والعمل على زيادة التواصل "والتشاقف" بينها للتخلص تدريجياً من أشكال التعصب العرقى، والقومى، والتطرف الدينى والمذهبى، التفكير المشترك - بصوت مسموع يصل إلى آذان السلاسة والعامه - فى مستقبل البشرية - المهلدة فى كل لحظة بالفناء والانذار - والعوائق التى تسد الطريق إلى وحدة الحيوانات التى نسيت أو كادت تنسى أنها حيوانات عاقلة، وآن أو ان إعادة الذاكرة إليها، باختصار: تشكيل محكمة ضمير عالمى دائمة تمارس الإدانة والضغط المعنوى على كل معتد على الضمير العام، وكل آثم فى حق الإنسان، وحرية، وكرامته، وحرمة حياته وجسده وشخصيته، وحقوقه الأولية... والمهم أن نتذكر على الدوام أن "السعى إلى الحكمة" لم تكن الحاجة إليه أشد إلحاحاً منه فى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، قرن العنف، والتدمير، والضوضاء، وسعار الانتحار الجماعى المجنون..

غير أن أخطر الأسباب الداخلية يأتى من الفلسفة نفسها؛ فعليها أن تراجع طبيعتها، ومفهومها، وتعريفاتها التقليدية، ومناهجها، وأساليب رؤيتها إذا شاءت أن تصبح "حكمة عالية" كما سماها كانط، أو "حكمة خالدة" كما وصفها لينتز، وياسبرز، وهكسلى، وغيرهم. ولا يقتصر الأمر على تغيير الوصف والتسمية، وإنما يتعداه إلى المهام الجديدة التى تلزمها اليوم أكثر من

أى يوم مضى بأن تكون عالمية وإنسانية، وأن تتحول - على الأقل فى المجالات المختصة بالقيم، والغايات الأخلاقية، والمثل، والأحلام، والأهداف المستقبلية التى يمكن الإجماع عليها - إلى حكمة مناضلة تتسلح بأسلحة النقد والمقاومة لكل ما يعطل العقل، ويغيب الوعى، ويشوه الإنسانية. ويطمس البديهيات الأولية التى انكفأت اليوم على وجهها فى بحور الدم المراق، وطوفان الكذب، والتزييف المنهمر من أجهزة البث المرئى والمسموع، ووسائل غسل المخ وأبواقه ليل نهار.. وعليها أخيراً أن تحافظ على حريتها لكى تستطيع الدفاع عن الحرية، وإلا سقطت فى الهاوية التى سقطت فيها فلسفات سيئة الحظ تبنتها سلطات إرهابية (كما حدث أخيراً للماركسية وللصحوة الإسلامية فى ظل النظم الأيديولوجية المتحجرة، والنظم العسكرية الطاغية المختلفة).

٤ - قلت إن غياب الحكمة من أبرز سمات العقود الأخيرة للقرن العشرين، سواء أخذناها بالمعنى المألوف أو بمعناها فى التراث السقراطى، والأفلاطونى، والأرسطى.

إن الحكمة بأوسع معانيها تدل على الحكم الصائب الرزين على الأمور المتعلقة بالحياة والسلوك، وتقرن باتساع المعرفة، وحلة الذكاء، وعمق التأمل. لكن هذه ليست شروطاً ضرورية لوجودها؛ إذ يمكن أن تستغنى عنها بالفطنة والبصيرة، إنها (كما يقول الفيلسوف المثالى بلانشار)^(٢) لا تعنى بتأكيد حقائق أو تكوين نظريات، بقدر ما تعنى بوسائل الحياة العملية وغايتها، وربما أضفنا إلى هذا أنها تتضمن نوعاً من السعى إلى تحقيق الحياة الطيبة المتجانسة، كما تكشف عن بصيرة بالنفس فى علاقتها بالعالم والمجتمع المحيط بها.

أما فى التراث السقراطى فيقصد بالحكمة معرفة "الأمور القصوى" أو الحقائق النهائية"، وطبيعى أننا لا نطالب الإنسان العادى أن يملك "الحقيقة النهائية" سواء كانت هى معرفة الله، أو المثل الأفلاطونية، أو أى

حقيقة أخرى. فحكمة الحكيم تتجلى قبل كل شئ في معرفته بنفسه وبغيره، وفي نفاذ بصيرته إلى الطبيعة الإنسانية والحياة بوجه عام، بحيث يكون قادراً على الرؤية الكلية لهذه الحياة في وحدتها وشمولها، كما يكون أقدر من كثيرين غيره على أن يهتدى بالعقل في أفعاله، ويدرك الأهداف الصحيحة إدراكاً واضحاً، ويحسن اختيار الوسائل المؤدية إلى بلوغها. ولا حاجة للقول بأن من مقومات حكمته كذلك أن يرى الأشياء رؤية نزيهة ومن مساقاة بعد كافية، وأن يتحكم في عواطفه وانفعالاته ليحتفظ بهدوئه واتزانه العقلي في الأوقات العصيبة، والظروف التي تفرض عليه اتخاذ القرارات والمواقف من الأشخاص والأشياء قبل الإقدام على الفعل. وكلها ألوان من الحكمة التي يمكن أن نجدها عند فلاح بسيط ولا نجدها عند أغلب من نسميهم "أساتذة" الفلسفة... ويكفي "محب الحكمة" بهذا المعنى القريب المؤلف أن يسعى لفهم "الموقف" أو الشرط "الإنساني، ورؤيته رؤية كلية من خلال مظهره، وتجلياته، وتعبيراته المختلفة في خضم ملحمة التاريخ البشري، ولا شك أن هذه الرؤية ستنتوي على التأمل في فناء الإنسان أو تناهيه، وفي دلالة هذا الفناء والتناهي على مقومات وجوده التي أفاض في شرحها الوجوديون - وسينعكس هذا أيضاً على موقفه من الزمان؛ إذ لن يكون حكيماً من لا يتأمل ماضى الإنسان وحاضره، لكى يكون أقدر على التبصر بمستقبله، والإعداد له، والاستجابة لمطالبه، واستشراف آفاقه وممكناته، والتأهب لمواجهة المعرفة والإرادة (وفي هذا يقول شاعر الألمان الأكبر "جوته": "من لم يحط علماً بما مر بالبشرية عبر ثلاثة آلاف عام، فسيفنى طوال حياته تائهاً يتخبط في الظلام".

إن الإنسان في هذا القرن يفتقر إلى الحكمة لأسباب يصعب حصرها وتحديد أنواعها. ربما يكفى القول بأنه في لهفته على معرفة الطبيعة والسيطرة عليها بعلمه ووسائله التقنية قد أهمل السعى الذي لا يقل عنه أهمية لمعرفة نفسه، ورعاية باطنه، وضميره، وأخلاقياته، وكانت النتيجة - كما يقول

أينشتين فى عبارة معروفة - أن اكتملت وسائله، واضطربت غايته، وظهر عجزه عن مواجهة حقيقة نفسه وعالمه الذى صنعه، ثم أخذ يدمره بأشكال مختلفة: فى خداعه لنفسه، أو استسلامه لمختلف الأساطير، والأوهام، والخرافات التى خدعته بها قوى نسجت شباكها حوله (كالقوى والمصالح الموجهة للسوق الاستهلاكية العالمية، والاتجاهات العنصرية والطائفية والمذهبية المتعصبة التى تصورت أنها استأثرت بالحقيقة المطلقة، مما جعله فى النهاية أداة لأعمالها الإرهابية أو ضحية لها). ولا شك أن من أخطر مظاهر انعدام الحكمة هذا الانفلات الصاخب من كل الحدود والمعايير على كل المستويات، باسم التجديد، والتجريب تارة، وباسم الحياة، أو الحب، أو الثورة على كل الأنظمة المتسلطة تارة أخرى. وليس من قبيل المصادفة أن تكثر الطقوس العجيبة، وممارسات الجماعات الشاذة، والجرائم البشعة كثرة هائلة فى أقوى الدول وأعظمها سيطرة على العلم والتقنية ..

كان من نتائج ذلك أيضاً أن اتسم عصرنا كما قلت بالانفلات من كل الحدود، وما نسميه عادة بإيقاع العصر المتسارع ليس إلا تعبيراً عن التطرف، والشطط، والاندفاع الجنونى الذى المجرفت إليه الأفراد، والشعوب بدرجات وصور مختلفة. ولقد ظهر هذا التطرف وما يزال يظهر فى أشكال وأفعال متباينة فى شتى الميادين السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والعسكرية، والثقافية تاركاً وراءه الموت، والدم، والخراب، والاضطراب، والفوضى، وشاهداً على تدمير العقل، والمعقول، والضمير، والحكمة^(٣).

٥ - نعود إلى السؤال: ما العمل لإنقاذ الإنسان من نفسه؟ ما العمل لإيقاف اندفاعه إلى اللا عقل والجنون المدمر؟ وبماذا يمكن أن يساعد الفلاسفة فى هذا الإنقاذ؟

إن هذه الأسئلة تقع بالضرورة فى التبسيط والتعميم، والمشكلات التى يدعى الفيلسوف لمواجهتها شديدة التشابك والتعقيد، والدور الذى

يمكن أن يقوم به مشكوك فيه منذ البداية بسبب الشك أصلاً في قدرة الفكر على التأثير والتغيير، بجانب الشك الشائع في ثقافتنا في قيمة الفلسفة وضرورتها ووجودها أصلاً..

مع ذلك فإن المتفلسف لا يمكنه - كما سبق القول - أن يقف موقف العاجز المتفرج في الوقت الذي يُدمر فيه العقل، وتهللك فيه "القرية الأرضية" بأسوأ مصير. وأول ما يخطر على البال هو دعوته للقيام مرة أخرى بدوره⁽³⁾ السقراطي حتى ولو بدا أن هذا الدور قد أصبح مستحيلاً أو باعثاً على السخرية. صحيح أن دور "لغز" الفلسفة ونموذجها الحى كان محدوداً بمحدود "دولة المدينة"، كما كان في صميمه دوراً عقلياً وجدلياً يتوسل بالاستقراء، والحوار والتوليد الذهني للوصول إلى الحد والمهية (اللهم إلا إذا صدقنا كيركجور وجعلناه - أي سقراط - أول الوجوديين والذاتيين في تاريخ الغرب، أو حملناه من ناحية أخرى مسئولية تحليل الغرب وانهياره - كما زعم نيتشه في هجومه الغاضب عليه عندما حمله مسئولية بداية مسيرة العقلانية والجدلية المسرفة على حساب إرادة الحياة وقواها (الأصيلة..)) لكننا لو تذكرنا وصف سقراط لنفسه - منذ أن بدأ تساؤله وحواره مع الناس العاديين في شوارع أثينا ومجالسها حتى خطبته الطويلة في محاكمته الأخيرة - لو تذكرنا وصفه لنفسه بأنه "الذباب" التي تلسع ظهر الحصان الأثيني كلما أخلد للنعاس، وغاب عن الوعي بحقيقة نفسه، ومجتمعه، وعالمه، لاستطعنا القول بأن دور المتفلسف السقراطي المعاصر سيكون أشمل، ومهمته أصعب وأخطر؛ فهو مطالب بإيقاظ الحصان العالى المندفع اندفاع المجنون الأعمى على أرض "القرية العالمية الصغيرة"، ومعنى هذا - بعيداً عن لغة المجاز - أن يكون حارس هذه القرية الضئيلة البائسة، كما كان سقراط وكل "الموظفين" العظام في الشرق والغرب حراس مدن العقل، والقيم، والاستنارة، والحرية، والوعي..

هذه الكلمة الأخيرة تنبهنا على الفور لدور المتفلسف فى الدعوة إلى "الوعى العالمى والإنسانى" الذى كان وما يزال غائباً عن كثير جداً من كبار المفكرين فى الغرب بوجه خاص (من أرسطو إلى هيجل، وحتى ياسبرز، وفلاسفة مدرسة فرانكفورت، دع عنك غيابهم عن كثير جداً من أساتذة الفلسفة فى البلاد والمناطق نفسها التى تتم فيها فى هذه الأيام واللحظات أبشع مذابح الإبادة، والتطهير العرقى، والتعصب الدينى، والاضطهاد العنصرى، وسجن شعوب بأكملها، ومحاصرتها من قبل بعض الدول الإرهابية، بجانب الألوف المؤلفة من الجرائم التى تُنفذ فى غياهب السجون، والمعتقلات، وزنازين التعذيب، فضلاً عن المقابر الجماعية التى لا يسمع الناس عنها إلا عن طريق بعض الصحفيين والمتطوعين الشجعان، أو مؤسسة العفو الدولية، وإذا سمعوا عنها أصلاً فبعد فوات الأوان)..

٦ - إن الفلسفة - فى مجموع تراثها العريق وفى شتى الحضارات - أقدر من غيرها من أنظمة المعرفة على تكوين هذا الوعى العالمى، وتأكيد وحدة البشر على كوكبنا الضئيل أو قرينتنا الصغيرة، والذين يحملون على أكتافهم أمانة تعليم الفلسفة يمكنهم - إذا استقام فهمهم لرسالتها وتجردوا من تحيزاتهم وتطلعاتهم وصراعاتهم الصغيرة - يمكنهم أن يلقوا الضوء على المسلمات، والافتراضات، والقيم، وأساليب الحياة، والاتجاهات والنزعات الخفية، والتحييزات المغرضة العميقة الجذور فى عقول الناس فى كل مكان، وربما استطاعوا كذلك بأساليب تحليلهم ونقدهم "العلاجية" - على حد تعبير - فتجنشتين - أن يشفوا أصحاب السلطة من أفراد، ومؤسسات سياسية، واجتماعية، وعلمية، ودينية، من نزعاتهم اللاعقلية واللاإنسانية، ويقربوهم من آفاق الوعى العالمى والإنسانى الشامل الذى يتحد فيه الأنا مع الأنثى؛ بل يصبح هو الأنثى. وفى استطاعتهم أخيراً أن يفيدوا من تخصصاتهم المحددة فى فلسفة القيم، والأخلاق، والميتافيزيقا، وتاريخ الفلسفة، ونظرية المعرفة، والأنثروبولوجيا الفلسفية، والتفكير المستقبلى ... الخ فى فحص

وتحليل ونقد العديد من أمراض العصر التي كادت أن تصبح أمراضاً مزمنة: كالعنف، وتغييب الوعي بالمخدرات والشعارات، والتهالك على اللذات، والتطرف العنصري والقومى والطائفى والدينى، وانتشار مشاعر اليأس والإحباط واللامبالاة، خصوصاً فى المدن المكدسة بملايين البشر المقضى عليهم بالعذاب اليومى فى جحورها، وأوكارها، ومكاتبها، ومصانعها، وسجونها، وحافلاتها، وأماكن لهاها وكأنهم جيوش فى إران شرسة تعسة .. ناهيك عن كثير من المشكلات الطاحنة التى تستحق ألا يشيع المتفلسف "البرجوازى" ببصره واهتمامه عنها؛ بينما هى تصدمه كلما فتح جريدة الصباح، أو أدار مفتاح التلفاز: مشكلات الطفولة، والشيخوخة، وصراع الأجيال، الشذوذ الجنسى، وإدمان الشباب، ضياع ملايين اللاجئين المشردين الجائعين من ضحايا صراعات القوة والسيطرة بين نظم الحكام والأفراد، وركام التخلف، والاستبداد، والعجز، واليأس، والحرمان الذى مافتح ينهال على رؤوس التعساء فى الشرق التعس منذ الألف الثالث قبل الميلاد.

لن يستغنى النقد والفحص والتحليل "العلاجى" الفلسفى الذى أشرت إليه عن التعاون والتفاعل مع بقية العلوم الإنسانية، والإفادة من نتائج بحوثها النظرية والميدانية - كالاقتصاد، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا واللغة، والتاريخ، والقانون، والاقتصاد السياسى .. وربما انعكس على مناهج النظر والبحث فى هذه العلوم نفسها، كما سينعكس بالضرورة على تخصصاته النوعية الدقيقة فى مباحث الأخلاق، والقيم، وتاريخ الفلسفة، والعلم .. الخ فىخلصها من العناصر الذاتية، والاهتمامات المحلية، والتمركز الشعبى، والاجتماعى، والحضارى، بحيث يوسع من آفاق عالميتها وإنسانيتها، وتجردها وتسامحها. بل إن المتفلسف لن يستطيع أن يغفل دور العلم والتقنية فى خلق الوعي العالمى من الناحية العقلية، وتوحيد أساليب الحياة ونماذج السلوك لأعداد متزايدة من البشر فى كل القارات - بصرف النظر عن الآثار المدمرة للتقنية، والأضرار الفادحة الناجمة عن التهاون فى الاهتمام

بأخلاقيات العلم، وعدم ربط نتائجه بالقيم الإنسانية - وأخيراً فإن المتفلسف لن يستغنى عن النظر بقدر الطاقة فى الأعمال الأدبية والفنية المعبرة عن معاناة البشر، ومشقاتهم، وآمالهم، وآلامهم فى مختلف الآداب والفنون المعاصرة، لأن قدرة الأدب والفن على توحيد الوجدان الإنسانى - بغض النظر عن اللون، والجنس، والقومية، والعقيدة، ومد جسور التفاهم والتجانس والاحترام المتبادل بين الشعوب والحضارات - أمر معروف ومشهود منذ أن وُجد الأدب والفن. وتبقى المهمة "الهركلية" - كما يقول أستاذ الفلسفة الأمريكى الأرمنى الأصل "هيج خاتشا دوريان" فى مقال أخير له بمجلة "الفلسفة البعيدة"^(٤) تبقى هذه المهمة ملقاة من الناحية العقلية البحتة على أكتاف الفلاسفة، أو بالأحرى على ضمائرهم، ومدى قدرتهم على استشراف المستقبل...

٧ - والأمر الثانى الذى يخطر كذلك على البال ويتصل مباشرة بما ذكرته عن دور الفلسفة فى التعجيل "بالوعى العالمى والإنسانى" هو مساهمة المشتغلين بها فى الجهود العالمية والإقليمية الموجهة لإيجاد عالم يسوده السلام، والتضامن، والأمن، وتسترد فيه القيم الأخلاقية والجمالية قيمتها بعد طول ضلال وضياع؛ عالم لا يروعه الإرهاب المنظم من بعض الحكومات، والمنظمات، والعصابات، ولا تهدده الانقلابات العسكرية المفاجئة، وأشكال العنف والاضطهاد السياسى والتعذيب والأحكام الجائرة بالسجن والإعدام على أصحاب الرأى الآخر (وكفى البشر ما يلقونه من الأعاصير والزلازل وانفجارات البراكين والفيضانات، وما يعانونه من الأورام والآلام النفسية والجسدية بسبب تدخل الإنسان فى الدورة الطبيعية، وإخلال ساعتها الحيوية، وتخریب البيئة بغير وازع أخلاقى). ويستطيع أصحاب الفلسفة أن يشاركوا فى الجمعيات، والمنظمات، والهيئات العالمية والمحلية المعنية بالسلام العالمى، ورعاية البيئة، والطفولة، والشيخوخة، والدفاع عن حقوق الإنسان (مثل منظمة العفو الدولية، وحركة السلام العالمى، واليونيسيف، وأحزاب

الحضر...) وذلك عن طريق التعليم والبحث والكتابة، والقُدوة الشخصية، وإقامة الندوات والمؤتمرات والمحاضرات، أو بالتعاون على تأسيس اتحادات فلسفية تختص بدراسة الموضوعات والمشكلات التي تهم البشر كافة ولم تعد مقصورة على شعب دون شعب أو مكان دون مكان^(٥). والمهم بعد كل شيء أن يخرجوا أحياناً من ثياب وظائفهم التي تفرضها لقمة العيش، وتؤدي الدور الاجتماعي ويشجعوا - كما يقول "كانط" في مقاله المشهور عن التنوير - على الاستخدام العلني العام لعقولهم، ويستمعوا للنداء الذي أطلقه "ماركس وزميله إنجلز" ذات يوم في بيانهما المعروف بعد تعديله على هذه الصورة: "يا فلاسفة العالم اتحدوا في سبيل إنقاذ العقل والإنسان".

وطبعي أنهم لن يتمكنوا من الاقتراب خطوة واحدة من الوعي العالي والإنسان أو من التضامن والسلام بين البشر حتى يبدأوا بتحقيق هذا السلام بينهم كأشخاص، واتجاهات، وتيارات، ويراجعوا مفاهيمهم التقليدية عن الفلسفة، وفاعليتها، ووظيفتها، وغايتها، ويتذكروا المهام والآمال المعقودة عليها، لا كمعرفة موضوعية دقيقة وحسب، بل كأداة تحرير - بطي ولكنه أكيدا للإنسان العادي أو "الرجل الصغير" الذي طالما تجاهلته وأهملته؛ مع أنه هو الضحية الأولى والأخيرة لما يحدث اليوم من مأس وفواجع ترتبت - في جزء منها على الأقل - على بعض أنظمتهم، و"أيديولوجياتهم"، وشطحاتهم ... ويزداد هذا المطلب إلحاحاً في وقتنا الحاضر الذي تعلو فيه بعض الأصوات التي تعلن نهاية الفلسفة (مثل هيلجر ورورتى) ..

لا شك أن تعريف أرسطو للإنسان بأنه الحيوان الناطق أو العاقل قد يبدو اليوم خطأ لا يغتفر، اللهم إذا وضعناه في إطار فلسفته النسقية الحكيمة، ومنطقه الصوري الذي كان منطق الثبات والتحديد؛ فلم يزل العقل الحي يصارع خلال التاريخ لإثبات جدارته، وإبداعه، وحيويته، ولم يزل يتصادم مع

القوى العمياء للشر، والجنون، واللاعقل، واللامنطق (وهى القوى التى لم تغب عن بال أرسطو نفسه، وإن لم يتصور أنها يمكن أن تبلغ ما بلغته اليوم وفى أوقات الحن والكوارث الكبرى من تدمير للعقل والمعنى) نعم ليس الإنسان مجرد حيوان ناطق، وإنما هو قيمة مجسدة، وشخص حى، حر، مريد، يغير الواقع، ويتمرد على المألوف، وينزع للمحدود، ويصنع الحضارات، ويبدع الفنون، والآداب، والعلوم، ويشرع نفسه على الممكن والمستقبل لتحقيق ما لم يتحقق بعد، ويعقل اللامعقول، وينظم الفوضى، ويقفز فوق ظلال جسده، وبيئته، وجنسه، ولونه، ومعتقداته؛ بل يتخطى حدود عالمه وكل ما هو فى عالم لعله يعرف نفسه التى لا تنفك تعذبه، وتفلت من كل تحديد حتى يدرك وحدتها الجوهرية مع كل ما ينبض بالحياة أو يسمو على الحياة. وهنا أيضاً يثبت "سقراط" أنه الحكيم الذى لم يزل واقفاً على عتبة باب الغرب المتسلط المغرور بمنجزات عقله، وعلمه، وصناعته، ولم يزل هو اللغز الساخر، والسؤال الغير الذى - يلح عليه أن يعرف نفسه، كما يلح علينا أيضاً أن نعرف أنفسنا... —

٨ - إن الأدب القومى لم يعد له اليوم من معنى. لقد آن أوان الأدب العالمى، وعلى كل امرئ أن يشارك بجهله فى التعجيل به "هذه العبارة الشهيرة التى قالها "جوته" (١٧٤٩ - ١٨٣٢) قبل وفاته بسنوات قليلة فى أحد أحاديثه العذبة مع صديقه وتلميذه الوفى الأمين "إكرمان"^(٦)، يمكن التنويع عليها فيما نحن بصدده فنقول: (ربما بثقة أكبر مما يفعل ناقد الأدب ومؤرخه، لأن عالمية الفكر الفلسفى وعموميته تطفئ على خصوصيته وقوميته التى لا تكاد تظهر إلا فى ملامح شخصية المفكر، وبيئته، وعصره، ولغته، وتراثه، دون أن تؤثر تأثيراً جوهرياً على شمولية مشكلاته، وتساؤلاته، وإجاباته..)، لقد آن أوان الوعى العالمى الذى طالما حاولت الفلسفة تحقيقه، لاسيما فى العصور، والمذاهب، والحركات العقلية والروحية التى أكدت إنسانية الإنسان، ودعت إلى احترام "طبيعته"، وعقله، وشخصه، وحرمة حياته، وكرامته، وحريته. ولا يتعارض هذا بحال - كما قد يتصور البعض -

مع تأكيد الوعي الذاتى للشعوب، والثقافات، والمجتمعات "والبنى" السياسية، والأخلاقية، والقانونية، والفكرية، والفنية ... الخ، ولا مع ضرورة استمرار الكفاح المتصل للتعرف على الهوية، أو على الأصح إيجادها، وتجديدها، وإبداعها، لأنه (أى الوعي العالى) سيكون بمثابة الوحدة الكلية التى تؤلف بين الأفراد والذوات المتنوعة، وستكون أدواته هو الحوار الحر الذى تنخرط فيه الأطراف الحرة. وإذا كان الأمر يقتضى - فى تقديرى المتواضع على الأقل - تجاوز مشكلة الشرق والغرب (التي اشتعلت فى السنوات الأخيرة، واحتدم حولها اللجج واللفظ، وارتفعت الأصوات المتشنجة والمشوشة!) إلى مشكلة القرية البشرية المهلدة بالدمار والتلوث بكل أشكاله، فإن هذا يزيد من ضرورة تكاتف كل العقلاء لإطفاء الحريق الجنوبى الذى يلتهم كل القيم التى صارع "تراث الحكمة" المشترك لإقرارها، ووضعها فى مرتبة البدايات الواضحة المتميزة. وعندما تصل المأساة إلى حد تصليب الطفل الرضيع أمام عيني أمه، واغتصاب العجوز ذات الثمانين عاماً أمام أبنائها وأحفادها - كما حدث ويحدث اليوم على يد أبطال الصرب - وعندما يحاصر إرهاب الدولة المنظم شعوباً بأكملها على مرأى ومسمع من العالم المتواطى أو غير المكترث - كما يجرى الآن لأبناء أمتنا فى الأرض المحتلة أو للسود فى جنوب أفريقيا - فلا بد أن يصحو الوعي العالى والضمير الإنسانى، ويرتفع فوق المصالح، والتحيزات، والتمييزات، والخلافات - وإلا فمتى يصحو؟ وكيف تستحيل الحياة إلى كابوس مرعب ولا يتحرك؟!

وتسألنى: ما الموضوعات التى يمكن أن تناقشها محاكم الضمير والعقل المحلية والعالية التى حان الوقت للم شملها من العقلاء فى كل مكان، سواء أكانوا علماء، وأدباء، وفلاسفة، أو مشغولين بالفلسفة، أم كانوا من الشباب العالى الضائع المضيع، وبسطاء الناس العاديين الذين كانوا على الدوام ضحايا كل عدوان على العقل والضمير؟ وأرد على سؤالك بقولى: إن الموضوعات لا حصر لها، بالإضافة إليها أو التعديل فيها أمر ممكن، وما يحضرنى

منها يمكن أن يفتح آفاقاً للنظر والعمل ظلت مغلقة أو مهملة حتى الآن. ومن يدري؟ فربما تصل إلى جمهور الرأى العام فتساهم فى التغيير الحقيقى من أسفل إلى أعلى، وربما "تفلح فى إقناع المتشككين بقدرة الفكر على التأثير على الواقع: إعادة التفكير فى حقيقة الإنسان، وتأسيس ماهيات وجوده وقيمته الباقية فى مواجهة احتمالات الفناء والدمار الشامل على ضوء مكاباداته التاريخية وإمجازاته الفنية، والعلمية، والتقنية، وإمكاناته المستقبلية، وعلى ضوء الدراسات المتنامية "الأنثروبولوجيا الفلسفية" بشتى فروعها التى أهملناها فى عالمنا العربى إهمالاً شبه كامل، استكناه أبعاد إنسانيته وإطلاق طاقاته الخلاقة. - وفق برنامج عالمى - لا كحيوان ناطق وحسب؛ بل كحيوان مبدع، ولاعب، ومصور، وفاعل، وصانع للحضارة، وسائر على الطريق إلى المستقبل الإنسانى الحق - السلام العالمى والأمن من الخوف، والقلق، والفقر، والجوع، والحرمان، والعدوان - الحب، والتعاطف، والأمل، والتواصل، والحوار، الحرية والمسئولية والضمير، والخير، والحب، والحق، والعدل، والجمال وسائر القيم المادية (على حد تعبير ماكس شيلرا) المغروسة فى طبيعته، فى إطار نظام أو ميثاق أخلاقى عالمى، وحلة البشر المشتركة التى لا تتعارض - كما سبق القول - مع فروقهم الفردية، وخصوصياتهم الثقافية والحضارية والدينية؛ تكامل الجهود العلمية، والفلسفية، والقانونية.. الخ المشتركة فى مركب جديد لمجتمع عالمى مفتوح، مراجعة التراث الفلسفى وتاريخ الفلسفة فى الشرق والغرب، والقديم والحديث من منظور وحلة البشر ومحبتهم الشاملة وتضافرهم الممكن، وطبيعتهم الأصلية الخيرة لمقاومة العوامل التى أدت إلى تشويهها والانحراف بها، لاسيما من قبل بعض الفلاسفة والأيديولوجيات المتعصبة، ومن جانب صغار الطغاة وكبارهم فى كل العصور وعلى كل المستويات، أولئك المتلذذين بالنظر فى مآياهم المصابين بنزعات التدمير الفردية والجماعية أو عشق الموت - النيكروفيليا على حد تعبير إريك فروم - نتيجة نرجسيتهم المرضية المستفحلة^(٧)،

الاهتمام بظواهر التعذيب عبر التاريخ حتى بلوغها ذروة التفنن في عصر التقنية، لاسيما في أكثر البلاد تخلفاً في العلم والتقنية، بحيث باتت أرض البشر جحيماً يمكن بالقياس إليه أن يعد جحيم "دانتي" و"المعري" روضة من رياض الجنة ...، تأسيس "فلسفة بعدية" تحلل وتراجع الفلسفات المتباينة من منظور الوعي العالمي والإنساني الشامل، وتجدد مسيرة الحركة الإنسانية التي طالما انتكست قديماً وحديثاً، كما تؤكد قيمها الأساسية في التنوير، والتحرير، والتقدم، والتسامح بين الأديان، والمذاهب، التفاؤل بمستقبل العربية البشرية الواحدة التي يقودها العلم، والعقل، والإخاء، وانتشالها من مستنقع تاريخها المعاصر الملطخ بالأوحال، والدماء، والدموع".

ربما تقول: إن هي إلا آمال "يوتوبية" عريضه، غارقة في ضباب الشك، والقلق، والقنوط مما يجري اليوم وفي هذه اللحظات التي تقرأ فيها هذه السطور. لكن الإنسان هو كائن الأمل والمستقبل، وعليه أن يرفع راية الأمل حتى لو امتلأت الأرض من حوله وتحت قدميه بالانقراض والأشلاء؛ بل إن من واجبه أن يرفعها في هذه الأرض بالذات التي لم تعترف حتى الآن بقيمة الإنسان كإنسان..

ومع أن هذه الآمال تبدو "يوتوبية" حاملة كما قلت، فإن أحلامها ليست مستحيلة كأحلام اليوتوبيين على اختلاف العصور، والثقافات، والحضارات، وعند مختلف الأدباء، والمفكرين الذين طالما رسموا لنا جزراً ومشروعات ومدناً سعيدة أو شقية، ونظماً إيجابية أو سلبية، ومجتمعات مثالية كأنها الفردوس الأرضي، أو مجتمعات ضدية وعدمية كأنها الجحيم البشري. والدليل على هذا أن بشائر الأمل تلوح في الأفق وإن كانت أضواؤها ما تزال شحيحة خافتة. ألم تتحرك ضمائر الناس وقلوبهم في كل شبر من قريننا العالمية الصغيرة تعاطفاً مع ضحايا الفظائع الوحشية في البوسنة، وضحايا المجاعة المخجلة في الصومال وجنوب السودان^(٨)، وضحايا

الحرب الأهلية فى لبنان وأفغانستان، وضحايا الإرهاب الإسرائيلى الذى يحاصر شعب فلسطين، ويجوّعه، ويعرّبّد فى أرضه، وضحايا الصراعات الطائفية، والمذهبية فى جمهوريات الاتحاد السوفيتى السابق، وضحايا العدوان العراقى الوحشى على الكويت وكردستان؟ ألم يتحرك قبل ذلك لضحايا الزلازل، والبراكين، والفيضانات، وكوارث الطيران؟ ألم يتكون حزب للخضر فى معظم بلاد العالم يقاوم بوسائله المحدودة تلويث البيئة، ومخاطر التجارب والنفايات النووية؟ ألم تتحرك الأمم المتحدة، ووكالاتها، وهيئاتها - على الرغم من ترددّها وعجزها وسيطرة القوى الكبرى عليها، وعلى الرغم من أنها لا تزال بعيدة عن تمثيل الحكومة العالمية المأمولة أو تجسيد الضمير العالمى الرادع؟ وأخيراً فلنسأل أنفسنا: ألم يتحرك ضمير الجنس البشرى لإنقاذ "شركائه" على الأرض وفى المياه من الدببة والحيتان والأسماك المهددة بالانقراض؟!

إن العقبات أكبر من كل التوقعات. والسلام، والسعادة، والأمن، والتضامن، والتراحم، والأخوة البشرية ما فتئت تضرب رؤوسها على جدران المستحيل .. لكن الفلسفة تعمل على الدوام فى دائرة الممكن الذى يبدو أحياناً على صورة المستحيل (وفلسفة المستقبل العالمية والإنسانية هى أخطر تحدٍ يواجه المشتغلين بها والمنتمين إليها. إنها من قبيل المستحيل الممكن، أو قل من قبيل الممكن الذى يبدو اليوم كالمستحيل).

الهوامش

(١) ربما لا تكون هذه العبارة صحيحة كل الصحة، فلم تغيب الفلسفة في كل الظروف والأحوال عن الواقع بكل أبعاده ولا عن آلام الناس وآمالهم، وإن كانت - بحكم معرفتها النظرية ومناهجها القائمة على التحليل والنقد والتفسير والتعميم وتكثيف أفكار عصرها في نظم عقلية موحدة ومتناسكة - أقل قدرة من الأدب والفن والتاريخ على التعبير عن تلك الآلام والأمال في صور حية مؤثرة. ومع علوها فوق الجزئي العارض والتجريبي الحادث والزمني العابر - مع ارتباطها به وبدئها منه في الوقت نفسه بوصفها مشروعات بشرية مؤقتة رغم طموحها المستمر للخلود والثبات (وتلك هي مفارقتها الأزلية) فإن معاناة البشر قد انعكست بوضوح على مرآتها في عصور وأحوال كثيرة: عند الشكاك القلماء والرواقين والكلبيين، وفي مواجد المتصوفين العظام من كل العصور والحضارات، ولدى الأخلاقيين والمعلمين والحكماء الكبار والصوفية في الشرق والغرب، في الفلسفات الوجودية في عصرنا الحاضر، فضلاً عن الفلسفات التي كتبها أصحابها بدماء القلب مثل كيركجور ونتيشه وأونامونو وكامي وغيرهم.. والعبارة التي قالها "أدورنو" أيضاً وصرح فيها بأن التاريخ الطويل لثقافة العقل والروح والتقدم، إلخ، قد أصبح مجرد "قمامة" بعد "أوشفيتس" (وهو معتقل التعذيب النازي الرهيب) يتجلى صدقها اليوم أكثر مما كان الحال على أيامه؛ إذ يمكن أن نجربنا إلى القول - في مواجهة أهوال القتل والتدمير والتعذيب التي تجري في البوسنة وعلى أيدي اليهود أنفسهم أبناء ملتة وجلدته في الأراضي العربية المحتلة - بأن كل القيم التي اعتز بها الإنسان تستحق أن تلقى في أقرب مزبلة؛ غير أن الأجدل بالعقل هو الإصرار على إنقاذ هذه القيم من نيران الحنّة المشتعلة، إن كان الإنسان ما يزال حريصاً على أن يكون إنساناً.

(٢) الموسوعة الفلسفية، بإشراف الأستاذ بول إدواردز، المجلد الثامن، ص ٣٢٢.

(٣) انظر إن شئت مقالاً لكاتب هذه السطور عن التواضع والاعتدال بعنوان: "أيها الإنسان لست إلهاً" في كتابه مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العربي ١٩٦٧، ص ١٣٣ - ١٣٥. وفي الطبعة الثانية عن دار شرقيات بالقاهرة، وكذلك في كتابي لم الفلسفة؟ الفصل الثالث بعنوان: "لنكتشف سقراط من جديد" الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨١.

(٤) والمقال بعنوان: "مستقبل الفلسفة في سياق عالمي"، الفلسفة البعيدة Metaphilosophy المجلد ١٢، العددان الأول والثاني، يناير/أبريل سنة ١٩٩٢ من ص ١٢٥ - ١٣٣.

وقد تم بالفعل تأسيس الجمعية الدولية للنزعة العالمية، أو ال-ISU، فى شهر نوفمبر سنة ١٩٨٩ فى مدينة وارسو عاصمة بولندا، وسوف تعقد مؤتمرها العالمى الثالث فى جامعة وارسو فى شهر أغسطس القادم ١٩٩٣، ويشارك فيه مفكرون وأدباء وأساتذة فلسفة من عشرين دولة. والهدف الأساسى من إنشاء الجمعية هو تحقيق التضامن بين البشر كافة، والقضاء على الحروب والالام التى يسببونها لبعضهم، ومناقشة مبادئ نظام عالمى يقوم فى المستقبل على السلام والتعاون، ومقاومة الحرب والعدوان بكل أشكالهما، والوقوف فى وجه الاضطهاد لأى شعب من الشعوب أو لميراثه الثقافى الخاص. وهى فى النهاية جمعية تركز اهتمامها - كما يقول الإعلان الناطق باسمها فى مجلة "الحوار والإنسانية" التى تصدرها - على القيم والأفكار والاتجاهات العقلية التى تشترك فيها جميع الثقافات الإنسانية، كما تقوم على الإيمان بأن بناء المستقبل الأفضل للجنس البشرى لا بد أن يبدأ بالعمليات العقلية التعميمية، أى يبدأ بالفلسفة (وقد تصادف مشاركتى فى مؤتمر هذه الجمعية، ورأيت كيف يسيطر الصهاينة عليها، ويستغلونها للدعاية لدولتهم العبرية المتعصبة).

(٥) راجع دلالات هذه العبارة فى سياق اهتمام "جوته بالأدب العالمى والأدبين العربى والفارسى فى كتابى "النور والفراسة - زهرات من بستان الديوان الشرقى، القاهرة، دار المعارف، سلسلة اقرأ، فبراير ١٩٧٩، ص ١٩ وما بعدها - وأخيراً فى طبعة "الجمال" التى تصدر عن دار الجمل لصاحبها خالد المعالى فى مدينة كولونيا.

(٦) علمتنى تجربتى المحدودة مع الحياة والأدب والفلسفة أن "المعذبين فى الأرض" المنشغلين بتعذيب أنفسهم وتدمير غيرهم (وهم المصابون بالترجسية الفردية والجماعية المريضة أو بعشق الموت - "النيكروفيلىا" على حد تعبير إريك فروم) مشغولون كذلك بالضرورة عن حب غيرهم والتعاطف معهم، ناهيك عن عجزهم المطلق حتى عن رؤية وجه "الأخر" والنظر فى عينه والحوار الحقيقى معه، وعن فشلهم كذلك فى تقدير الواقع وإدراك العالم إدراكاً "موضوعياً"، لأنهم قد استبدلوا به واقعاً وعالمأ آخر تحصنت فيه "الأننا" المتضخمة لتنسج خيوط أوهامها وتنفت سمومها المهلكة. وحسبى الله من العناكب والأفاعى والحيات والذئاب والكلاب والجراء النرجسية التى طالما جربت فى ألسنتها وأسنانها وأظفارها، وأنيابها فهو وحده الذى يهب القدرة على الصفح والغفران...

(٧) لا بد أن القراء "الكهول" من جيلى قد بهرتهم وحركت كوامن إنسانيتهم كما أخجلت عجزهم وضعف حيلتهم، رؤية النجمة السينمائية "أودرى هيبورن"

وهي تحتضن أطفال الصومال الجوع على صدرها وتطعمهم بيديها الصغيرتين المرتعشتين بعد أن ذوى جمالها البرئ الطاهر الذي فتن أحلام شبابنا، وعشش كابوس السرطان في صدرها وجسدها الضئيل، دون أن يمنعها أبداً من تحمل مشاق السفر والمرض الوحشي الذي صرعاها بعد هذه الزيارة بأسابيع قليلة. وباستثناء بعض الجمعيات الخيرية الإسلامية في منطقة الخليج، لم يبلغ إلى علمي أن أحد الاتحادات الأدبية أو الصحفية أو العلمية في بلادنا العربية قد كلف خطره بإرسال واحد من أعضائه إلى البوسنة أو الصومال أو غزة والضفة الغربية أو جنوب السودان أو موزنبيق أو أنجولا أو سواها من يؤر الجحيم التي يحترق فيها البشر بأيدي البشر، في الوقت الذي قدمت فيه منظمات الغرب وأفراده ومازالت تقدم تضحيات ومعونات لا يستهان بها، ولا يصح التشكيك في بواعثها وأهدافها على طريقتنا المعهودة في لعن "الغرب ليل نهار، واتهامه بالتآمر علينا، بدلاً من تحمل مسئولية أخطائنا وذنوبنا التي لا تغتفر في حق ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا...

” لأستاذى الجليل الفضل فى
لفت انتباهى إلى أهمية الفكر
الشرقى القديم؛ حيث أهدانى
- رحمه الله - أول كتاب فى هذا
الموضوع، مما هيا إلى اتمام هذه
الدراسة المتواضعة عن ”مفهومي
التخلّى والترك بين التاوية
وهايدجر“^(*) التى أهديتها إلى روحه
الطاهرة فى دار البقاء“

التخلّى والترك بين التاوية وهايدجر

تمهيد :

يقول شوانج تسو عن معلمه لاوتسى^(**):

«إن فن استبقاء الحياة يتضمن:

القدرة فى ابقاء الكل فى واحد، وعدم
افتقاد شئ، ... ومعرفة متى نتوقف،
ومقدار ما هو كاف، وأن نترك الآخرين
وحدهم، وأن يهتم المرء بنفسه، وأن
يكون بلا هموم وبلا معرفة ... أن تكون
فى الواقع كطفل^(١) ... السماء لا تفعل
شيئاً، ومع ذلك فهى صافية، والأرض
لا تفعل شيئاً، ومع ذلك تنعم بالراحة،
ومن امتناع هذين الاثنين عن العمل
ينشأ كل التعديل فى الأشياء ... التنوع
اللانهاى للأشياء حولنا ينجم كله عن
الامتناع عن العمل^(٢)».

بقلم الأستاذ الدكتور
صفاء عبد السلام على جعفر
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

يتضح مما سبق أن ما يميز الميتافيزيقا التاوية عن ميتافيزيقا الأديان والفلسفات الإلهية التي تؤمن بوجود إله مفارق للطبيعة هو وحدة المبدأ مع مظاهره المتنوعة؛ أي أن العمليات الطبيعية أشبه بتفتح الزهرة؛ حيث تنشق الفاعلية الخلاقة من الداخل إلى الخارج، ومن الداخل إلى الخارج، ومن خلالها يفيض "التاو" (*) من اكتماله المبدئي ليتحول إلى ما لا يحصى من المظاهر الحية والجامدة، وهذا الفيض ليس فعلاً إرادياً ناشئاً عن خطة محكمة مسبقة في عقل مستقل مفارق، بقدر ما هو نوع من الفعل التلقائي الذي يصفه "لاوتسي" بأنه اللافعل^(٣).

يقول لاوتسي:

«التاو ليس من شيمته الفعل

ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام».

ويعنى ذلك أن الإنسان يتوافق مع الطبيعة من خلال ما يدعوه لاوتسي "باللافعل" "وعدم التدخل في مسار الأشياء" بحيث يغدو الفعل جزءاً من النظام الطبيعي للأشياء لا مستقلاً عنها، ولا معارضاً لها^(٤).

فإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي مدى يلتقي مفهوم "لاوتسي" عن "التخلي" بما يتضمن من معاني اللافعل، واللامعرفة، والارغبة - كما سيأتى بيانه تفصيلاً - مع مفهوم هايدجر "عن ترك الوجود يوجد" ؟

أولاً - التاو ومفهوم التخلي عند لاوتسي:

(أ) اللافعل wu wei - no action :

تعبّر التاوية عن نشاطها المتنوع من خلال ما نسميه wu forms، ويشتمل على معان ثلاثة:

١ - اللافعل أو wu wei - no action.

* من الممكن ترجمة مصطلح "التاو" Tao أو Dao بعبارة كلمات فضلاً عن كلمة الطريق، فهو الروح الأزلي الأبدى، والجوهر الأساسي لكل موجود، والحياة الحقّة لكل كائن، والمدبر العام للكون كله.

٢ - اللامعرفة أو wu zhi - no knowledge.

٣ - اللارغبة أو wu yu - no desire^(*).

وتجدر بنا ملاحظة أن "اللافعل" في هذا السياق إنما يشير إلى أفعال تتفق مع الـ "De" أو نظام الأشياء، كما أن "اللامعرفة" هو نوع من المعرفة لكنه لا يستند إلى قواعد أو مبادئ؛ أما "الارغبة" فهي تلك التي لا تريد السيطرة على موضوعها مما يجعلها رغبة بلا موضوع^(٥). و "اللافعل" عند لاوتسى يشير إلى نوع من الأفعال ليست مركبة، وإنما تتصف بالعفوية والتلقائية، ولا يمكن التعبير عنها بالكلام أو بالقول، "التاو" باستمرار يعبر عن اللافعل، ومع ذلك فلا شئ فيه لم يتم إنجازه، فضلاً عن أن تلقائية اللافعل تشتمل على إدراك التواصل بين الذات والأخرى مما يؤدي إلى نوع من التكامل بينهما^(٦).

إن الحكيم في ممارسته للافعل، وعدم تدخله في مسار الأشياء إنما يماثل حركة التاو التلقائية؛ فالتاو لا يبذل جهداً في تسيير الكون، لأن الكون يشبه الجسد الحى الذى يعمل كل جزء فيه فى اتساق وتناغم مع بقية الأجزاء، ولا قيام لكل جزء إلا بمجموع الأجزاء^{(**)(٧)}.

فالتاو هو عين النظام الداخلى للطبيعة، الحر من أية ضرورة خارجية؛ والعمل يُنجز لأنه من طبيعة الأشياء أن يُنجز، والحكيم الذى يحوز على

* هذه الصور الثلاث تشبه إلى حد ما وظائف النفس Psyché التى لعبت دوراً هاماً فى التأملات الغربية منذ أفلاطون، فالنفس الأفلاطونية قد أمدتنا بتفسيرات عديدة لأحوال المعرفة والفعل والرغبة التى تؤلف بنية الذات، وهذه النفس الثلاثية واحدة فى صراعها، ويقوم صراعها الأساسى بين المعرفة والجهل، وهذا الصراع يعود بصفة رئيسة إلى الصراع بين النفس والجسم.

(C.P.: Routledge Ency of Philosophy: Taoism, P. 787 - 788).

** عبرت "بوذية الزن" ذات المنشأ التاوى عن هذه الفكرة بأكثر من صيغة شعرية: "البث فى سكون لا أفعل شيئاً
الربيع يأتى، والعشب ينمو من تلقاء ذاته".

الفضيلة الـ "تي" تكون نفسه مرآة لتجلى التاو في العالم الطبيعي يفعل مثل ذلك، ولذا فإن أثر عمله يبقى في الأرض.

يقول لاوتسى:

«لذا فإن الحكيم حاد ولكنه لا يقطع
ثابت ولكنه لا ينفذ»^(٨).

فالحد القاطع يدل على ممارسة القسر في التعامل مع الآخرين ومع الطبيعة، والحد غير القاطع يدل على الفعل التلقائي مع حركة وصيرورة الطبيعة، وهذا هو معنى الفعل من خلال اللافعل^(٩). ومن ناحية أخرى فالصلة وثيقة بين مفهومى اللافعل والسكون في التاوية؛ ففي الصمت تصبح كل الأصوات ممكنة، وفي الأبيض تصبح كل الألوان ممكنة، وكذلك تؤول كل الحركات أخيراً إلى السكون.

يقول تشوانج تسو: «على المرء أن يتعلم أن يرى وكل ما حوله ظلام، وأن يسمع وكل ما حوله ساكن، في الظلمة يمكنك أن ترى النور، وفي السكون يمكنك أن تستمع إلى التناغم، بهذا يمكنك أن تخترق الأعماق، وتتعرف إلى الروح».

إن التاوية تعلم التحرر من إغواء الحواس^(*)، والبحث عن الحقيقة في المركز الداخلي الساكن، ويعنى ذلك ترك الحواس حرة تنشط بتلقائية من خلال اللافعل، وعدم التوقف عند حدود ما تقدمه، والغوص نحو الانسجام الكلى الذى تتلاشى عنده مؤثرات العالم الخارجى^(١٠).

ومن ناحية أخرى، فإن "التاو" يفعل دون قسر أو إكراه، وصورته في الطبيعة هي الماء الذى يشق طريقه ويصل إلى غايته دون جهد، والتاوى ينشط

* يلاحظ أن "التاوى" لا يرفض عالم الظاهر باعتباره وهماً (مايا) كما يفعل الهندوس، بل يرى فيه سبيلاً إلى عالم الباطن.

من خلال اللافعل واللاجهد. إنه ينطوي لكى يستقيم، ويفرغ لكى يمتلئ، يبدو بالياً ولكنه متجدد على الدوام، يتجاوز الثنائيات والأنا الفردية المنغلقة، لا يحاول إظهار نفسه؛ ولكنه يبدو للعيان، وعندما يحصل ذلك يعتبره متعة زائلة؛ فلا يعول عليه، لا يرفضه ولا يقبله، ولأنه لا يدخل فى منافسة مع أحد لا يتعرض للهزيمة، وما من قوى إلا وهنالك من يفوقه قوة؛ فهو فى صميمه مع الواحد الذى يتجاوز الثنائيات^(١١).

إن النفى والإثبات يتمازجان فى الواحد اللانهائى، فلا شئ يعلو على رؤية الأشياء فى النور، وهذه الرؤية ليست فقط رؤية الأقطاب فى الواحد، بل ترمى أيضاً إلى الوحدة الكلية. يقول لاوتسى: «الطريق الذى يقود إلى أعلى هو الطريق نفسه الذى يقود إلى أسفل» مما يعنى إدراكه لتداول الأقطاب وتفاعلها فى داخله وفى الخارج، وفى ذلك يفضل الحكيم السكون على الحركة، وعندما يصل إلى حالة السكينة الداخلية التامة يسيطر على نفسه، وعلى محيطه، وعندما يكون عقل الحكيم فى سكون، يغدو مرآة للعالم^(١٢).

يقول لاوتسى :

«من غير أن تسافر بعيداً
تستطيع أن تعرف العالم كله
من غير أن تنظر من النافذة
تستطيع أن ترى طريق السماء».

ويعنى ذلك أن رؤية طريق السماء تأتى من الانكفاء على حالة السكون، حيث يعكس الفكر مساره ويتجه إلى وحدته الداخلية بدلاً من الاتجاه إلى الخارج^(١٣)؛ أى أن الحكيم فى حالة السكون يتجنب إغواء الحواس الخارجية الخمس، ويلجأ إلى الحواس الداخلية. إن الحواس الخارجية تقود إلى الفعل؛ أما الحواس الداخلية فتضعه فى حالة اللافعل: ينجز دونما حاجة إلى

فعل؛ فمن خلال اللافعل وعدم التدخل في مسار الأشياء، تكسب العالم، وتحقق حالة من التوازن مع الكون^(١٤).

يقول لاوتسى :

« من يتشبث بشئ، يفقده
من أجل ذلك فالحكيم
لا يفعل ذلك، ولذلك لا يفسد،
لا يتشبث، ولذلك لا يفقد
الحكيم ينتبه إلى ما لم تلتفت إليه العامة
يعيد الكائنات العشرة الآلاف إلى طبيعتها
لكنه لا يجسر على الفعل »^{(*) (١٥)}.

(ب) التاو واللامعرفة wu zhi - no knowledge :

تعنى "اللامعرفة" في هذا السياق غياب نوع محدد من المعرفة يعتمد على الحضور الأنطولوجي، أو هي ذلك النوع من المعرفة الذي لا يخضع لقواعد أو مبادئ تحدد وجود أو النشاط الخاص بظاهرة ما.

وبعبارة أخرى فإن "اللامعرفة" تمد الشخص بمعنى الفضيلة "De" أو "Te" ومنظور خاص أكثر من أن تكون فهماً لهذا الشئ في علاقته بتصور ما.

إن "اللامعرفة" هي معرفة بدون مبادئ، ولا يمكن التعبير عنها حرفياً؛ ومع ذلك فهي تتواصل مع اللغة التي تؤسس الاختلاف والخصوصية، وتتيح التواصل مع نتائج "اللامعرفة".

إن "الشخص العادي" يقوم بتخزين الخبرة الماضية، وتنظيمها في مستويات ثابتة من المبادئ تستدعى عالماً يتخذ نموذجاً من هذه التمييزات؛ أما

* أى أنه يعينها على أن تعود إلى طبيعتها الحقة أو إلى ماهيتها التي تخالف ما هي عليه في علاقتها بغيرها من الكائنات.

"الحكيم" فهو يعكس العالم تماماً كما تفعل المرأة؛ إنه يستجيب لكل شئ دون أن يعمل على تخزينه؛ أى أنه يعكس كالمراة العالم فى لحظة بعينها، وبطريقة تنأى عن صورة العالم المنقضية أو الصورة التى لم تحدث بعد^(١٦).

(ج) اللارغبة Eros - no desire : wu yu :

عبر "أفلاطون" عن إشكالية الرغبة فى التراث الغربى فى تعريفه للإيروس Eros بوصفها صفة للدوافع التى تسعى إلى تحقيق غاية لم تتحقق بعد، فإذا ما تحقق توقفت الرغبة؛ إن الرغبة عند أفلاطون تنشأ من معرفة ما يمكن أن نرغب فيه بحق - أى من المعرفة، والتحقق الكامل للمعرفة ليس ممكناً فى هذه الحياة، لذا تستمر الرغبة بوصفها دافعاً يستحث الإنسان إلى مزيد من الفهم أكثر من كونها حركة أو انتقالاً من موضوع الرغبة إلى آخر فى محاولة لا تنتهى لتحقيق الهدف النهائى.

أما فى "التاوية" فالرغبة المتحركة أو المتنقلة هى الرغبة الوحيدة التى تترك الموجودات كى توجد، وهى لا تؤسس العالم بطريقة معينة، علماً بأن فهم "الارغبة" فى التاوية إنما يكمن فى التقابل بين عالم الموضوعات / الأشياء والموضوعية. ويبدو أن إشكالية التاوية فيما يتعلق بالرغبة تتمثل فى أنها لا تهتم بموضوع الرغبة بقدر اهتمامها بكيفية الرغبة؛ فالرغبة التى لا هدف لها تسمح دائماً بالانقضاء، والمتعة عند التاوى يتم إدراكها لا على الرغم من فقدان الإنسان لموضوع الرغبة، ولكن بسبب هذه الواقعة؛ فالعالم عند التاوى مجموعة معقدة من العمليات والتحويلات، ولا يخلد إلى الراحة قط^(١٧).

ويمكن القول بأن الرغبة فى المعرفة عند أفلاطون هى الشئ الوحيد الذى يعرف لنا الوجود الجسد - غير الجسد؛ وهذه الرغبة الوحيدة قد تمثل مذهباً شبيهاً لما يسمى فى الفكر الغربى بالواقعية Realism؛ وذلك عندما نعتقد بأن العالم الموضوعى هو عالم الأشياء المتعينة الثابتة التى نلقاها فى العالم، أو هو عالم الأشياء التى تعلن عن نفسها لنا فى العالم.

أما عن "التاوى" فالعالم الموضوعى لا يمكن أن يكون موضوعياً بهذا المعنى؛ وإنما هو مجموعة متحولة متشكلة باستمرار من الحوادث أو العمليات الكامنة وراء العديد من التمييزات الموجودة في العالم.

وبعبارة أخرى تحمل معنى المفارقة فإن العالم الموضوعى عند التاوى بلا موضوع؛ بل إن الحكيم التاوى يرى عالم الحوادث المتحولة الذى يلحق به الثبات بصورة لحظية فى نموذج التمييز؛ ومع ذلك يمكن إدراكه إذا رأيناه بوضوح مجاوزاً لهذا التمييز.

فى "التاوية" لا يوجد شئ ليس "ذلك الشئ"، ولا يوجد شئ ليس "هذا الشئ"، فنحن لا نرى الأشياء من خلال ذلك المنظور، وإنما يمكننا فقط أن نعرفها من خلال منظورها الخاص^(١٨).

يتضح من ذلك أن ما يمكن تسميته بمفهوم "التخلّى" عند التاوى يرتبط باللافعل، واللامعرفة، واللاارغبة؛ بمعنى أنه يرتبط بعالم بلا موضوع objectless أو بعبارة أدق، فإن الحكيم التاوى يهتم بهذا النوع من الفعل والمعرفة والرغبة الذى لا يعتمد على الموضوعات، ويعبر ذلك عن الطريقة الحاسمة التى يفهم بها التاوى الذات والعالم.

وفى المقابل نجد أن الذات فى الفكر الغربى المعاصر تظهر إلى الوجود عن طريق المواجهة مع عالم الأشياء الذى تتفاعل معه الذات؛ بينما نجد أن "الشخصية" فى التاوية يتم التخلّى عنها حتى أن الموضوعات لم تعد تكون ما يحيط بالذات^(١٩).

بناء على ما تقدم فقد يكون أفضل تفسير لمصطلح اللارغبة wu yu هو الرغبة فى لا موضوع objectless - desire، إستناداً إلى أن المعرفة التى لا يوجهها مبدأ، والفعل الذى لا يعبر عنه بالقول لا يمكنهما بالمعنى الدقيق

للكلمة أن يوضع العالم (يجعلانه موضوعاً) أو أى عنصر فيه؛ أى أن يصنع موضوعات مستقلة عما يحيط بالإنسان^(٢٠).

إذن نوع الرغبة المرتبطة بإدراك التاوى هو بأدق المعانى "بلا موضوع"، والمتعة المرتبطة "باللارغبة" ممكنة دونما حاجة إلى التعريف أو الامتلاك أو السيطرة؛ فاللارغبة عند التاوى هى بمثابة توقف الرغبة، وتقوم على "فهم مرآوى"^(*) يحقق التكامل بين اللافعل واللامعرفة واللارغبة، ومع ذلك فالأشياء التى نرغبها يجب أن تكون فى حد ذاتها موضعاً للتقدير والمراعاة، ولا تُطلب لأنها موضوع للرغبة؛ ذلك أن طلب الرغبة إنما يعنى البحث عن نوع من السيطرة على من يشعر بتلك الرغبة^(٢١).

ثانياً - الوجود ومفهوم الترك عند هايدجر :

(أ) ترك الوجود - يوجد :

إذا كان مفهوم التخلي عند لاوتسى يعنى اللافعل، واللامعرفة، واللارغبة كما سبق بيانه، فإنه يمكن القول بأن "ترك الوجود - يوجد" عند هايدجر يقترب فى معناه من مفهوم التخلي، مع فارق أساسى وهو أن هايدجر قد تناوله فى معرض حديثه عن ماهية اللغة كما سيأتى.

ألقى "هايدجر" فى عام ١٩٢٠ محاضرة بعنوان "فينومينولوجيا الحدس والتعبير" أشار إليها فيما بعد تحت عنوان "التعبير والمظهر"^(**)، ومنذ ذلك الحين أصبح السؤال عن العلاقة بين الوجود واللغة "محورياً" فى فكر هايدجر^(٢٢).

أما فى كتابه الرئيس "الوجود والزمان" عام ١٩٢٧ فقد تناول الوجود الإنسانى Dasein بوصفه الذات الحقيقية لكل حديث عن الوجود، ووصف

* a mirroring understanding.

** expression & appearing.

اللغة بأنها "إيضاح" للوجوس Logos الموجود الإنساني، وهي المعنى الكلى حيث يكون للوجود وجود عالمي خاص به^(٢٣).

إن وظيفة اللغة عند "هايدجر" هي "ترك الوجود ليكون ذاته"^(*)، ولأن الموجودات الأخرى بخلاف الإنسان لا تتوفر لديها هذا المدخل الخاص إلى اللغة، فإنها لا تستطيع أن تتحدث؛ ذلك أن المعنى الأساسي للتفكير هو "ترك الوجود لكى يوجد"، ولكى يعبر عن الحقيقة في صورة كلمات^(٢٤).

يرى "هايدجر" أن اللغة تحدث بوصفها الفرق بين العالم (الوجود) والأشياء (الموجودات)، وهو ما يسمى عنده بالفرق الأنطولوجي^(**)، ولكى يحدث "الوجوس" بوصفه فرقاً أنطولوجياً تظهر الحاجة إلى الموجود الإنساني الذى يفتح على اللوجوس بوصفه فرقاً^(***).

عند "هايدجر" ندرك الوجود بوصفه "لوجوس" بمقدار ما ندرك اللوجوس بوصفه اختلافاً، وحدوث هذا الاختلاف هو الذى يظهر الفرق الأنطولوجي، ومهمة الإنسان تنحصر في الاستجابة إلى النداء الموجه إليه، والمعبر عن حاجة اللوجوس إلى "هناك" أو "العالم" كى يحدث هذا الفرق، فضلاً عن أن الاستجابة لهذا النداء هي بمثابة حدوث للغة الإنسانية في صورتها الحقيقية^(٢٥). والأمر الهام - عند "هايدجر" - أن "الوجوس" يعبر سلباً عن مجال "ما لا يقال" الكامن وراء كل قول أصلي، وهذا المجال ليس

* to let being be itself.

** Ontologische Differenz.

*** فى تأملات هايدجر المتطورة حول اللغة ذهب إلى أنه فى الفرق الأنطولوجي يكون الوجود فهماً أصلياً للحقيقة، والحقيقة هنا تعنى الانفتاح أو الكشف، كما يصبح العالم مشيراً إلى المعنى أو الدلالة الكلية للموجودات، والموجودات إما أن تكون موجودات متعينة أو موجودات فى كليتها، والعالم والموجودات يختلفان اختلاف العالم والأشياء فى الفرق الأنطولوجي.

(C.P. Kockelmaus, J. J.: "On the Truth ...", P. 157 - 158).

عدمًا أو لا شئ؛ بل هو الثروة الكامنة لما يقال؛ إنه صوت بلا ضجيج؛ فكل تسمية أصلية وحقيقية تعبر عن شئ لا يقال.

إذن للوجود الأولوية فى حدوث اللغة؛ ليس فقط فى إيجابيتها، وإنما فى سلبيتها، أى فى مجال غير المقول، والإنسان وفقاً لطبيعته "ملقى به" فى اللغة، وهو من ثم لعبة الوجود السلبي بوصفه كلاماً غير مقول، ويتم ذلك عندما يتغلغل الإنسان فى مجال غير المقول^(*) بالتغلغل وراء المعانى اليومية المألوفة^(٢٦).

بناءً على ما تقدم يمكن القول بأن التفكير فى اللغة من حيث هى كذلك يعنى "الانتباه إلى قدرة اللغة ذاتها على الانكشاف" على أن "ترك الموجودات لتوجد"، وبعبارة أدق "إن اللغة تتحدث"^(**) لكى تنادى العالم والأشياء إلى ماهيتها، وفى هذا "النداء" تتحقق ماهيتها الفريدة، فضلاً عن أن اللغة بوصفها نشاطاً لغوياً تكشف عن القول الصامت للوجود^(٢٧).

يقول "هايدجر": «... اللغة تحدث بوصفها قولاً، ولحن لا نلتفت إلى ذلك الانصات، وإذا لم نستمع إليها فى كل مكان، فلن يمكننا أن نستخدم كلمة واحدة من اللغة؛ فالمهمة الأساسية للغة تظهر لنا من خلال ما يقال، ولا يمكننا أن ننصت إلى هذه المعرفة الأساسية لإنصاتاً حقيقياً»^(٢٨).

ويشير ما سبق إلى أن العلاقة بين الوجود والقول^(***) إنما تعبر عن نفسها من خلال اللوجوس Logos، أو أن اللوجوس يعبر عن الوجود والقول فى الوقت نفسه؛ إلا أنه حتى هذه اللحظة لم تتم تجربة تفكير واحدة مع اللغة^(٢٩).

* the un - said.

** Sprache-spricht - speech speaks.

*** Sein - Sagen, Being - Saying.

(ب) التفكير الأصلي ومفهوم الترك :

ذهب "هايدجر" إلى أن التفكير الأصلي (*) يجب أن يعود إلى الماضي، وأن يحاول إيقاظه، وأن يحفظه ويرعى لغته الأصلية كسمة للوجود الحقيقي؛ ذلك أن المهمة الأساسية للإنسان في وجوده الحقيقي هي "التفكير" - كما رأى "هايدجر" في "خطاب حول النزعة الإنسانية" (**)، وهذا التفكير بتجسد عندما نعبّر عن الكلمة التي لم تقال بعد في الوجود عن طريق اللغة^(٣١).

كما أشار إلى أن التفكير الذي ينصب على ماهية محددة من حيث الأساس تساؤل^{(***)(٣١)}، وأن تعبير "التفكير الأصلي" الذي ظهر لأول مرة في كتابه ما الميتافيزيقا؟^(****) يشير إلى محاولة "هايدجر" التغلب على الميتافيزيقا بمعناها التقليدي عن طريق التفكير، وفي محاضراته التي عنوانها "البناء - السكن - التفكير"^(*****) يصف "هايدجر" "التفكير" بأنه نوع من "السكن والبناء"؛ فالنشاط الأساسي للإنسان هو "السكن" بمعنى الرعاية والحفاظ، و"التفكير" هو أسلوب من أساليب السكن الذي يهتم "بالأشياء"، كما أن "السكن" بناء يشير إلى معنى الرعاية والحفاظ^(٣٢).

ميز "هايدجر" بين التفكير الحسابي التكنولوجي^(*****)، والتفكير الأصلي التأملّي؛ ففي عالمنا المعاصر كل شيء يصطبغ بصبغة العلم التكنولوجية ذات الطابع الحسابي، حيث يكون موضوع المعرفة جزءاً من

* Das Wesentliche Denken - Essential Thinking.

** Brief über den Humanismus.

*** ein Frage - a questioning.

**** Was ist Metaphysik ?

***** Bauen - Wohnen - Denken, Building - Dwelling - Thinking.

***** Das Technisch Wissenschaftliche Rechnen - Technical Scientific Calculation.

المنهج Weg - Method المستخدم للمعرفة، أما التفكير الأصلي التأملى فمجاله الإنارة^(*) التى تحرر الموجود وتكشف عنه^(**).

إن "التفكير الأصلي"^(***) هو بحق "التفكير فى الوجود"؛ فهو ينتمى إلى الوجود وينصت إلى ندائه؛ "فالوجود" هو الذى يُمكن تفكير الإنسان من أن يكون تفكيراً أصلياً، وهذا التفكير الأصلي يحمل معنى الاهتمام بالوجود والسؤال عنه، وانتظار ندائه، وهو بذلك له الأولوية على التفكير الحسابى حيث يحافظ على مهمة التفكير فى حقيقة الوجود: السؤال الأساسى فى فلسفة هايدجر بأسرها^(٣٤).

يتضح مما سبق أن التفكير فى "ماهية اللغة" له أهمية قصوى بالنسبة لتفكير ينشغل بالسؤال عن معنى الوجود^(٣٥). إن التفكير الأصلي عند "هايدجر" يعبر باللغة عن الكلمات غير المقولة التى تكشف عن الوجود بمقدار ما تصدر تلك الكلمات عن التأمل العميق والصامت الذى ينلذ فيه الوجود المفكر^(٣٦).

ويعنى ذلك أنه كلما فسرنا التفكير الأصلي فى ضوء إستجابة الإنصات - الحديث^(***)، وكلما كان تلبية لنداء الوجود، فإنه ينفصل عند "هايدجر" عن أى اتصال ضرورى بالمنطق، أو بمعيار التصور النظرى أو العلمى الذى سيطر على تاريخ الميتافيزيقا التقليدية.

إن التفكير الأصلي "توضيح وكشف" وليس حجة تقام على أسس منطقية؛ إنه بالأحرى يفترض وجود تجربة "باطنية" تعد أساساً لكل تعبير

* Lichtung - Clearing.

** التفكير الأصلي عند هايدجر يشير أيضاً إلى الوظائف التالية: يحافظ schonen، يصون hüten، يراعى hegen، يعتنى pflegen، ينتظر warten، يترك الموجود ليوجد lassen، وكلها تقف على طرفى نقيض مع التفكير الحسابى.

(C.P. Perotti, J. L.: "Heidegger On The Divine", P. 110.

*** a hearing - speaking - response.

”خارجي“، وهي التي تجعل ذلك التعبير ممكناً من الناحية الميتافيزيقية، فضلاً عن أن هذا التفكير يشير إلى ”وثبة“^(*)؛ حيث يتم الانفصال فجأة عن التفكير الميتافيزيقي التقليدي، والانتقال إلى علاقة الانتماء بين الإنسان والوجود.

ذهب ”هايدجر“ إلى أن الانفصال عن المنطق يعنى أن التفكير ”يتجلى“ بطرق عديدة، كما أن الحقيقة ”تحدث“ بصورة مختلفة؛ فاللغة عندما تعبر تعبيراً حقيقياً عن التفكير، فهي إنما تجسد المعنى تجسيداً خلاقاً يمتد إلى المستقبل المفتوح، ولا تنحصر في أن تعبر عن قضايا ميتافيزيقية تصور الموجودات بوصفها حاضرة باستمرار.

كما ذهب إلى أن كل تفكير أصلي شعر، والعكس أيضاً صحيح، مما يعنى إضفاء الطابع الشعري على حقيقة الوجود في صورة ”شعر أصلي“ Primordial Poetry، وبذلك يكون التفكير دائماً على الطريق^(**) إلى ”الكلمة“ التي هي القول الأصلي أو قول الوجود، وهو بذلك يتجاوز المفاهيم التقليدية للتفكير^(٣٧).

يمكن القول - إذن - بأن هذا التفكير ”فلسفي“ من حيث طبيعته التساؤلية، و ”شاعري“ من حيث طبيعة ”اللعب“ فيه التي تتخذ هيئة المشروع^(***)، والكشف عن الوجود الإنساني الملقى به في هذا العالم، و”ديني“ من حيث حفاظه على حقيقة الوجود، ورعايته لها، ومن حيث كونه إستجابة ”إنصات - حديث“، وتلبية لنداء الوجود، وتضحية بأنفسنا من أجل الوجود، وثراء بُعد القداسة، كما أنه عن طريق التفكير الأصلي نوهب الوجود وماهيتنا، ونتلقى الوجود والتفكير بوصفهما هبة، ونكرس أنفسنا لموضوع التفكير الذي هو الوجود بما هو كذلك^(٣٨).

* Sprung - Leap.

** Unterwegs - On the Way.

*** Entwurf - Project.

إن الشعر والفكر يتفقان في بعدهما عن التفكير الحسابي؛ فالعلاقة بينهما تختلف عن العلاقات التصورية التي هي من إبداع العقل. أما عن علاقة الجوار بين الشعر والفكر، فهي تنتشر في كل مكان حيث نقيم على الأرض ونسكن إليها، وهي على طرفي نقيض مع التفكير الحسابي الذي يركز اهتمامه في حساب الطريقة التي يؤسس بها الإنسان نفسه في فضاء كوني، هذا التفكير يتخلى عن الأرض^(*) بوصفها كذلك، كما أنه يتجه حثيثاً إلى السيطرة على الفضاء الكوني، وإلى العمليات التكنولوجية التي توظف استخدام الآلات على نطاق بعيد المدى.

ويبدو أن هذا التفكير الحسابي - من وجهة نظر "هايدجر" - يدفعنا إلى الجنون أو إلى عالم يفتقر إلى المعنى؛ أما إذا التجهنا إلى علاقة الجوار بين الشعر والفكر، لأدركنا أنها وراء "التحول" الذي يحدث لنا في مجال الوجود الإنساني، والعالم، بحيث نصغي من جديد إلى نداء الوجود^(٣٩).

(ج) الشاعر والمفكر وتسمية المقدس :

"الشاعر" - وفقاً لتفسير "هايدجر" - هو الذي يقوم بدور "الوسيط" بين المقدس ورسل الربوبية من ناحية، والفانين أو الشعب من ناحية أخرى؛ فهو يتلقى الهبات السماوية من أجل الشعب، والشعر هو الوسيلة التي يتحدث بها المقدس ذاته إلى الفانين، ولكن الفانين غالباً ما يعجزون عن الإنصات إليه اللهم إلا الصفوة من المفكرين التي تكون مستعدة لتلقي الكلمة الشعرية؛ فضلاً عن أن تلك الكلمة سرعان ما تفقد ما فيها من عمق ما لم يتلقاها "المفكر" بالرعاية، وما لم تتأصل لدى "الفانين"^(٤٠).

إن "الشاعر" وليس "المفكر" هو الذي يتلقى إشارات^(**) المقدس ورسل الربوبية، وتتألف لغة الشاعر من التقاط هذه الإشارات ليجعل منها

* Erde - Earth.

** Winke - Signs.

بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس، وهذا الالتقاط عبارة عن "تلق"، ولكنه في الوقت نفسه موهبة جديدة؛ إذ يميز الشاعر في "الإشارة الأولى" المتحقق فعلاً كي يتنبأ بما لم يتحقق بعد^(٤١).

إذن يتلقى "الشاعر" من رسل الربوبية الإشارات، فتستمد الكلمة الشعرية قوتها ومعيارها من المقدس والألوهية، وهو ما لا يستطيع "المفكر" القيام به، وعلى الرغم من ذلك فإن النطق بالوجود وتسمية المقدس إنما يعبران عن الشئ نفسه حيث تتم تسمية ماهية الأشياء، وتحويل العالم كله إلى كلمة^(٤٢).

ويعنى ذلك أن "المحدث" الجوهري للغة - في رأى "هايدجر" - هو "الحوار" الذي يفترض إمكانية السماع والإنصات، كما يفترض أن تكشف الكلمة الجوهرية عن الشئ الواحد الثابت الذي يمكن أن نتفق عليه ويحمل وجودنا^(٤٣).

إن "الكلمة من أجل الكلمة" جوهرية بحق، والعلاقة بين الكلمة واللغة تنتمى إلى مجال القول الشعري؛ فما يبقى يؤمسه الشعراء بالكلمة وفي الكلمة، كما أن "الكلمة زهرة الفم" على حد تعبير هيلدرلين^(*)، وفي ذلك إيقاظ لرؤية أكثر عمقاً وشمولاً تعود فيها الكلمة إلى ماهيتها الأصلية من حيث قدرتها على الإنصات إلى الصوت النابع من أعماق الأرض، وإلى القول الأصلي الذي هو نداء الوجود بما في ذلك من دلالة انطولوجية خالصة.

"الكلمة زهرة الفم" عبارة تدل في رأى "هايدجر" على أن الكلمة هي الجهة التي تسمح للأرض والسماء بأن تتقابل وتتفاعل بحيث يتم القرب والإحضار؛ أي يكون الوجود^(٤٤).

* فريدريش هيلدرلين (ت. ١٨٤٣م) شاعر رومانتىكى ألماني من أهم قصائده قصيدة المتجول، وخبز ونبيذ، والعودة إلى الوطن. أقبل هايدجر على شرح قصائده، وبين أهميته كشاعر مفكر أو كشاعر الشعراء حيث عكف على تأمل ماهية الشعر وبالتالي ماهية اللغة والوجود.

(د) نداء الصمت وجدل الأليثيا :

يقول "هايدجر" فى محاضراته "ماهية اللغة" :

« ... القول بوصفه المحرك فى رباع العالم يجمع كل الأشياء فى القرب، ويجعل كل منها فى مواجهة الآخر، وهو يقوم بذلك فى صمت؛ كما أن الزمان يتزامن، والمكان يتخذ موضعاً فى صمت، فضلاً عن أن لعب الزمان - المكان يتم أيضاً فى صمت »^(٤٥).

هذا، ويسمى "هايدجر" نداء التجميع الصامت^(*) الذى يحرك رباع العالم عن طريق القول باسم "رنين الصمت"^(**).

ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان المحمول فى اللغة يصف الموضوع بصفات محددة، فإن اللغة عند "هايدجر" تدور فى مجال سابق على المحمولات بصفة أساسية، وتبلغ ذروتها فى القول غير المقول^(***)، وفى هذه اللغة لم تعد العبارات التوضيحية ممكنة، وقضاياها لم تعد تنسجم مع قضايا المنطق التقليدية^(٤٦)، علماً بأن اهتمام "هايدجر" بهذا النوع من القول إنما يرجع إلى محاولته التفكير فى الوجود بما هو كذلك، والسؤال عن معنى الوجود.

إن "ما لا يقال" يعبر عن نفسه أيضاً، ومثل هذه اللغة الأنطولوجية تصل إلى أبعد من حدود الفهم المنطقى والنحوى للغة الذى ينحصر مجاله الأساسى فى الحكم، ويقوم بناؤه على علاقة الموضوع - المحمول، وهذه اللغة تتوجه بذاتها إلى نداء الوجود الصامت الذى يتحدث فى صمت وتدعو إلى "اللوجوس". إن كل تسمية حقيقية تحدث عند "هايدجر" عن غير المقول، ويكون لها صوت هو "رنين الصمت"^(٤٧).

* Das lautlose rufende Versammeln - The soundless gathering call.

** Das Geläut der Stille - The ringing of stillness.

*** Sagenden nichtsagen - The saying that doesn't say.

وإذا كانت "الكلمة" عند هايدجر واهبة الوجود، فإن هذا لا يعنى أنه لا يوجد شئ عند انكسار الكلمة؛ فعلى الرغم من انكسارها يتبقى "شئ" لما يزل يوجد، وهذا الشئ هو القوة الغامضة التى تحملها الكلمة فى أعماقها. فى صمت الكلمة - إذن - ما يتبقى هو الطريقة التى يوجد بها الشئ^(٤٨). ويمكن القول بأن "المفكر" بوصفه "حارس الكلمة" بوسعه فقط أن يشير إلى "صمت" الشاعر فى الزمن الضنين فى انتظاره لمجى الإله، ويمكن فهم هذا الصمت بصورة أفضل على أنه نوع من الاستجابة، وهى الاستجابة الوحيدة الممكنة فى زمن الحاجة^(*) إلى الإله يملؤها الأمل والانتظار والترقب^(٤٩).

وجدير بالذكر أن الصمت - كما يرى هيلدرلين - هو شرط التجدد الروحى المأمول، وهو مرتبط بالضرورة بالإنصات لصوت الوجود الحق أو صوت الخالدين السماويين من رسل الربوبية الذين لا يفنون، ولا ييخلون، ولا بد من أن يتجانس الصوت البشرى مع الصوت الإلهى فى نغم واحد وسر واحد، ولا بد أيضاً أن لحسن الإنصات كى ندخل فى الحوار، ونعود حواراً كما بدأنا على حد تعبير هيلدرلين، ومن لا يحسن "الإنصات" فلن يحسن إلا النزاع والخلاف^(٥٠).

إن اللغة من حيث ماهيتها عند "هايدجر" هى الوجود ذاته فى صورة "كلمات"؛ فهى الوجود بوصفه "لوجوس"، وإن التفكير المستمد من الشعر الأصيل يتسم بطابع شعري هو الآخر، ويبقى ذلك "محتجياً" لأننا لم نعرف بعد كيف نفهم الماهية الحقيقية للغة التى هى الوجود بوصفها تجميعاً للوجوس.

إذن مهمة "التفكير الأصيل" هى التفكير فى الوجود ولاشئ سوى ذلك، وعندما يستجيب الفكر إلى نداء الوجود، فإنه بوسعنا أن ندخل فى تجربة مع اللغة^(٥١).

* Time of Need.

ويبدو أن الإنسان من حيث ماهيته لا يكون إنساناً إلا بقدر ما ينصت إلى نداء اللغة؛ فاللغة سكن الإنسان الذي يحيا فيه دون أن ينتبه إليه أو يفكر في أمره، فهو أبعد شئ عنه، وإن كان أقرب الأشياء إليه، والآن يتوارى الإنسان قليلاً لكي تبرز اللغة إلى المقدمة؛ فاللغة هي التي تستخدم الإنسان وعليه أن يطيعها وينصت إليها^(٥٢).

يرى "هايدجر" تأكيداً لذلك أنه «حيث توجد لغة يوجد عالم، وحيث يوجد عالم يوجد تاريخ»؛ فاللغة "نعمة" بمعنى أشد أصالة؛ فهي نعمة وضمنان لهذا العالم وهذا التاريخ لأنها "تضمن" أن يكون في استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائناً تاريخياً^(٥٣).

إن رسالتنا من وجهة نظر "هايدجر" هي التهيؤ للإنصات الحقيقي لما يسميه الشاعر والمفكر، وعلينا أن نصون ما ننصت إليه، أي نصون ما هو أصلي، فينفتح أماننا سكن حقيقى في الوجود، ولا نتخلى عنه انتصاراً للتفكير الحسابى الذى يحرفنا إلى خواء اللامعنى وينزع منا ماهيتنا.

فهل يمكننا حقاً أن نصون حقيقة الكلمة التى ينطق بها الشاعر والمفكر فى القرب البعيد بينهما؟^(٥٤).

أما عن ماهية الحقيقة فيرى هايدجر أنها لا حقيقة^(*) يحكمها الإنكار Verweigern - Denial، ومع ذلك فليس فى هذا الإنكار عيب أو قصور، وإنما هو الوجه الآخر للحقيقة بوصفه كشفاً؛ أى أن الإنكار فى صورة التخفى يعبر عن الكشف بوصفه إنارة.

إن العبارة القائلة: «... ماهية الحقيقة هي اللاحقيقة» لا تعنى أن الحقيقة فى عمقها زيف، كما لا تعنى أن الحقيقة لا تكون أبداً ذاتها، وإنما تعنى جدلياً

* Die Wharheit ist in ihrem Wesen Un - wharheit.

أن الحقيقة دائماً هي اللاحقيقة ... إن التخفى في الإنكار يشير إلى التعارض الموجود في طبيعة الحقيقة بين الإنارة والوضوح من ناحية، والحجب والتخفى من ناحية أخرى، وهذا التعارض هو الصراع الأساسي المعبر عن ماهية الحقيقة، وفي هذا الصراع لحصل على كل انفتاح^(٥٥). الحقيقة هي اللاحقيقة بمقدار ما ينتمى إليها ما لم يتم الكشف عنه بعد أو "المحتجب"^(*) بمعنى الاختفاء^(**)، ففي الكشف بوصفه حقيقة يحدث أيضاً عكس الكشف، والحقيقة تحدث بما هي كذلك في التعارض المزدوج بين الإنارة والحجب^{(٥٦) (***)}.

يوضح "هايدجر" هذا المعنى بالإشارة إلى حديث هيرقليطس عن "اللوجوس" قائلاً: «... ثمة كلام وإنصات حقيقيان، وعندما نستمع إلى وجود الماهية فقط، يصبح الاستماع إنصاتاً، ولكن من لا يدركون اللوجوس يعجزون عن الإنصات والكلام (الشنرة ١٩)، ولا يمكنهم أن يجعلوا من وجودهم - هناك وجوداً حاضراً مع وجود الماهية، أما من يحققون ذلك، يتمكنون من سيادة العالم، إنهم الشعراء والمفكرون»^(٥٧).

تقييد :

كما سبق يمكن لنا الإجابة عن السؤال المحوري في هذه الدراسة: إلى أي مدى يلتقي مفهوم "لاوتسي" عن التخلي بما يتضمن من معاني اللافعل، واللامعرفة، والارغبة مع مفهوم هايدجر عن ترك الوجود - يوجد ؟ فيما يلي من ملاحظات، على أن نضع في الاعتبار فارقاً أساسياً بين المفهومين وهو أن مجال التخلي عند "لاوتسي" يتمثل في الطبيعة والكون؛ أما مجال الترك عند "هايدجر" فيطبقه فيما يطبقه على "ماهية اللغة"، وعلاقتها بالكشف عن الوجود. أما عن الملاحظات حول حقيقة الصلة بين المفهومين فيمكن إيجازها فيما يلي:

* Un - entborgenen - The Uncovered.

** Verbergung - Concealment.

*** Lichtung - Verbergng.

(١) التخلي والترك بوصفهما إنسجاماً مع فيضان الطبيعة عند لاوتسى
أو عند هايدجر:

فالإنسان يتوافق مع الطبيعة من خلال ما يدعوه "لاوتسى" "باللافعل"
وعدم التدخل فى مسار الأشياء بحيث يغدو الفعل جزءاً من النظام الطبيعى
للأشياء، ومن خلال اللافعل نكسب العالم، ولتحقق حالة من التوازن مع
الكون. يقول "لاوتسى": «لا يقوم التاوى فى كل الأحوال بأى فعل، ومع ذلك
ما من شئ يُترك دونما إنجاز»^(٥٨). وغنى عن البيان أن "الطريق إلى الفضيلة"
لا يعبر عن السلبية^(*) بصورة حرفية، وإنما يدور أو يستقر فى مستوى
الوجود، ليتركه معبراً عن ذاته وانغمارها بطريقة فعالة فى العالم^(٥٩).

أما "ترك الوجود - يوجد" عند "هايدجر" فيمكن القول بأنه يقترب
فى معناه من مفهوم "التخلي" التاوى مع فرق أساسى، وهو أن هايدجر قد
تناوله بوضوح فى معرض حديثه عن ماهية اللغة؛ فوظيفة اللغة هى ترك
الوجود ليكون ذاته، والمعنى الأساسى للتفكير عنده: ترك الوجود لكى يوجد،
ولكى يعبر عن الحقيقة فى صورة كلمات.

ومن ناحية أخرى فاللغة - عند "هايدجر" - "تحدث" بوصفها الفرق
بين الوجود والموجود (الفرق الأنطولوجى)، ولكى يحدث "اللوجوس"
بوصفه فرقاً أنطولوجياً تظهر الحاجة إلى الموجود الإنسانى الذى يفتح على
اللوجوس بوصفه فرقاً.

إن مهمة الإنسان عند "هايدجر" تنحصر فى الاستجابة إلى نداء
الوجود، وهذه الاستجابة حدوث للغة الإنسانية فى صورتها الحقيقية.

* قام شوانج تسو بتوضيح مبدأ الامتناع عن العمل Inaction، فالسعادة الكاملة
هى فى غياب السعادة، ونحن فى هذا العالم الذى نعيش فيه من الخيال أن نحدد
ما هو إيجابى، وما هو سلبى بصورة مطلقة، ومع ذلك يمكن تحديدها فى حالة
الامتناع عن العمل.

(قارن: جون كولر: "الفكر الشرقى القديم"، ص: ٣٠٨).

(٢) التخلي والترك بوصفهما تواصلًا مع منبع الحقيقة :

يمكن القول بأن تلقائية "اللافعل" عند "لاوتسي" تشتمل على إدراك التواصل بين الذات والآخر مما يؤدي إلى نوع من التكامل بينهما، وأن "اللافعل" يعبر عن "الواحد" المجاوز للثنائيات، أو هو رؤية الأشياء في النور، وهذه الرؤية ترمي إلى الوحدة الكلية، وهذا المعنى يقترب كثيراً من مفهوم "هايدجر" عن الانكشاف والانفتاح.

أما "اللامعرفة" عند لاوتسي فهي - كما سبق - معرفة لا تخضع لقواعد أو مبادئ تحدد النشاط الخاص بظاهرة ما؛ فالتأوي يعكس كالمراة العالم في لحظة بعينها، وبطريقة تنأى عن صورة العالم المنقضية أو الصورة التي لم تحدث بعد.

وأما "اللا رغبة" فهي لا تهتم بموضوع الرغبة بقدر اهتمامها بكيفية الرغبة، إن العالم عند التأوي مجموعة معقدة من العمليات والتحويلات لا تخلد إلى الراحة قط. والحكيم التأوي من جانبه يرى عالم الحوادث المتحولة الذي يلحق به الثبات بصورة لحظية في نموذج التمييز، ومع ذلك يمكن إدراكه إذا رأيناه بوضوح مجاوزاً لهذا التمييز بحيث يمكن القول بأن التأوي يهتم بهذا النوع من الفعل والمعرفة والرغبة الذي لا يعتمد على الموضوعات، وتلك هي الطريقة المميزة التي يفهم من خلالها "التأوي" الذات والعالم، علماً بأن "اللا رغبة" عند التأوي توقف للرغبة، وتقوم على فهم مرأوي يحقق التكامل بين مفاهيم التخلي الثلاثة: اللافعل، واللامعرفة، واللا رغبة.

يتضح مما سبق أن "الشخصية" في التأوية يتم التخلي عنها حتى أن الموضوعات لم تعد تكون ما يحيط بالذات، كما أن القول بأن التأو "خاو" هو إشارة إلى أنه بلا سمات؛ إنه خاو من كل خصوصية؛ ذلك أنه إمكانية، ومصدر كل خصوصية، وعلى الرغم من أنه خاو من أشياء محددة، فإنه الأكثر نفعاً من

بين كل الأشياء، لأن هذا يعنى أن له طاقة لا نهاية لها، ولذا فإن خواء التاو مرادف لكونه المصدر اللامتناهى لكل الأشياء. إن عمل التاو خالد، ومتكرر، ويفرز كل الأشياء، ويوجه كل الأنشطة^(٦٠).

ويعنى ذلك أن تعبير "اللافعل" عند "لاوتسى" لا يحمل معنى سلبياً كما يتصور البعض، بل هو دعوة إلى الإيجابية الوحيمة الحقيقية: إيجابية التناغم مع حركة الكون، وترك مفاهيم قهر الطبيعة وتسخيرها^(٦١).

فى التاوية لا وجود لكمال مغلق، وإنما إلهجاز وإبداع مستمر يمدنا هو ذاته بإمكانيات جديدة للإبداع أكثر غنى وثراء، و "اللافعل" - من ثم - نشاط ذو طبيعة كيفية وليست كمية يسمح بأعلى درجة من انفتاح الذات وتطورها^(٦٢). وإذا كانت النفس ذات الرغبة - فى التاوية - هى النفس المشغولة بالعالم المستغرقة فى تفاصيله، فإن النفس المنزهة عن الرغبات هى النفس المتأملة التى تخترق المظاهر نحو أصولها.

إن الجوهر والمظهر متطابقان فى الحقيقة، مستقلان فى الظاهر ولا يدرك تطابقهما إلا أصحاب الكشف، وعندما نصل إلى هذا المقام ندرك الوحدة الكامنة وراء الكثرة، والثبات الذى يقوم عليه كل تغير^(٦٣)، علماً بأن العودة إلى "الجذور" أو "الأصل" تمكننا من إدراك حالة تؤدي بنا إلى الانسجام مع "التاو" ذاته، بحيث نصبح مستعدين تماماً لواقعة الحياة الإنسانية والموت^(٦٤).

ويعنى ما سبق أن النظرة التاوية للكون ليست تأملاً ميتافيزيقياً صرفاً؛ بل هى خبرة داخلية تجعل صاحبها فى تواصل مع منبع الحقيقة، وهذا التواصل ينعكس مع تعامل التاوى فى الحياة مع الآخرين؛ فكتاب "الطريق إلى الفضيلة" دليل حياة وعمل، ويمكن التاوى من التوافق مع نفسه والآخرين، ومع الطبيعة ذاتها^(٦٥).

وكما يتم "التخلي عن الشخصية" في التاوية - كما سبق بيانه - فإن الإنسان - عند "هايدجر" - يتوارى قليلاً كي تبرز اللغة إلى المقدمة؛ فاللغة هي التي تستخدم الإنسان، وعليه أن يطيعها وينصت إليها؛ "فحيث توجد لغة يوجد عالم، وحيث يوجد عالم يوجد تاريخ"؛ فاللغة نعمة وضمن لهذا العالم وهذا التاريخ، لأنها تضمن أن يكون في استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائناً تاريخياً.

وإذا كانت "النظرة التاوية" للكون تحاول أن تحقق تواصل الإنسان مع منبع الحقيقة، فإن ماهية الحقيقة عند "هايدجر" هي اللاحقيقة بمعنى جدلي يشير إلى التخفي في الإنكار، ويشير إلى التعارض الموجود في طبيعة الحقيقة بين الإنارة والوجود من ناحية، وبين الحجب والتخفي من ناحية أخرى.

(٣) التخلي والتوك بوصفهما تعبيراً عن الصمت والسكينة عند لاوتسى وهايدجر :

يمكن القول بأن الصلة وثيقة بين مفهوم اللافعل والسكون في "التاوية"؛ ففي الصمت تصبح كل الأصوات ممكنة، وتؤول كل الحركات أخيراً إلى السكون^(*)؛ بل إن رؤية طريق السماء تأتي من الانكفاء على حالة السكون؛ حيث يعكس الفكر مساره، ويتجه إلى الداخل بدلاً من الخارج. فلذا انتقلنا إلى "هايدجر" وجدنا فلسفة عميقة عن الصمت في مجال اللغة لا تخلو من المعنى الصوفي، ذلك أن الحدث الجوهرى للغة عند "هايدجر" هو الحوار الذي يفترض إمكانية السماع والإنصات، كما يفترض أن تكشف الكلمة الجوهرية عن الشئ الواحد الثابت الذي يمكن أن نتفق عليه ويحمل وجودنا.

* السكون والاستكانة من فضائل التاوية، ويعبران عن البساطة، والاستكانة من أهم خصائص الطفل والأنثى والماء في التاوية، ومع ذلك فالاستكانة قوة، ويضرب لاوتسى المثل بالماء الذي قوته في رفته، ومع أنه لا يكون إلا في الأماكن المنخفضة إلا أنه أصل كل الأحياء، وأقوى عناصر الطبيعة والإنسان القوي هو الحكيم المستكين، والذي يتواضع فيسود.

(قارن: عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج ١، التاوية، ص: ٣٨٣).

إن اللغة عند "هايدجر" تدور فى مجال سابق على المحمولات بصفة أساسية، وتبلغ ذروتها فى القول غير المقول، وفى هذه اللغة لم تعد العبارات التوضيحية ممكنة، وقضاياها لم تعد تنسجم مع قضايا المنطق.

وهذه اللغة تتوجه بذاتها إلى نداء الوجود الصامت الذى يتحدث فى صمت، وتدعو إلى "اللوجوس"، إن كل تسمية حقيقة تحدث عند "هايدجر" عن غير المقول، ويكون لها صوت هو "رنين الصمت"، وفى "صمت الكلمة" ما يتبقى هو الطريقة التى يوجد بها الشئ.

إن الصمت - كما يرى هيلدرلين - هو شرط التجلد الروحى المأمول، ويرتبط بالانصات لصوت الوجود الحق، ولا بد من أن يتجانس الصوت البشرى مع الصوت الإلهى فى نغم واحد، وسر واحد، وأن لحسن الإنصات كى ندخل فى الحوار.

وإذا كان "اللوجوس" - عند "هايدجر" - يعبر سلباً عن مجال "ما لا يقل" الكامن وراء كل قول أصلى؛ أى أنه صوت بلا ضجيج، فإن كل تسمية أصلية وحقيقية تعبر عن شئ لا يقال.

ويعنى ذلك أن للوجود الأولوية فى حدوث اللغة ليس فقط فى إيجابيتها وإنما فى سلبيتها، أى فى مجالها غير المقول، والإنسان "ملقى به" فى اللغة أى هو لعبة الوجود السلبى بوصفه كلاماً غير مقول يتغلغل فيه بقدر اجتيازه المعانى اليومية المألوفة مما يذكرنا باجتياز "التاوى" فى تخليه عن عالم الحياة اليومية وتفصيلها وصولاً إلى الوجود الحقيقى كما هى الحال عند هايدجر. إن "اللغة تحدث" حسب تعبير "هايدجر" لكى تنادى العالم والأشياء إلى ماهيتها، وفى هذا "النداء" تتحقق ماهيتها الفريدة، وهى بوصفها نشاطاً لغوياً تكشف عن القول الصامت للوجود.

(٤) التخلي والترك بوصفهما تجربة صوفية باطنية عند لاوتسى
وهايدجر :

يبدو أن الحل الذي طرحه "لاوتسى" لمشكلة الشر والتعاسة في حياة
البشر حل صوفي بصورة أساسية: فمن خلال التخلي عن الرغبات، وترك
"التاو" يلج نفس المرء ويتخللها، فإن الحياة ستعلو على ألوان التمييز بين
الخير والشر، ولسوف تنطلق كل الأنشطة من التاو: مصدر الوجود،
وستتوحد الإنسانية مع العالم مما يحقق الوحدة مع المبدأ الداخلى العظيم
للواقع^(٦٦)، والحكيم التاوى - من جانبه - يدرك هذه الوحدة بين الجزء
والكل، ويغدو عنصراً فى هذا التناغم الكونى، ويتحرر من ذاته الفردية^(٦٧).

وإذا كان "التخلي" عن الرغبات والأفعال والمعرفة عند "لاوتسى"
حلاً ذا طبيعة صوفية، فكذلك الحال عند "هايدجر" الذى ميز بين التفكير
الحسابى والأصلى؛ فجعل الأخير مجاله الإنارة التى تحرر الوجود، وتكشف
عنه، وله الأولوية على التفكير الحسابى لأنه يحافظ على مهمة التفكير فى
حقيقة الوجود.

إن التفكير الأصلى عند "هايدجر" نوع من السكن والبناء يهتم
بالأشياء، كما يتميز بمعانى الرعاية والحفاظ وهو توضيح وكشف، وليس
حجة تقام على أسس منطقية، بل يفترض وجود "تجربة باطنية" تعد أساساً
لكل تعبير خارجى مما يذكرنا بالتجربة الباطنية فى التاوية التى تقوم على
التخلي بمعنى اللافعل واللا رغبة واللامعرفة كما سبق بيانه.

ولقد ذهب "هايدجر" - فى سياق وصفه لتلك التجربة الباطنية -
إلى أن كل تفكير أصلى شعر والعكس صحيح، مما يعنى إضفاء الطابع
الشعرى على حقيقة الوجود فى صورة شعر أصلى بحيث يكون التفكير دائماً
على الطريق إلى الكلمة التى هى القول الأصلى أو قول الوجود، وبذلك
يتجاوز المفاهيم التقليدية للتفكير.

إن التفكير الأصلى - عند "هايدجر" - فلسفى وشاعرى ودينى:
"فلسفى" من حيث طبيعته التساؤلية، و "شاعرى" من حيث طبيعة اللعب
فيه التى تتخذ هيئة المشروع والكشف عن الوجود الإنسانى الملقى به فى
هذا العالم، و "دينى" من حيث حفاظه على حقيقة الوجود ورعايته لها، وهو
استجابة "إنصات - حديث"، وتلبية لنداء الوجود، وتضحية بأنفسنا من
أجل الوجود، وثناء لبعء القداسة.

الهوامش

(*) يمكن لقصة التاوية أن تُروى في جزئين: يتناول الجزء الأول من القصة التي تم تطويرها في العمل الكلاسيكي المعروف باسم "رسالة حول الطريق وقوته" أو "الطريق والفضيلة"، ويُنظر إلى هذه الفلسفة على أنها فلسفة "لاوتسي"، وهذه الدراسة تركز على هذه الفلسفة أو الحكمة للوقوف على ما فيها من إرهاصات تربطها بفلسفة "هايدجر"، بصورة أو بآخرى، أما الجزء الثاني فيعني بتاوية "شوانج - تسو" من تلاميذ "لاوتسي"، وهو الذي جلد المضامين الإستمولوجية لهذه الفلسفة. (قارن: جون كولر - الفكر الشرقي القديم - سلسلة عالم المعرفة، العدد (١٩٩) ص: ٣٧٤).

(**) عاش "لاوتسي" فيما بين أواسط القرن السادس وأواسط القرن الخامس ق.م، وعاصر كونفوشيوس الأصغر منه سناً، ترك عمله في مكتبة القصر الملكي في عاصمة مملكة تساو، وغادر العاصمة بعد أن سادت الاضطرابات، وفسدت أحوال الأسرة المالكة فيها، وقبل أن يغادر طلب إليه بعض المقربين أن يضع كتاباً يلخص فيه حكمته، فأنجز كتابه "تاو - تي - تشينج" أو "الطريق والفضيلة". (قارن: فراس السواح: لاو - تسو - كتاب التاو - تي - تشينج، ص: ١٧)

(١) أ. و. ف - توملين: فلاسفة الشرق، ص: ٣١١.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٣٠٩ - ٣١٠.

(٣) لاوتسو - كتاب التاو - تي - تشينج، إيجيل الحكمة التاوية في الصين، ترجمة وتعليق ودراسة فراس السواح. ص: ٢٤ - ٢٥.

(٤) المرجع نفسه، ص: ١٢٥ - ١٢٦.

(5) Routledge Ency. of Philosophy: Taoism, P. 787 - 788.

(6) Ibid, P. 789.

(٧) لاو - تسو: كتاب التاو - تي - تشينج ...، ترجمة ودراسة فراس السواح، ص: ١٢٨.

- (٨) لاوتسى: “الطريق إلى الفضيلة”، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص: ٥٨.
- (٩) المرجع نفسه، ص: ١٣٣.
- (١٠) المرجع نفسه، ص: ١٥١.
- (١١) المرجع نفسه، ص: ١٧٣.
- (١٢) المرجع نفسه، ص: ٢١٠ - ٢١١.
- (١٣) المرجع نفسه، ص: ٢١٤ - ٢١٥.
- (١٤) المرجع نفسه، ص: ٢١٦.
- (١٥) لاوتسى: “الطريق إلى الفضيلة”، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ٦٤، ص: ١٦٤ - ١٦٥.
- (16) Routledge Ency. of Philosophy: Taoism, P. 788 - 789.
- (17) Ibid, P. 790.
- (18) Ibid, P. 790 - 791.
- (19) Ibid, P. 791.
- (20) Ibid, P. 790.
- (21) Ibid.
- (22) Kockelmans, J. J.: “On the Truth of Being ...”, P. 143.
- (23) Ibid, P. 147.
- (24) Richardson W. J.: Heidegger, Through Phenomenology to Thought”, P. 540 - 541.
- (25) Ibid, P. 581.
- (26) Ibid, P. 609 - 610.
- (27) Sallis, J.: “Heidegger & The Path of Thinking”, Duquesne Uni. Press, U.S.A. 1970, P. 98 - 99.
- (28) Heidegger, M.: “Das Wesen Der Sprache”, S. 170.

- (29) Ibid, S. 170 - 175.
- (30) Langan, T.: "The Meaning of Heidegger - A Critical Study of an Existentialist Phenomenology, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, Great Britain, P. 112 - 114.
- (31) Heidegger, M.: "Das Wesen der Sprache ...", S. 165.
- (32) Perotti, J. L.: "Heidegger On The Divine - The Thinker, The Poet and God", Ohio Univ. Press, U.S.A. 1974, P. 108.
- (33) Heidegger, M.: "Das Wesen ...", S. 185 - 189.
- (34) Perotti, J. L.: "Heidegger On The Divine", P. 109.
- (35) Kockelmans, J. J.: Heidegger, "On Art Works", Martinus Nijhoff Publishers, The Netherlands, 1985, P. 195.
- (36) Gall, R.: Beyond Theism & Atheism: Heidegger Significance for Religious Thinking, Martinus Nijhof Publishers, U.S.A, 1987, P. 107 - 112.
- (37) Ibid, P. 107 - 112.
- (38) Ibid, P. 112 - 115.
- (39) Heidegger, M.: "Das Wesen der Sprache", S. 178 - 179.
- (40) Perotti, J. J.: "Heidegger, On the Divine ...", P. 107 - 108.

(٤١) مارتن هايدجر: "هيلدلين وماهية الشعر"، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة عبد الرحمن بدوي - سلسلة نصوص فلسفية - دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤، ص: ١٥٥.

- (42) Gall, R.: "Beyond Theism ...", P. 108 - 109.

(٤٣) عبد الغفار مكاوي: "شعر وفكر - دراسات في الأدب والفلسفة" - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٥، ص: ٥١.

(٤٤) كاتبة السطور: "أنطولوجيا اللغة عند هايدجر - دراسة فلسفية في قصيدة الكلمة ..."، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١، ص: ٤٨.

- (45) Heidegger, M.: "On the Way to Language - The Nature of Language", Trans. By Hertz P. D., Harper & Row Publishers, U.S.A., 1971, P. 108.
- (46) Ibid.
- (47) Sallis, J.: "Heidegger & The Path of Thinking", P. 96 - 97.
- (48) Halliburton, D.: "Poetic Thinking - An Approach to Heidegger", The Univ. of Chicago Press, Ltd, London, 1981, P. 179.
- (49) Perotti, J. L.: "Heidegger, On the Divine ... ", P. 111 - 118.
- (٥٠) عبد الغفار مكاوي: "شعر وفكر ..."، ص: ٤٢.
- (٥١) كاتبة السطور: "أنطولوجيا اللغة ..."، ص: ١١١.
- (٥٢) مارتن هايدجر: "نداء الحقيقة"، ترجمة ودراسة وتعليق عبد الغفار مكاوي، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص: ٢١٤.
- (٥٣) المرجع نفسه، ص: ٧٣.
- (54) Langan, T.: "The Meaning of Heidegger", P. 129.
- (55) Heidegger, M.: "Der Ursprung des Kunstwerkes", S. 52 - 53,
- (56) Ibid, S. 60.
- (57) Heidegger, M.: "An Introduction to Metaphysics", Trans. By Ralph Manheim, Yale Univ. Press, London, 1974, P. 132.
- (٥٨) جون كولر: "الفكر الشرقي القديم"، ص: ٣٨١.
- (59) Routledge Ency. Of Philosophy: Taoism, P. 780.
- (٦٠) جون كولر: "الفكر الشرقي القديم"، ص: ٣٨٢.
- (٦١) لاو - تسو: "كتاب التاو - تي - تشينج"، ترجمة ودراسة وتعليق فراس السواح، ص: ١٢٥.

(62) Routledge Ency. Of Philosophy; "Taoism", P. 783.

(٦٣) لاوتسو: "كتاب التاو - تي - تشينج"، ترجمة ودراسة فراس السواح، ص: ١٢٢ - ١٢٣.

(64) Charles, W. H. F.: "Daoism in Chinese Philosophy", P. 560.

(٦٥) لاوتسو: "كتاب التاو - تي - تشينج"، ترجمة ودراسة فراس السواح، ص: ٢٨ - ٢٩.

(٦٦) جون كولر: "الفكر الشرقي القديم"، سلسلة عالم المعرفة، ص: ٣٨٣.

(٦٧) لاوتسو: "كتاب التاو - تي - تشينج"، ترجمة ودراسة فراس السواح، ص: ٢٥٤.

مقدمة

لما كان الإنسان غير معصوم من الخطأ، لذا كانت الخطيئة أمراً شائعاً بين جميع الناس في مختلف العصور والأزمنة، من ثم فالحاجة ماسة إلى الخلاص، والخلاص $\eta\alpha\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta$ اصطلاح يوناني يعنى تحرر أو تخلص النفس من الجسد. والخلاص لغة هو النجاة كأن نقول: خلّصه من كذا أى نجّاه، ففي القرآن الكريم ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النُّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ (غافر: ٤١) باعتبار أن النبوة بمثابة دعوة للنجاة، والنجاة لا تتحقق إلا بعبادة الله لا شريك له، بينما النجاة في المسيحية دعوة لعبادة المسيح الرب وابن الله.

للخلاص مفهوم ديني وآخر فلسفي وتكاد تتفق معظم المعاجم الدينية والفلسفية حول المفهوم الديني للخلاص؛ حيث يعنى النجاة من الخطيئة والالَم كما فى بعض عقائد الشرق القديم والمذاهب اليونانية، وعند الفلاسفة يعنى الخلاص السعادة الأبدية، إنه خلاص من الموت والزمانية، ويرتبط في العادة بفكرة المحبة الإلهية ولما كانت الطبيعة البشرية ضعيفة، والسنن معقدة

مشكلة الخلاص في الفكر الفلسفي القديم ” دراسة مهداة إلى أستاذنا الراحل “

بقلم الأستاذ الدكتور
حربى عباس عطيتو
أستاذ الفلسفة القديمة والوسطى
ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

وصعبة، فلم يكن ثمة مفر من الوقوع في الخطيئة. وفكرة السقوط أو التدهور المستمر للجنس البشرى فكرة شائعة في مختلف الحضارات، ويمكننا أن نعثر عليها في الأساطير، والدين، والفلسفة؛ فالأديان الكبرى الثلاثة تقول بحياة أولى سعيمة (آدم في الجنة)، ثم الخروج أو السقوط كعقاب على الخطيئة، ثم تتدهور الأمور حتى تقوم القيامة. ولقد أشار الفلاسفة في الحضارات القديمة الشرقية، واليونانية، وكذا الوسيطة إلى فكرة الهبوط أو سقوط النفس في الجسد، ومحاولتها النجاة أو الخلاص عن طريق صوفي، عند البابليين والاشوريين، والهنود لاسيما عند البوذيين، وبعض المذاهب الأخرى كالفيدانتا، واليوجا، ونيايا، وديانات الأسرار القديمة كالأورفية، وعند سقراط، وأفلاطون، وفيلون، وأفلوطين، والغنوصية، وعند ابن زكريا الرازي، وإخوان الصفا، وابن سينا في قصيدته العينية.

عندما سقط الإنسان في الخطيئة نتيجة فساد طبيعته البشرية وضعفها، أصبح في قبضة الشيطان، مطروداً من الفردوس محكوماً عليه بالموت، من ثم ندم وعبر عن ندامته بالصلوات وتقديم القرابين الدموية تكفيراً له عن خطيئته وعصيانته، من ثم أدرك أنه في حاجة إلى مخلص Soter أو وسيط يمنحه الخلاص والمغفرة، وفكرة الإله المخلص هي فكرة مشتركة بين كل الديانات والمذاهب القديمة، فعند اليونانيين أستخدمت الكلمة وصفاً للآلهة: زيوس، اسكليبيوس، كما وصفت بها سرايس وإيزيس في العصر البطلمي، والملوك والحكام مثل بطليموس الأول، واستخدمها الرومان وصفاً لأباطرتهم منذ عهد نيرون، وأستخدمت في العهد القديم "OT" بمعنى (المسيا) أي الذي سيأتي ليمنح الخلاص لكل الأمم، وهو (يهوه)، وفي العهد الجديد "NT" أطلق على المسيح الذي جاء ليخلص شعبه من خطاياهم، وقد وردت كلمة المخلص في القرآن الكريم في الآية ﴿إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا﴾، (مريم: ٥١)، فيما أنها بالكسر من الإخلاص في العبادة، وإما أنها بالفتح بمعنى أنه كما من المصطفين، كما في قوله تعالى ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الأعراف: ١٤٤)^(١).

والبحث الذى بين أيدينا بمثابة دراسة تحليلية مقارنة لمشكلة الخلاص فى العقائد والمذاهب، والفلسفات القديمة والوسيطه، وقبل أن نستعرض موضوعات تلك الدراسة، ينبغى أن نشير إلى ناحيتين على جانب كبير من الأهمية: إحداهما تتعلق بإشكالية الدراسة وفروضها أو تساؤلاتها، والأخرى تتعلق بمنهج الدراسة؛ ففيما يتعلق بإشكالية البحث وتساؤلاته فيمكننا طرحها على النحو التالى: ما الخلاص وما طبيعته وما وسائله وطرقه المختلفة فى حضارات الشرق القديم؟ وهل قدمت تلك الحضارات خلاصاً للإنسان؟ ماذا يعنى الخلاص فى الفلسفة اليونانية تحديداً فى المذاهب والديانات السرية القديمة كالأورفية والفيثاغورية، والمذاهب الروحية والدينية كمذاهب أفلاطون، وفيلون الإسكندري، وأفلوطين وغيرهم فى الحضارة الهلنستية أو اليونانية المتأخرة؟ ما معنى الخلاص فى العهد القديم وفى الأدب التلمودى؟ وكيف يتحقق الخلاص فى تاريخ بنى إسرائيل؟ وما مصدر تجربتهم الدينية عنه، ما الخلاص؟ وما طبيعته فى المسيحية؟ وما شروطه؟ وما الأسرار الكنسية اللازمة للخلاص؟ وما نتائجه وقيمه؟ وما ملامح تجربة الخلاص الدينية كما جاءت فى العهد الجديد أو المسيحية؟ وما مدى اختلافها عن تجربة بنى إسرائيل؟.

موضوعات تلك الدراسة جاءت فى ثلاثة مباحث تسبقها مقدمة وتلحقها خاتمة، بالإضافة إلى قائمة المصادر والمراجع العربية والإفرنجية.

ولما كانت المساحة المخصصة لنشر تلك الدراسة المهداة إلى روح المغفور له طيب الذكر أستاذى الدكتور "أحمد محمود صبحى" لم تكن كافية بالقدر الذى يمكننا من عرض تلك المباحث الثلاثة، لذا فقد اقتصرنا على تناول مشكلة الخلاص فى الفكر الدينى القديم، وأقصد الفكر الشرقي القديم. أشرنا أولاً إلى مفهوم الخلاص لغةً واصطلاحاً، والمعنى الدينى والفلسفى له، ثم أوضحنا كيفية الخلاص فى حضارات الشرق القديم: كالحضارة السومرية فى بلاد الرافدين خاصة البابلية،

والحضارة الفرعونية مروراً بالحضارة الفارسية، ثم الحضارة الهندية بمذاهبها المختلفة، البوذية، اليوجا، الفيدانتا، ناييا، وانتهاءً بالحضارة الصينية عند مؤسسها كونفوشيوس.

وفي نهاية تلك الدراسة رصدت النتائج التي توصلت إليها، وقد استخدمت في ذلك منهجاً تحليلياً مقارناً.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وفقت في عرض جزء من تلك الدراسة التي تقع أصلاً في حوالى مائة وخمسين صفحة.

والله سبحانه وتعالى وراء القصد، إنه نعم المولى ونعم النصير.

تمهيد:

لما كان الإنسان غير معصوم من الخطأ، لذا كانت الخطيئة أمراً شائعاً بين جميع الناس في مختلف العصور والأزمنة، من ثم كانت الحاجة ماسة إلى الخلاص؛ خلاص من الخطيئة، والشر، والفساد، والموت. فما معنى الخلاص؟ وما مفهومه الدينى والفلسفى؟

الخلاص اصطلاحاً:

الخلاص بالإنجليزية Salvation، والفرنسية Salut، وفى اللاتينية Salvatio، اصطلاح يونانى الأصل $\eta\alpha\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta$ معناه تحرر أو نجاة من شىء ما، ويعنى أيضاً تحرر أو تخلص النفس من الجسد^(١).

والخلاص لغة هو النجاة، خلصه من كذا أى نجاه منه، ويعنى أيضاً ما يتخلص من الخصومة^(٢).

والخلاص فى معجم (اللاندا) بمثابة عملية إنقاذ المرء من خطر يكاد يكون دائماً خطراً مميتاً، إنقاذ من حالة خطيئة وآلام يولد فيها الإنسان^(٣).

المفهوم الدينى والفلسفى للخلاص:

تكاد تتفق بعض المعالجم الدينية والفلسفية حول المفهوم الدينى للخلاص؛ حيث يعنى الخلاص النجاة من الخطيئة والألم كما فى البوذية والمسيحية، أى تحرر النفس من الخطيئة بواسطة المخلص، وفوزها بالسعادة فى الحياة الثانية. بمعنى آخر، إن دين الخلاص هو الذى يقدم تشخيصاً للحالة البشرية، وممراً روحياً للصحة والسلامة من خلال منقذ: كائن إلهى، أو شخصية، أو بطل^(٥).

والخلاص عند الفلاسفة يعنى السعادة الأبدية؛ إنه خلاص من الموت والزمانية، ومن ثم قالوا - منذ قدماء المصريين - بخلود الروح. ويرتبط الخلاص بفكرة المحبة، لاسيما فى فلسفة اسبينوزا؛ فالخلاص عنده هو فى محبة الله، أى فى الإتحاد المباشر والكلى بين النفس والله^(٦).

ويترجم المستشرقون كلمة الخلاص الأجنبية إلى النجاة العربية، وفى القرآن الكريم: «مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النُّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ» (غافر: ٤١). باعتبار أن النبوة دعوة للنجاة، والنجاة لا تتحقق إلا بعبادة الله وحده لا شريك له؛ بينما النجاة فى المسيحية دعوة لعبادة المسيح الرب وابن الله^(٧).

أما الخلاص فى العهد القديم فيراد به النجاة من الشر أو الخطر (مز ١٤: ١٣، مز ١٠٦: ٨-١٠)، ويعنى فى العهد الجديد إنقاذ الخطاة بالإيمان بيسوع المسيح، وهذا هو المراد عينه بعبارات "يوم الخلاص" (٢كو ٦: ٢) و"إنجيل الخلاص" (ف ١٣: ١).

وينطوى تحت معنى الخلاص أيضاً غفران الخطيئة، والخلاص من ربقتها ونتائجها، وتطهير النفس (مت ١٢: ١ وعب ٩: ٥)^(٨).

وكلمة سوتر Soter في اليونانية تعني المخلص^(*) المنقذ - الحافظ، والكلمة في العبرية هي اسم فاعل، كما هي في العربية من الفعل (يشوع) أى (يخلص)، ويوصف بها (المسيا)، وهو الذى سيأتى ليمنح الخلاص لكل الأمم (اش ٤٩: ٦، ٨، زك ٩: ٩)^(٩).

والمخلص في العهد الجديد أو المسيحية هو لقب المسيح ينفرد به (لو ١١/٢)، وفلسفته فيها: "أن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها، ومن أهلك نفسه من أجل الله يمجدها، فماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه؟" (مت ١٦، ٢٥، ٢٦)^(١٠).

فمنذ البداية أعلن ملاك الرب للرعاة أنه قد ولد لهم مخلص هو المسيح الرب (١ و ٢: ١١). ومع أن كلمة مخلص لا ترد في إنجيل (متى) إلا أنه يذكر ما قاله الملاك ليوسف "فستلد ابناً وتدعو اسمه يسوع، لأنه يخلص شعبه من خطاياهم، (متى ١: ٢١). وتحدث عنه الرسول بولس قائلاً: "إن المسيح يسوع قد جاء إلى العالم ليخلص الخطاة اللذين أولهم أنا" (١تى ١: ١٥).

وقد وردت كلمة المخلص في القرآن، في الآية (إنه كان مخلصاً) (مريم: ٥١) فيما أنها بالكسر من الخلاص في العبادة، وإما أنها بالفتح بمعنى أنه كان من المصطفين كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ﴾، (الأعراف: ١٤٤)^(١١).

هذا عن مفهوم الخلاص اصطلاحاً، ولغةً، ودينياً، وفلسفياً. والآن سنشير إلى مشكلة الخلاص في الفكر الدينى القديم: فى الحضارة السومرية

* استخدمت كلمة سوتر عند اليونانيين قديماً بمعنى مخلص، أى وصفاً للآلهة مثل: زيوس، اسكليبيوس - كما وُصف بها سراجيس وإيزيس فى العصر البطلمى، ولل فلاسفة مثل أبيقور، والملوك والحكام مثل بطليموس الأول، كما استخدمها الرومان وصفاً لأباطرتهم منذ عهد نيرون .
انظر: دائرة المعارف الكتابية، ص ٣٢٢.

(بلاد الرافدين)، مصر الفرعونية، في العقيدة الفارسية، وفي الفكر الهندي والصيني القديم.

الخلاص ضرورة ملحة؛ فالإنسان منذ قديم الزمان وحتى اليوم محتاج إلى الخلاص، لذا فقط نوقشت هذه الظاهرة في المعتقدات القديمة، واتخذت صوراً وأشكالاً متباينة، لذا فإننا سنعرض لتلك المشكلة في عقائد ومذاهب الشرق القديم، وذلك على النحو التالي:

مفهوم الخلاص في حضارة بلاد الرافدين:

الحضارة السومرية:

تمهيد:

نعني بشعوب الرافدين: السومريين والبابليين والأشوريين، وتاريخ هذه الشعوب السياسي، والحضاري متداخل بعضه مع البعض الآخر، وتستند حضارتها ودياناتها على أرضية واحدة هي الحضارة السومرية، وتدين بها للثقافة السومرية^(١٢).

فالحضارة السومرية هي أساس حضارة الرافدين الأخرى، إضافة إلى أنها من أقدم الحضارات التي عرفها التاريخ.

آمن السومريون بتعدد الآلهة؛ فمن آلهتهم الإله (آن) رئيس الآلهة لدى السومريين والبابليين، والإله (مردوخ) سيد مجتمع الآلهة لدى الشعبين أيضاً، ويقابله الآلهة (آشور) لدى الأشوريين. وكان الإله (أيا) إله المياه العذبة لدى السومريين يقابله (انكي) لدى البابليين، والآلهة (انانا) إلهة الحب والخصب لدى السومريين، تقابلها (عشتار) لدى البابليين، والإله (اوتو) إله النور والشمس لدى السومريين، ويقابله (شمش) لدى البابليين، والآلهة (اريشكيغال) إلهة العالم الأسفل لدى شعوب الرافدين كلها، ومثلها الإله (سن) إله القمر، والإله (انليل) إله الهواء والعاصفة لدى السومريين^(١٣).

لكن كيف تصور الآشوريون والبابليون الخلاص؟ وما الأسس التي يرتكز عليها؟ وما رأيهم في الخطيئة والذنب؟ وما وسيلة التكفير عنها؟ ترك البابليون والآشوريون العديد من النقوش التي تتحدث عن حياتهم الدينية؛ بيد أنهم لم يعرضوا لفكرة الحياة المستقبلية كنظام اجتماعي يؤمن به الناس، وكذلك الدولة كنظام سياسي، وهذا الاعتقاد في النبوءات يتمثل في إيمانهم بالجنة وجهنم (أرض اللاعودة)، وإن اختلف بشكل جذري منذ بداية العصر المسيحي؛ ذلك أن اللاهوت المسيحي قد اعتمد على تعاليم اليهود باعتبارهم ساميين، وقد نشأ بينهم أصل النصرانية^(١٤). ويرى البابليون أن الإيمان Faith أمر ضروري لتحقيق الخلاص والنجاة من الآلام ومن الجحيم، وفي هذا يتفقون مع المسيحيين، وإن اختلفوا عنهم في تصورهم لفكرة الجحيم؛ إذ أنه عند البابليين ليس مكاناً للنار والكبريت يُعذب فيه الأثمون أو المذنبون والأشرار - كما تقول المسيحية - وإنما ببساطة هو مكان فاضح شائن؛ أي عالم فظيع تسكنه الأطياف التعسة، ويهوى إليه الموتى أياً كان شأنهم من غير تمييز بينهم، وكانوا يطلقون على العالم الآخر اسم العالم السفلي^(*) ودار الظلمة، وغذاء الأثمين فيه التراب، وطعامهم الطين والوحل^(١٥).

ورغم اختلاف مفهوم الجحيم بين البابليين والمسيحيين، إلا أنهما يؤكدان على ضرورة الخلاص من هذا المكان غير المرغوب فيه، والنجاة من عذاب جهنم ومآسى الجحيم.

★ إن العالم السفلي أو بيت التراب مسكن أرواح الموتى في تصور السومريين والبابليين والآشوريين جاء وصفه في اللوح التاسع من ملحمة جلجاميش: "وفي الأسفل يلمس صدره عمق الجحيم، كان الرجال العقارب يقومون بحراسة بوابته، ينبعث منهم الرعب الرهيب، وفي نظراتهم الموت، ويجلجل الجبال بريق رعبهم المخيف. وهم يحرسون الشمس في دخولها وخروجها.

انظر: ملحمة جلجاميش ترجمها عن الألمانية د. عبد الغفار مكاوي، راجعها على الأكديّة د. عوني عبد الرؤوف، الكويت، ١٩٩٤، اللوح التاسع، العمود الثاني ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ص ١٦٥.

لخلص مما تقدم إلى أن البابليين مثلهم مثل المسيحيين لديهم اعتقاد أو إيمان في ضرورة وجود إله رحيم رؤوف يخلصهم من العذاب، وإن اختلف مفهوم الإله بينهما. وتكمن الألوهية عند البابليين في الإله (مردوخ) Merodoch، والتضحية بالنفس إنما هي لسبيل للخلاص، وإن لم يخضع مردوخ لشئ يماثل الموت على الصليب حتى ولو بالتضحية بالنفس - وهنا نجد التناقض - فهو يخلق جميع الموجودات ثم يقوم بسفك دماؤه حتى يتم خلق الجنس البشرى كله^(١٦).

لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا في هذا الصدد هو ما الدافع إلى الخلاص في المعتقد الأشوري والبابلي. إن الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلى الحديث عن مفهوم الخطيئة والذنب.

الخطيئة والذنب:

اعتقد البابليون أن الخطيئة التي يجلب بها الإنسان على نفسه لعنة الله وغضبه عليه من المحتمل أن تكون اضطرارية لا اختيار له فيها؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر أن يأكل الإنسان من شئ محرم أكله، أو يطأ بقدميه على شئ مقدس دون أن يعلم أن هذا محرم عليه، ليس فقط أن يقترف ذنباً دون قصد؛ بل من الممكن أيضاً أنه قد لا يعرف الإله حق المعرفة، والذي أخطأ في حقه دون وعى لجهل منه. وهذه الخطايا يتم التكفير عنها بالعقاب في هذا العالم الدنيوى. من ثم كانت الحاجة إلى الابتهالات والصلوات التي تحرك الشفقة في الآلهة وعفوهم، وبهذا يتحول الإنسان المذنب أو الأثم من طالح إلى صالح، ويصبح الذنب الذي ارتكبه ثم كفر عنه وكأنه لم يكن.

فالمذنب يصلى معترفاً بذنوبه طالباً من إله الغفران والصفح عنه: "يا سيدى ما أكثر خطاياى وأكبر معاصى، ليسكن الغضب فى صدر سيدى ومالك أمرى، وليصفح عنى"^(١٧).

وجاء في ترنيمة أخرى إلى عشتار يرفع بها البابليون إلى مقامها
العظيم تسابيح الحمد والثناء ليحفظوا بالخلاص:
"سيدتي الرحيمة، سيّلة السماء والأرض، يا ابنة سن العظيم (إله القمر)
أنت تحكمين، وحكمك عادل
كم هو جميل أن أصلي لك، وكم أنت مستعدة لسماع صوتي
أسبغني على الرأفة والرحمة يا عشتار
وبمحبّة انظري إليّ واسمعي توسلاتي
وإذ أحمل نيرك هبيني الخلاص"^(١٨).

وفي ترنيمة أخرى موجهة إلى (ماردوك):

يا ماردوك الرحيم
تقبل صلاتي واسمع ندائي
أنا الأمير الطائع لك
تطلع إلى ما صنّعه يدي من عمل نفيس
إنك أنت خالقي
امنحني حياة طويلة وعرشاً راسخاً
وبمقتضى رحمتك يا مولاي
بدل قوتك الرهيبة حباً ورحمة
زين مملكتي بقوة من الثقة
توفر الخلاص والنجاة للإنسان"^(١٩).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التكفير عن الذنب لا يتم سوى مرة
واحدة، فإذا تكرر الذنب لن يُنقذ الإنسان من خطايا أي قوة مهما
كانت على الأرض، لا ابتهالات ولا توسلات ولا صلوات. وكشكل آخر
للتساؤل عن الخلاص والآلهة التي لا ترضى عن البشر، فإننا نجد شيئاً
عن هذا في نهاية اللوح الذي كتبت عليه أسطورة أو ملحمة

جلجاميش^(*) Gilgamesh (وهذه الملحمة تحكى قصة مدينتين إحداهما سعيدة والأخرى تعيسة، وتوضح الخلاف بينهما من حيث كيفية التعامل مع الموت). ويمثلها بطل محارب مات فى معركة، وسبب الخلاف يكمن فى تساؤل يتعلق بدفن الميت من عدمه، أى هل يدفن الميت أم لا؟ ولكن يبدو أن الأمر أكثر من ذلك، فهل هذا المحارب مات كرجل صالح أم مثله فى ذلك مثل أقرانه؟ هذا المحارب كان يعيش حياته سعيداً، والداه يساندانه ويعضدانه، وزوجته تعتنى به وتهتم بكل شئونه، ذهب هذا الرجل ذات مرة ليستريح فى بيت من بيوت الضيافة حيث شرب ماءً نقياً طاهراً، وأكل طعاماً مقدساً، هذا هو المشهد الأول، أما الصورة أو المشهد الثانى الذى تنقله لنا هذه الأسطورة هى الروح وقد بقيت بعد وفاته دون حارس، وذلك بعد أن وارى جسده التراب، فاضطر أن يقتات من بقايا الطعام الذى ألقاه على الأرض، ثم وصل إلى العالم السفلى الذى يحكمه "ايريشكيجال" Eres-Kigal وزوجها "نرجال" Nergal، فمن المعروف أن الأرواح الطيبة منها والشريرة تحتاج إلى تغذية تماماً مثل أقرانهم وأسلافهم الذى يقطنون الأرض^(٢٠).

هذه التفاصيل نقلها لنا روح الإله (إنكى Enki (إله العالم السفلى) المعروف أيضاً باسم (ايا) Ea إله الأعماق لصديقه القديم الملك جلجاميش حينما ذهب الأول فى زيارة إلى الأرض، وأكل من الطعام الإلهى الذى اعتاده فى عالمه السفلى، وقد نقل "أوتنابشتيم" Utnapishtim (الملقب بالبعيد) بطل الطوفان البابلى الذى تروى الملحمة قصته فى اللوح الحادى عشر، والذى كان يبحث عن جلجاميش بعد عبوره نهر العالم السفلى ليعرف منه سر الحياة الأبدية التى وهبتها له الآلهة.

★ توجد ترجمة عربية ممتازة عن الألمانية للمحمة جلجاميش، أعدها الدكتور عبد الغفار مكاوى وراجعها على الأكاديمية عرنى عبد الرؤوف، الكويت، ١٩٩٤.

وأعلن هذا الوجود الإلهي "لأنكى" فى قصة الفيضان (يقصد به فيضان نوح) والتي سُجلت على إحدى عشر لوحة متسلسلة تمثل الفيضان على أنه عقاب من الآلهة.

وقد كان البابليون من ملن النبى نوح Noah والتي قصدها محاربنا يكرهون (انليل) Ën lil (الجد الأول الذى يعزى إليه خلق الشمس والقمر والنباتات) والذى عرف بالآله العجوز (بيل) Bêl، والمنحدر من سلالة (أبيس) Abyss، وانليل هو سيد الغلاف الجوى والرياح، وقد حوّل موطنه لمسكن سيده (إيا) Ea والذى يدعى (أونيس) Oannes واستقر بشكل دائم^(٢١).

إن هذا المنظر السابق من الحياة والذى يمتد كما يبدو لأبعد من مسألة القبور والموت حيث عالم الآلهة، قد لقي استحساناً من قبل السومريين (وهم فى الجزء الجنوبي من مملكة بابل، وقد ازدهرت فى القرن الثالث ق. م، وكذلك من قبل الأكاديين، وهم نسبة إلى مملكة (أكاد) فى شمال بابل، وازدهرت قبل الميلاد، وهما يقعان جنوب بابل وشمالها على التوالى، وذلك أثناء القرون الأخيرة من الألف الثالثة ق. م، ويُحتمل أن يكون بعد ذلك أيضاً^(٢٢).

عودة مرة أخرى إلى محاربنا الذى مات قيل إن الآلهة قد أخذته لاعتباره من المباركين، وهنا يمكننا أن نستخلص أنه يوجد العديد من السماوات والسكنات (مواطن الأرواح المباركة) للسعداء مع الآلهة العظماء فى مجمع آلهة بابل. فكل رجل صالح يخدم الآلهة، ويعيدهم بإخلاص أثناء حياته سيكون موضوع اعتناء الآلهة بعد وفاته، وبذلك يحقق الآلهة الخلاص لكل رجل صالح^(٢٣).

مفهوم الخلاص عند الآشوريين والبابليين:

تعنى كلمة الخلاص فى اللغة الأكادية أو البابلية êzèbu "الهروب"، كما أن اللغة الآرامية قد استخدمت كلمة الخلاص فى عبارات عديدة مثل Nebo أى خلّصنى أو انقذنى، وكذلك Musêzib Marduk أى مردوخ هو

المنقذ أو المخلص، كما استخدمت بعض الكلمات المؤنثة مثل Muéêzibtum بمعنى هذه هي المخلصة أو المنقذة^(٢٤).

كما يوجد نص بالآرامية يقول: "أما بالنسبة لى أنا ملك بابل انقذنى يا نابونيدوس Nabonidus من ذنبى ضد الآلهة المباركين، امنحنى الحياة كهبة لأعيش بعيداً عن هذا الزمان وهذه الأيام"^(٢٥).

هكذا كان يتعلم المصلون فى معبد القمر فى موجير Mugheir، والتي رمت منها العديد من معابد الآلهة المباركين، وبذلك يصبح المرمم مرشحاً مع العديدين للفوز بالخلاص فى السكنات السماوية المؤهلة للصالحين العابدين.

نخلص مما تقدم إلى أن الخطيئة عند البابليين مرض ينشأ من سيطرة شيطان على الجسم وفى مقدوره أن يهلكه. وكان البابليون يعتقدون أن هذه الشياطين تترصد الناس فى كل مكان، وكان من أبرز الوسائل التى يستعان بها لطرد الشياطين وخلص الأجسام منها تلاوة تراثيل التوبة والصلاة، أو بتقديم قربان التكفير الذى يحل فيه الحمل مكان الإنسان، وممارسة الطقوس السحرية لطرد الشياطين من الجسم كرشه بالماء المحمول من إحدى المجارى المقدسة كدجلة والفرات^(٢٦).

الخلاص فى الحضارة الفرعونية:

ينحصر مفهوم الخلاص عند الفراعنة فى تحقيق السعادة الآخروية أو السعادة بعد الموت؛ فالأموات السعداء أو الأخيار المباركون يصعدون إلى السماء ويستقرون بها كرفقاء أو كأصدقاء لإله الشمس الذى يقول: من يصل إلى هذا الوجود البعيد دون ذنوب أو معاصٍ أو أخطاء يجب أن يستمر هنا كإله مثل أرباب الأبدية^(٢٧). فالتوفى المستقيم الصالح له مكانه فى القاعة فى حضرة الإله العظيم أوزوريس Osiris، أو يتم كسوته بالكتان الرقيق، ويكون بجواره ثانية قد يسكن حقل الذبائح والمدينة العظيمة، قادراً ذا بأس

(Sakhem)، مباركاً (Ikh) يحرث، ويجنى، ويأكل، ويشرب، ويجمع، ويفعل كل ما يعمل على الأرض^(٢٨).

إذا كان الخلاص عند الفراعنة هدفه تحقيق السعادة الآخروية، فما وسائل حيازة السعادة بعد الموت؟ إن تحقيق السعادة الآخروية في نظر المصري القديم تتم بوسائل مختلفة منها: الحياة الفاضلة، ففكرة سعادة المتوفى تعتمد على حصوله على حكم مؤات في محاكمة بعد الموت، وللحصول على هذا المؤات يجب على الفرد أن يكون فاضلاً في حياته الدنيوية أو الأرضية، فأوزوريس نفسه لم يصل إلى وضعه كملك وقاضٍ إلا بعد اجتيازه محاكمة أمام المجلس القضائي للآلهة في هليوبوليس، وقد أعلنه المجلس مبرراً من الإثم ومستقيماً الصوت^(٢٩).

أيضاً من وسائل حيازة السعادة بعد الموت عند الفراعنة هو مماثلة أوزوريس أو التوحد معه؛ فمنذ الدولة الوسطى وما بعدها أصبح هذا التوحد ميزة يحصل عليها كل من مارس الطقوس الدينية المناسبة، وكذلك في العهد الروماني أصبح التوحد مع الإله أوزوريس يُعبر عنه بتصوير المتوفى في بعض الأحيان وهو يحمل صفات من أوزوريس؛ أي أنه قد أصبح عرفاً سائداً لمدة طويلة أن يوضع اسم أوزوريس قبل اسم المتوفى^(٣٠). فإلى جانب وجهة النظر القائلة بأن سعادة المتوفى تعتمد على ما قدمه في حياته الأرضية، وُجدت فكرة إمكانية الحصول على السعادة الأبدية أو الخلود من خلال مماثلة أو التوحد مع أوزوريس، فالفرعون المتوفى هو خير مثال من نوعه، إن هذا التماثل المكفول للفرعون المتوفى تحدد بالطريقة نفسها وعظم وجوداً كذاك الذي للآلهة، ولأن أوزوريس يحيا، فهو أيضاً سيعيش، ولأنه لا يموت فسوف لا يموت، ولأنه لم يتم تدميره فلن يتم تدميره^(٣١).

إن الآلهة تفعل للفرعون المتوفى ما فعلوه أولاً لأجل أوزوريس، وأخيراً يُمثل المتوفى أمام مجلس الآلهة القضائي وبواسطتهم - مثل أوزوريس (إله

الموتى) - يتم تبرئته من الإثم ومستقيم الصوت بفضل التماس (ثوث) Thōth الذى نصر أوزوريس على أعدائه يمكنه أن يدخل إلى وجود ممجد طبقاً لمفهوم واحد فى السماء، أو طبقاً لمفهوم آخر فى الغرب^(٣٢).

ويلاحظ أنه بعد الأسرة الخامسة تماثل كل متوفى مع أوزوريس، ونشأت عادة إلحاق النعت الأوزوريسى (خال من الإثم) إلى إسم المتوفى، وعلى ذلك وجب أن تشمل الرحمة المتوفى، لأنه فاضل خال من الإثم، وتصبح شخصيته وأعماله مندمجتين مع تلك التى لنموذجه الأولى الفاضل الخالى من الإثم^(٣٣)، يتضح ذلك فى الرسالة التالية التى ترسم الميت فى دور المتهم وتبرر أوزوريس: "الميت يونيس" المتماثل مع أوزوريس قد تطهر بواسطة أعماله، وقطبى العدل قد أخذ حق الاستماع المنطقى للحجج، (شيو) كان شاهداً، وقد أمر قطباً الحق بانتماء شوكتى (جب) إليه بحيث وجب أن يرفع نفسه إلى ما تمناه، وأن أطرافه التى كانت مخفاه وجب جمعها معاً، ووجب أن يتحد أولئك الذين فى (النون)، وأنه وجب أن ينهى المناقشات فى هليوبوليس^(٣٤).

ويلاحظ أن المتوفى عادة يتم تمييزه عن أوزوريس فى دوره المتأخر كقاضى الأموات بالشعائر المختلفة، والرقيات المصاحبة للأداء، أو بواسطة التكرار أو التسميع التى بها تتم مماثلة الشخص مع أوزوريس خلال حياته، أو بعد موته، أو ربطه به، أو تصديره قوياً، وبالتالى ينال التطهر والسعادة الأبدية بعد الموت^(٣٥).

بإختصار: كان الفراعنة يرون أن الجسم والقرينة والروح تبقى بعد الموت، وكان فى استطاعتها أن تنجو منه وقتاً يطول أو يقصر بقدر ما يحتفظون بالجسم سليماً من البلى، ولكنهم إذا جاءوا إلى أوزير إله الموتى فى الآخرة، مبرئين من جميع المعاصى والذنوب، سُمح لهم أن يعيشوا مخلصين حياة أبدية، يقطنون حقل الفيضان السعيد، أو الفردوس الأعلى حيث توجد

الوفرة والأمن، وكان أوزير يحاسب الموتى، ويزن قلوبهم، والذي ينجون يحكم عليهم بأن يبقوا مخلصين؛ أما الذين لا ينجون أى لا يجتازون هذا الاختبار، فإنهم يمكثون فى قبورهم أبدا الدهر يجوعون ويأكلون من التماسيح والطيور البشعة، ولا يخرجون منها أبداً^(٣٦).

الخلاص فى العقيدة الفارسية:

قامت الدولة الفارسية على إثر الدولة الميديّة، وكانت على علاقة قريبي مع الميديين، وقد اتسعت فى القرن السادس ق. م. وضمت إضافة لبلاد فارس بلاد آشور، وبابل، وليديا، وآسيا الصغرى، وازدهرت أيام قورش ودارا الأول.

والديانات الفارسية هى الديانة الزرادشتية، والمانوية، والمزدكية؛ على أن أهمها كانت الزرادشتية التى يسميها البعض أحياناً بالمجوسية، لأن الكهنة كانوا يسمون (المجوس) Magi، وأن البعض الآخر يطلق هذه التسمية على الديانات الفارسية جميعها^(٣٧). وديانات الفرس ديانات خلاص؛ ذلك أن فكرة الإله المنقذ قد جاءت إلى غربى آسيا من بلاد فارس أو بابل؛ فالتاريخ كله والحياة كلها قد صُورا فى الديانة الزرادشتية فى صورة صراع قوى بين قوى الخير أو النور المقدسة، وقوى الظلمة الشيطانية، ثم يأتى فى نهاية المطاف منقذ أو مخلص (شؤسيانت) أو ميثرا Mithra ليحكم بين الناس، ويقيم حكم العدالة والسلام الدائمين^(٣٨).

الخلاص عند الزرادشتية يكمن فى مصاحبة إله الخير ومقاومة إله الشر أو الظلمة.

أيضاً من ديانات الخلاص عبادة الإله (ميثرا) Mithra وترجع أصوله إلى آسيا الغربية، مزيج من الديانة الفارسية والبابلية صُبَّ فى قوالب هللينية، نموذج أرى مهمته الحفاظ على النظام الكونى والإنسانى، وهو الإله الحاكم فى الأفستا^(٣٩). وكان يقال أحياناً إنه الشمس، وكانت القرايين تُقدم إليه كل يوم

على مذهبه، وكان عباده يشتركون في تناول طعام مقدس من الخبز والنبذ، وكان يوجد به طقس شبيه بهذا الذي يمارس في عبادة سيبيلى^(٤٠).

ولقد تولى هذا الإله مهمة مزدوجة: الصانع والمنقذ تحت سلطة الزمن العليا، كما إنه اتخذ خطة الإله المطلق متمثلاً بشمّاس الكلدانى، أو أبولو اليونانى، أو فيتون ابنه ووكيله في هذا العالم. فالأمل في الخلاص العام يتجه إليه، والأرواح القلقة تنتظر الوصول إلى النور الخالد، والعدالة، والسعادة معاً، فيما وراء السماء السابعة التى هى مملكة الله^(٤١).

أما المانوية ثالث ديانات الفرس القديمة ومؤسسها "مانى" كانت ترى أن الطهارة أمر ممكن، فإذا ما تخلصت أرواحنا من الشر، استطاعت أن تبلغ مكانها الطبيعي وهو السماء ذات الضوء الثابت التى يُعتقد فيها أيضاً أنصار مثرا. وهكذا أصبح الخلاص في تناول بنى الإنسان بوجه عام رغم الفكرة الثنوية الأصلية الشديدة^(٤٢).

الخلاص في الفكر الهندى القديم:

الهنود على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الذى يمكن أن يقال إن له أفكاراً وأنظاراتاً فلسفية عدة يمكن التماس خطوطها فى الفيدا Veda، وهى الأسفار المقدسة التى تعبر عن تفكيرهم منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن السادس عشر الميلادى.

وغاية المعرفة والفلسفة الهندية ليست هى السيطرة على العالم بقدر ما هى الخلاص منه، والخلاص فى الفكر الهندى القديم يحمل معنى فلسفياً أكثر منه دينى؛ إنه البحث عن طريق للإنقاذ، وذلك بالخروج من الحالات الطبيعية، والتخلص من طبيعتنا التجريبية، والإفلات من العمل ونتائجه^(٤٣).

فكيف تصورت المذاهب والفلسفات الهندية الخلاص؟ بمعنى آخر ما وسائل الخلاص فى ديانات الهند القديمة؟.

الخلاص عند البوذيين:

إن الأساس الذي ركزت عليه البوذية هو مفهوم الألم؛ ذلك أن جوتاما قد عرف علة الألم وكيفية الخلاص منه؛ فعلة الألم يرجعها إلى الجهل، ثم إلى الشهوة خاصة شهوة الحياة، لذا كان حرياً على الإنسان أن يبحث عن وسيلة للقضاء على الجهل وصور الألم الأخرى، ولقد وجد أن المعرفة الحقة هي التي ترحمنا من قسوة الآلام وتتكون من حقائق أربع^(٤٤):

- ١ - إن الحياة تقوم على الألم.
- ٢ - إن علة الألم هو تعلق الشهوة بالحياة.
- ٣ - إن استئصال رغبة حب الحياة فيه استئصال للألم.
- ٤ - إن اتباع الطريق المثلث كفيل بالقضاء على حب الحياة.

ويؤكد بوذا على أن معرفة هذه الحقائق هو بداية طريق الخلاص، كما أن التزام هدى الطريق المثلث هو الذي يُنجي من الآلام. وينقسم هذا الطريق إلى ثمانى شعب هي:

- ١ - سلامة الرأي.
- ٢ - سلامة النية.
- ٣ - سلامة القول.
- ٤ - سلامة الفعل.
- ٥ - سلامة العيش.
- ٦ - سلامة الوعي.
- ٧ - سلامة التركيز.
- ٨ - الجهد القيم.

ويرى بوذا أن الإنسان لا يمكن أن يبلغ النرفانا^(*) إلا إذا سار في

* تعنى في السنسكريتية: منطفي تماماً كما ينطفى المصباح أو تنطفى النار، تستعملها الكتب البوذية المقدسة بمعان مختلفة: حالة من السعادة يبلغها الإنسان في هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعاً تليماً. تحرير الفرد من عودته -

الطريق المثلث الذي يحتاج منه إلى آلاف السنين، شريطة أن يتخلص من النواقص العشر وهى: الوهم - الشك - الشهوة الجنسية - العمل لكسب القوت - الكراهية - الحقد - حب الحياة الأرضية - الرغبة فى الحياة السماوية - الكبرياء - الغرور - الجهل^(٤٥).

يقول بوذا: "والآن فهذه هى الحقيقة النبيلة السامية عن زوال الألم، إنه فى حقيقة الأمر فناء المرء حتى لا تعود له عاطفة تشتت، إنه التخلص كلية من ربة الملة والتحرر منها، ونبذها من نفوسنا نبذاً لا سبيل إلى العودة لها"^(٤٦).

ولكن ما معنى الخلاص فى فلسفة بوذا، وكيف يتحقق؟

يتلخص معنى الخلاص عند البوذيين فى نقطتين إثنين:

١ - اكتساب معنى السعادة والبعد عن الآلام.

٢ - فهم واستيعاب فكرة الأمن الإلهى المبارك.

ازدهرت فكرة الخلاص فى الديانة البوذية عن أى ديانة أو عقيدة أخرى، وأخذت كلمة الخلاص شكلها وصورتها فى تلك الديانة، وتحدت فى بعض كلمات مثل: السعادة، الصحة، الأمن، فالأمن هو الخلاص، وهناك عبارة تقول: "إن الخلاص والأمان يشيران معاً للحاضر والمستقبل، من ثم نلاحظ وجود ثلاث قوى متعادلة يلتمسها الإنسان ويبتغيها، وتؤثر على حياته الحاضرة والمستقبلية وهى: الأمن، الخلاص، والملجأ أو الملاذ"^(٤٧). وهذه الحدود والقوى تظهر واضحة فى (سوتا) Sutta (وهى عادة قديمة عند

- إلى الحياة. اتحاد الفرد بالله؛ فى حين تعنى الكلمة فى المعتقد البوذى إخماد الشهوات؛ فالعامل المسبب لوجود النرفانا والمصدر الذى تنبثق عنه هو إخماد الشهوة الجسدية، ومن ثم تتخذ كلمة (نرفانا) فى معظم النصوص البوذية معنى السكينة التى لا يشوبها ألم. انظر:

Muller, Six Systems of Indian Philosophy, P. 373.

أيضاً:

Eliot, S. C., Hinduism & Buddhism, N. Y., 1954, VOL. I, PP. 224 - 225.

الهندوس تُحرق بمقتضاها الزوجة الحية مع زوجها طبقاً للأمن أو الملاذ والخلاص) حيث يسأل الرجل المتوفى (أناندا الأكبر) أحد آلهة الموت: "هل هناك قربان يمكن أن يقدمه للآلهة حتى يمكنه أن يفوز بالخلاص، والنجاة، والدرجة العالية، والمرتبة العقلية المتميزة؟ فيرد عليه (أناندا Ananda) أنه يوجد إحدى عشر درجة للتدريب الذهني والعقلي عليه تخطيها أو تجاوزها ليصل إلى مبتغاه^(٤٨٤). ولقد صاح الرجل الراحل الراقد قائلاً: إذا كنت في بيت يحترق، وهناك باب واحد يكفي لإنقاذي، فقد تعلم الآن أنه يوجد إحدى عشر باباً تليق بالآلهة يدرك الأمن من خلالها^(٤٩).

يتضح لنا مما سبق أن الخلاص في البوذية يتلخص في الهروب من المعاناة Dukkha، الألم، الكآبة، الحزن، والأسف، ويتمثل كذلك في البعد عن الشهوات، البغض، الحماقة، فهذه الأشياء كلها تجلب الهم والألم حتماً أكثر مما تجلب المتعة والشور (الرضا)؛ لأن المتعة هنا وقتية (لحظية) عابرة محاولة عن طريقها يبلغ الإنسان التنوير الأعلى بأن يكفر في وجود واحد عن كل الخطايا التي اقترفها في تجسّدات روحه الماضية كلها^(٥٠). ولا سبيل إلى بلوغ اليوجا إلا بعد القيام برياضات روحية للنفس، ودروس طويلة، وذلك أن لليوجا ثمان مراحل رئيسة هي:

- ١ - ياما: الامتناع، أي الإحجام عن الأذية، الكذب، السرقة، الشهوة، أو عدم الاستمتاع بهذه الأشياء على الأقل.
- ٢ - نياما: المراقبة، أي العناية بالنظافة والقناعة، أو الاكتفاء، والتطهير والدراسة، والتقوى، وذلك للوصول إلى اليوجا^(٥١).
- ٣ - أسانا: وضع الجلوس، ومعناها وضع معين للجسد والارتياح لا بالتبس والإجهاد، والغرض منه إيقاف كل إحساس^(٥٢).
- ٤ - براناياما: تنظيم التنفس من أجل التعود على التنفس الصحي.
- ٥ - دارانا: تركيز الانتباه، أو تثبيت العقل على موضوع واحد سواء كان بسيطاً أم مركباً، صغيراً أم كبيراً، حسيّاً أم مجرداً.

٦ - دمانا أو ديانا: التأمل، وهو التمرين التام للتفكير حول ذلك الموضوع.

٧ - سامادهي: الاستغراق الروحي، وتلك حالة يصعب وصفها بكلمات.

٨ - برتيا كارا: التجريد، وهنا يسيطر العقل على جميع الحواس^(٥٣).

مذهب الفيدانتا وطريق الخلاص:

الفيدانتا معناها ختام الفيدات أي اليوبانيشاد، والفكرة الأساسية فيه أن الله (برهما) والروح (اتمان) شيء واحد، وأقدم صورة لهذه الفلسفة هي كتاب (براهما - سوترا) لصاحبه (بداريانا) حوالي (٢٠٠ ق.م)، وقوام الكتاب خمسمائة وخمس وخمسون حكمة، كتب (جودا يادا) تعليقا على هذه السوترات، أي الحكم ثم علم جوفندا أسرار المذهب، ولقنها لشانكارا الذي ألف أشهر ما كتب عن الفيدانتا من شروح^(٥٤).

غاية الفلسفة في الفيدانتا تحقيق السكينة السعيدة (أناندا)، ولتحقيق ذلك لا يكفي للإنسان أن ينكر العالم وما فيه من ظواهر مادية بل وأيضاً ينكر ذاته، ولا ينبغي له أن يأبه حتى بخير أو شر، بل يجب أن ينظر إلى الألم والموت نظرته إلى (مايا) أي حوادث تقع على سطح الجسم، والمادة، والزمان، والتغير، فإذا لم يتسنى للإنسان أن يتخلى عن مطالب الجسد ومتاع الحياة، فلا يمكنه نوال الخلاص؛ فالخلاص لا يأتي - وكما يذكر شانكارا - إلا في إدراك الاتحاد بين النفس والكون، أي اتمان وبراهما، الروح والله، وفناء الجزء في الكل^(٥٥).

مذهب نيايا وتحقيق النرفانا (الخلاص):

يعد هذا المذهب أول مذاهب البراهمة، وكلمه (نيايا) تعني طريقة لهداية العقل حتى ينتهي إلى نتيجة، وأهم نصوصه هو النص المسمى (سوترا إنيايا) لمؤلفة (جوتاما) الذي عاش بين القرن الثالث ق.م. والقرن الأول الميلادي. ويرى أن الغاية من مؤلفه تحقيق النرفانا أو الخلاص من طغيان

الشهوات، وذلك بالتفكير الواضح المتسق في مجال المنطق^(٥٦). هذا وتتفق بعض الفلسفات الدينية المتطرفة مثل مذهب التمييز فايشيسكيا، والسامكهيا في طريق الخلاص؛ ذلك أنه لكي يدرك المرء الخلاص، يجب أن يفصل بين اتمان (الروح) و(بركراتي) أي المادة^(٥٧).

خلاصة:

يخلص مما تقدم إلى أن المصطلح السنسكريتي للخلاص هو "موكشا"، وأنه مشتق من الأصل Muc، ويفيد معنى التسليم أو الإطلاق عامة من الآلام، والعقوبات، أو الخلاص من الحياة، والنرفانا هي هذا الخلاص أو ذاك، لكنها لا تبلغ غاية أمرها إلا إذا تحققت الخلاصان معاً، ولقد عبر (بهارتري - هاري) وهو حكيم هندوسي قديم عن الخلاص الأول بقوله: "إن كل شيء موجود على الأرض يبرر الخوف، وطريق الخلاص من هذا الخوف إنما يكمن في إنكار الشهوات والملذات إنكاراً تاماً. لقد مضى على عهد كانت تطول فيه أيامي، ثم بدأت تقصر حين سعت نحو تحقيق كل غاياتي ورغباتي الدنيوية، ولكن الآن قد جلست على حجر صلب على سفح جبل وتفلسفت، من ثم تراني لا أنفك عن الضحك كلما فكرت ولو لبرهة في حياتي الماضية"^(٥٨).

أما الصورة الثانية من صور الخلاص فلقد عبر عنها غاندي حين قال: "إنني لا أريد البتة أن أعود إلى ولادة ثانية أو جديدة"^(٥٩). ومعنى ذلك أن أسى ما يتمناه الهندي هو أن ينجو من العودة إلى الحياة في جسد آخر، أي إنكار التناسخ، وعلى ذلك فطريق الخلاص هو بمثابة إنكار للملذات إنكاراً متصلاً، والفناء التام في براهما الذي هو من العالم روحه أو قوته، فالخلاص يكون من قبضة (كارما) في سبيل الاتحاد مع الإله (براهما)، وحين يتوقف تكرار الميلاد، وعبودية وشقاء الحياة على الأرض، يحل مكانها خلود دائم^(٦٠).

الخلاص في الفكر الصيني القديم:

الفلسفة الصينية مؤسسها كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق. م) وإسمه صيغة لاتينية للإسم الصيني كونج فوتزو Kung Fu Tzu ويعنى الأستاذ أو المعلم كون فو، وهو واحد من قلائل الحكماء الذين طبعوا البشرية بطابعهم وأثروا في الفكر الإنساني^(٦١)، اتجهت رسالته إلى الإصلاح السياسى، والأخلاقى، والاجتماعى، والتربوى، من ثم حاول تطبيق مبادئ إلى الإصلاح السياسى، والأخلاقى، والاجتماعى، والتربوى - من ثم حاول تطبيق مبادئ الفلسفة على السلوك والحكم، وقد صرف عقول تلامذته وأتباعه عن البحث في الأمور الغامضة أو السماوية - رغم أنه - كان ينصحهم بأن يشاركوا في الطقوس، والشعائر، والمراسم التقليدية في عبادة الأسلاف^(٦٢).

ولما كانت رسالة كونفوشيوس تربوية غايتها الإصلاح السياسى، والأخلاقى، لذا فإن الخلاص عنده يكمن في حياة أخلاقية، وحكومة مخلصة، من ثم رأى أن المبدأ الذى يقوم عليه الحكم هو المبدأ نفسه الذى تقوم عليه الأخلاق أى وهو الإخلاص، ولهذا كانت أداة الحكم الأولى القدوة الصالحة^(٦٣)، ومعنى هذا أن الحاكم يجب أن يكون هو المثل الأعلى في السلوك الحسن حتى يكون قدوة للناس جميعاً، فيعم السلوك الطيب بينهم. وإذا كانت القدوة الحسنة أولى وسائل الحكم، فإن حسن الاختيار للمناصب وسيلته الثانية، يقول: "استمل الصالحين المستقيمين وانبذ المعوجين".

ويذكر كونفوشيوس أن خير الوسائل لإصلاح الأخلاق والعادات أن توجه العناية إلى الموسيقى التى تُعزف في البلاد، ولا يجب على الإنسان أن يهمل الموسيقى والأخلاق الطيبة؛ فالخير شديد الصلة بالموسيقى، والاستقامة تلازم الأخلاق الطيبة على الدوام^(٦٤).

ومن المذاهب الصينية التي حاولت أن تحل مشكلة الخلاص بطريقة متوسطة هي التاوية القديمة التي توسطت بين مذهب اليوجيين ومذهب البوذيين؛ فالخلاص يتطلب الانتقال إلى ما وراء الحياة وما وراء الموت، وهي النتيجة نفسها التي تؤدي إليها النيرفانا، وهذا يمكن مقارنته بما جاء في اليوجا، ولكن بدلاً من أن تتضاءل الحيوية ثم تخرج من الجسد، فإنها تحتفظ بها كأنها رأس مال ينتج أرباحاً؛ فالتركيز يقويها بدلاً من جعلها مجردة^(٦٥).

الخاتمة:

بعد هذا العرض التحليلي المقارن لمشكلة الخلاص بين الفكر الديني القديم والمسيحية، يمكننا أن نسجل أهم النتائج التي انتهينا إليها من تلك الدراسة وذلك على النحو التالي:

أولاً: إن جميع العقائد والمذاهب القديمة بل والأديان السماوية تقول بفكرة الخلاص، ومن ثم فإن هذا المصطلح يحمل طابعاً دينياً أخلاقياً أكثر من كونه فلسفياً؛ فلقد استهدفت تلك العقائد والأديان خلاص الإنسان من الخطيئة، المعصية، الذنوب والشرور وإن اختلفت في تصورهما لطرق الخلاص ووسائله المختلفة.

ثانياً: تباينت وسائل الخلاص أو طرقه بين حضارات الشرق القديم؛ فالأشوريون والبابليون رأوا في الإيمان ضرورة هامة لتحقيق الخلاص أو النجاة من الآلام والجحيم، ووسيلة الخلاص عندهم التضحية بالنفس، ورأوا في الإله (مردوخ) Merodoch بمثابة المنقذ أو المخلص Soter؛ في حين رأى الفرس أن الخلاص عندهم يكمن في مصاحبة إله الخير ومقاومة إله الشر؛ أي أن أمل الخلاص عندهم مرتبط بالإله (مзда)؛ فإذا تخلصت الأرواح الآثمة من الشر، استطاعت أن تبلغ مكانها في السماء ذات الضوء الثابت. فالخلاص ممكن وفي متناول بني الإنسان رغم الفكرة الثنوية التي تسود العالم عندهم. وفي

الحضارة الهندية لاحظنا أن المذاهب والفلسفات الهندية القديمة (أصولية وغير أصولية) قد ركزت على مفهوم الألم، بحيث أصبح الألم هو أساس هذه الفلسفات؛ لكنها قد اختلفت فى تصورهما لطرق الخلاص، فالبوذيون رأوا أن الخلاص يكمن فى الهروب من المعاناة Dukkha، وفى البعد عن الشهوات، ويبلغ الإنسان النرفانا إذا أمكن له القضاء على الكارما Karma، وسبيله إلى ذلك معرفة الحقائق الأربع، واتباع خطى الطريق الثمن، من ثم تتحقق له السكينة المطلقة والهدوء التام. والخلاص عند اليوجيين يتحقق فى الخضوع لنير النظام التقشفى المتزهد الذى يلتزمه الفرد ليبلغ ما يريده لنفسه من طهارة الروح، وذلك من خلال القيام برياضات روحية ودروس طويلة. وفى الفيدانتا لا يتأتى الخلاص عندهم - وكما يذكر (شانكارا) - إلا فى إدراك الاتحاد بين (اتمان) و(براهما) أى الروح والله، وفناء الجزء فى الكل. غير أن بعض الفلسفات الدينية المتطرفة مثل (فايشيسكيا والسامكهيا) رأت أن الخلاص لا يتم إلا إذا أدرك المرء الفاصل بين (اتمان) الروح (وبراكرتى) أى المادة. وفى الفكر الصينى القديم يكمن الخلاص عندهم فى حياة أخلاقية وحكومة مخلصة أو مثلى؛ لأن رسالة كونفوشيوس - رائد هذه الفلسفة - تربوية غايتها الإصلاح السياسى، والأخلاقى، والاجتماعى.

ثالثاً: يتضح لنا أن الديانات القديمة سواء فى الشرق أو فى بلاد اليونان، مع أنها تكشف عن حاجة الإنسان إلى الخلاص وإلى مخلص؛ بيد أنها لا تقدم برنامجاً ناجحاً للخلاص. إن الخلاص الحقيقى للبشرية يكمن فى الإسلام دين التوحيد، وأنه لا يتحقق إلا بالإيمان برسالة النبى محمد ﷺ الذى بشر به المسيح عليه السلام، ودعا قومه إلى أن يسارعوا إلى الإيمان به عند ظهوره؛ فهو الذى طهر العقائد من الشرك فى جميع صورته، وبرأ الأنبياء من دعوى الناس إلى عبادتهم^(٦٦).

قال تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۖ

(آل عمران: ٧٩ - ٨٠).

الهوامش

- ١ - عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠، ص ٣٢٣.
- 2 - LIDELL & Scott's. An Intermediate Greek- English Lexicon, The Seventh Edition, Oxford, At The Clarendon Press, 1968, P. 87.
- ٣ - المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، ومحمد خلف الله أحمد، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٤٩.
- ٤ - لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط١، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٢٣٦.
- ٥ - انظر: مراد وهبه، المعجم الفلسفى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٣٦٦.
- أيضاً: عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوى للبحوث، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ١٥٥.
- وراجع: المعجم الموسوعى للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل فى العالم منذ فجر التاريخ حتى العصر الحالى. تعريب وتقديم: سهيل زكار، دار الكتاب العربى، دمشق، ط١، ج١، ١٩٩٧، ص ٣٤٩.
- 6 - Delbos, V., Le Spinozisme, P. 9.
- ٧ - عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠، ص ٣٣٣.
- ٨ - راجع: بطرس عبد الملك وآخرون، قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة، ط١، ج١، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٤٥.
- ٩ - دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ج٣، ١٩٩٥، ص ٣٢٢.
- ١٠ - المصدر السابق، ص ٣٢٣.
- ١١ - عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠، ص ٣٣٢.
- Brown, G., E., The Meaning of Salvation, London, 1950.

١٢ - حسين العودات: الموت في الديانات الشرقية (عرض تاريخي)، الطبعة الثانية، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٢، ص ٢٧. وانظر:

Delaporte AL., *La Mésopotamie et les Civilisations Babylonienne et Assyrienne*, Paris.

١٣ - راجع في ذلك، ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني، ص ٣٢. وعن تاريخ السومريين وثقافتهم يمكن الرجوع إلى:

Kramer, S. N., *The Sumerians, Their History, Culture & Character*, Chicago, 1963.

14 - *Encyclopedia of Religion & Ethics*, By Hasting's P. 109.

وانظر:

Pinches T. G.: *The OT. In The Light of The Historical Records & Legends of Assyria & Babylonia*, London, 1908, PP, 49- 52.

15 - Ibid.

16 - Pinches T. G., *The Ot, in The Light of History Records*, 3, pp. 28- 29.

17 - Pritchard J., *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1909, pp. 387- 388.

18 - Pritchard, J., Ibid., P. 335.

وانظر:

Briffault, R., *The Mothers*, N, Y., 1927, Vol. III, 167-170.

19 - Jastrow, M., *The Religion of Babylonia*, London, 1898, P. 313.

وانظر:

Cambridge Ancient History, Vol. III, PP. 217- 218.

وللمزيد راجع: جورجى كنعان، مفهوم الآلوهة في الذهن العربى القديم، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٢٨٦.

20 - Leonard W. E., *Gilgamesh*, 3, 8.

وانظر:

Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 109.

21 - Pinches, T. G., Op. Cit., III, PP. 102- 103.

22 - Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 110.

وللمزيد يمكن الرجوع لـ :

Kramer, S. N., Sumerian Mythology, Philadelphia, 1944.

23 - Leonard, W. E., Op. Cit., P., 8.

وانظر:

Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 110.

وراجع:

Kramer, S. N., Sumerian Mythology, Philadelphia, 1944.

24 - Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 110.

Moscatti S., An Introduction to the Comparative of The Semitic Language, Wiesbaden, 1964.

25 - Pinches, T. G., The Religion of Babylonia and Assyria, 1906, pp. 120-121.

26 - Jastrow, Op. Cit., PP. 253- 254.

Maspero, G., Dawn of Civilization, Quoted in Masun, W. A. History of Writing, P. 642.

Jastrow, Op. Cit., P, 214.

وراجع: جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوى، عالم المعرفة (١٧٣)، الكويت، ١٩٩٣، ص ٣٥.

27 - Gardiner A. H., Journal of Egyptian Archaeology, I. (1914), p. 27.

28 - Griffith, F. E., Stories of The High Priests of Memphis, Oxford, 1900, P. 37, ff.

29 - Breasted, J. H., Ancient Records of Egypt, Vol. I. Chicago, 1905, P. 34, ff.

٣٠ - جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، ومراجعة عبد الغفار مكاوى، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، ١٩٩٣، ص ٥٩.

31 - Breasted, Op, Cit., P. 34.

32 - Erman, A., A. Handbook of Egyptian Religion, London, 1907,
P. 96, F. & Breasted, Op. Cit., P. 159. F.

٣٣ - انظر:

Art, "Righteousnes" (Egyptian). 19.

34 - Breasted, Op. Cit., P. 34.

35 - Ibid., P. 164.

٣٦ - انظر:

Breasted, Development of Egyptian Religion, P. 292: Brown, B.,
Wisdom of The Egyptians, P. 178 & Maspero, Dawn of
Civilization, P. 199

٣٧ - ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني، ص ٤٢٤.

38 - Jackson, A. V. W., Zoroastrian Studies, N. Y., 1928, 134.

٣٩ - بول ماسون أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار
المعارف بمصر، ١٩٤٥، ص ٩٧.

40 - Dill, S., Roman Society From Nero to M. Aurelius, N. Y., 1956,
PP. 601- 623.

٤١ - بول ماسون أورسيل، مرجع سابق (بتصرف)، ص ٩٧.

٤٢ - نفس المرجع السابق، ص ٩٨.

وعن مفهوم الخلاص في الديانة الفارسية وديانات الأسرار القديمة راجع:
Vlansey, D., The Origins of the Mithraic Mysteries,
Cosmology & Salvation, in: The Ancient World, U. S. A., 1993.

٤٣ - بول ماسون أورسيل، مرجع سابق، ص ١١٥.

٤٤ - عبد العزيز محمد الزكي، قصة بوذا، ص ٥٥. وانظر:

Thomas, E. J., The Life of Buddha as Legend & History, P. 87.

45 - Eliot, S. C., Hinduism & Buddhism, N. Y., 1954, VOL. I, P. 204.

- 46 - Radhakrishnan S., & Charles A. Moore, A Source Book of Indian Philosophy, Princeton, 1957, Vol. I, PP. 464- 465.
- 47 - Rhys Davids C. A. F., Pasm of The Early Buddhists, London, 1913, Vol. II, Verses, 33, 415, 422, 423.
- 48 - Ibid., V. 342 f.

وراجع:

Encycopaedia of Religion & Ethics, P. 110.

- 49 - Encycopaedia of Religion & Ethics, P. 110
- 50 - Dasgupta, S., Yoga As Philosophy & Religion, VII, Eliot S. C., Hindusism & Buddhism, N, Y., 1954, Vol, I, PP. 303- 304.
- 51 - Chatterji, Op, Cit., P. 65.
- 52 - Muller, Op, Cit., P. 349.
- 53 - Radhakrishnan, Op, Cit., P. 360.
- وانظر: ارنست وود، مرجع سابق، ص ص ٣٤٠ - ٣٤١.
- Danielou, J., Yoga, The Method of Reintegration, N, Y., Op, Cit., (University Books).
- 54 - Radhakrishnan, Op. Cit., Vol. II, P. 633.
- 55 - Eliot, Op, Cit., Vol. II, II, PP. 312- 313.
- Radhakrishnan, Op. Cit., 634.
- 56 - Radhakrishnan, Op. Cit, II, PP, 36, 43.

٥٧ - بول ماسون أورسيل، مرجع سابق، ص ١٢٤ (بتصرف) وراجع.

The Sankhya Aphorisms of Kapila With Illusrative Extracts From The Commentaries, Translated by James R, Ballantyre L. T. D., 3rd, edit, (London: Truber & Co., Ludgate Hil, 1885.

- 58 - Brown, B., Hindus, PP. 221-222.
- 59 - Rolland, R., Prophets of New India, pp. 49 - 50.

60 - Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 132.

٦١ - عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، ط ١، ص ٣٨٤.

62 - Wilhelm, S., Short History, Vol. II, XIII, 2, 3, & IV, XV.

63 - Analects, Xli, XIX, II, XX, XII, XXII, 3, 4.

64 - Li - Chi, XVII, 1, 28, III, 33; Brown, Story of Confucius, P. 181.

وراجع:

A Source Book in Chinese Philosophy, Translated & Compiled
By Wing - Tsi Tchan, Princeton. New Jersey, 3rd., edit, 1972,
PP. 84-94.

٦٥ - بول ماسون أورسيل: مرجع سابق، ص ١٨٥.

٦٦ - انظر: محمد عزت الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان (حقائق ووثائق)،
دار القلم، دمشق، ص ١٦٠.

القلق مفهوم مركزي في علم النفس الحديث، وهو كذلك مفهوم متعلّد الجنبات، فيُنظر إليه على أنه انفعال سلبي الأثر، أو استجابة متعلّمة، أو حافظ يمكن أن يكون ميسراً للأداء أو معسّراً تبعاً لدرجته، أو سمة في الشخصية، أو حالة تنبه فيزيولوجي زائد ذات أثر إيجابي أو سلبي تبعاً لمعدل هذا النشاط أو ذلك التنبيه ... وغير ذلك من وجهات النظر المتعددة إلى القلق Anxiety، حيث يعكس تعدد المناحي تعقد المعاني المرتبطة به .

قلق الموت وتأثره بالأحداث الضاغطة* ”دراسة مهداة إلى أستاذنا الراحل“

بقلم الأستاذ الدكتور
أحمد محمد عبد الخالق
أستاذ علم النفس بكلية الآداب سابقاً، وكلية
العلوم الاجتماعية بجامعة الكويت حالياً

وعلى الرغم من تعدد وجهات النظر إلى القلق، فإن الطابع الغالب عليها أن القلق مفهوم مرضي Morbid, Pathological، فهو زملة Syndrome إكلينيكية تشمل أعراضاً محدّدة، إذا زادت حدتها أو إزمانها تطلبت التدخل العلاجي بصورة من الصور. واتساقاً مع هذه النظرة، يُعرف القلق النفسي تبعاً للدليل التشخيصي والإحصائي الرابع

* نُشر هذا البحث في المجلة العربية
للعلوم الإنسانية الصادرة عن مجلس
النشر العلمي لجامعة الكويت، ١٩٩٨،
العدد ٦٤، ص ٨ - ٥٢

للأمراض النفسية DSM IV^(١) بأنه: "ارتقاب شر أو توقع خطر أو سوء حظ في المستقبل، يصاحبه شعور بعدم الارتياح أو الأعراض الجسمية للتوتر. وقد يكون مركز الخطر المرتقب داخلياً أو خارجياً".

وتصنف اضطرابات القلق في الدليل إليه أنفاً إلى عشر فئات فرعية كما يلي: اضطراب الهلع، والخوف من الأماكن الواسعة، والمخاوف المحددة، والمخاوف الاجتماعية، واضطراب الوسواس القهري، واضطراب الضغوط التالية للصدمة، واضطراب الضغوط الحاد، واضطراب القلق العام، واضطراب القلق نتيجة لحالة طبية معينة، واضطراب القلق الناتج عن تعاطي مواد معينة^(٢).

على أن تعريف القلق فلي علم النفس يتسع ليشمل جوانب مرضية وسوية معاً، فهو - أي القلق - انفعال واستجابة وحافز وسمة وحالة، فضلاً عن كونه زملة مرضية. ويُعرف القلق - اتساقاً مع ذلك - كما يلي:

"القلق حالة نشاط فيزيولوجي زائد وتنبه، أو حافز ييسر الأداء أو يعسره، أو سمة أساسية في الشخصية الإنسانية، أو انفعال غير سار وشعور مكدر بتهديد متوقع، أو هم مقيم وعدم راحة أو استقرار، وخبرة ذاتية تتسم بمشاعر الشك والعجز والخوف من شر مرتقب لا مسوغ موضوعياً له، ويصاحب القلق علامات وأعراض جسمية ونفسية شتى".

وقد أدت البحوث السيكلولوجية الحديثة في المجالات المرضية ودراسات الشخصية إلى التفرقة بين القلق الشامل Pervasive الذي يتخلل جوانب عديدة من حياة الفرد، والقلق النوعي Specific الذي يستوعب مجاًلاً محدداً، وتثيره مواقف ذات قدر من التشابه كالامتحان والموت وغيرهما. ويمكن النظر إلى القلق الشامل على مستوى العامل العام، وإلى القلق النوعي على مستوى العوامل الأولية التي تحمل قدراً من الترابط والتداخل.

ولمَّح الباحثون في عزل أنواع فرعية للقلق أهمها: قلق الامتحان Test Anxiety، والقلق الاجتماعي Social، أو قلق الحديث أمام جمهور Public Speaking، وقلق الجنس، والقلق على الصحة، وقلق الموت Death Anxiety.

ونُعرِّف قلق الموت بأنه "نوع خاص من القلق العام، يشير إلى حالة انفعالية مُكدَّرة، ومشاعر شك، وعجز، وخوف تتركز حول كل ما يتصل بالموت والاحتضار لدى الشخص نفسه أو ذويه. ومن الممكن أن تثير أحداث الحياة هذه الحالة الانفعالية غير السارة وترفع من درجتها".

وتهدف هذه الدراسة إلى فحص الفروق في قلق الموت بين حالين: قبل العدوان العراقي على دولة الكويت وبعد التحرير، وذلك على عينتين من طلاب جامعة الكويت من الجنسين.

واتساقاً مع الجانب من التعريف الذي أوردناه في التو لقلق الموت، فإن العدوان العراقي بوصفه حدثاً من الأحداث العصيبة ذات المعدل الشديد الارتفاع يفترض أن يرفع من معدل الموت في حالة القياس البعدي بالمقارنة إلى القياس القبلي. ونعرض فيما يلي نبذة عن الدراسة السيكولوجية لقلق الموت، فضلاً عن مفهومه، ثم متعلقاته، ولنبدأ ببعض النظرات الوجودية لفكرة الموت.

تتعدد المداخل لمشكلة الموت ومنها الفلسفية، ويورد "أدريان تومر"^(٣) أن المداخل الوجودية Existentialism والظواهرية Phenomenology في علم النفس تعتمد على أسس فلسفية راسخة. ويعرض هذا المؤلف لوجهة نظر "مارتن هايدجر" Heidegger وبخاصة في كتابه الموسوم: "الوجود والزمن"، ويرى "هايدجر" أن الموت - في جانب منه - تهديد بعدم الوجود، ومن ناحية أخرى فإن التحقق من "عدم الوجود" في المستقبل يعد شرطاً مسبقاً لفهمنا الكامل لحياتنا، كما يعتبر - في النهاية - شرطاً مسبقاً لتحرير أنفسنا من القلق. ومن ثم يعد الموت أساس حرية الفرد.

أما الموت لدى "جان بول سارتر" Sartre الفيلسوف الفرنسي فإنه (أى الموت) يمنع الفرد من تحقيق إمكاناته. إن الموت يحدث فى المستقبل، ولكن موتى أنا ليس فى مستقبلى. ويحدث الموت فى داخل النفس بحيث لا نستطيع أن نجربه ونمر بخبرته. ويخفض الموت فى النهاية ويختزل من وجود الفرد حتى يجعله عدماً ولا شئ، وإن التأمل فى الموت - من وجهة النظر هذه - تأمل فى انعدام المعنى من الوجود. وقد أستخدمت النظرية الوجودية - اعتماداً على تفسير أكثر إيجابية لها - للربط بين قلق الموت وتحقيق الذات Self actualization.

ويؤكد كثير من المنظرين فى مجال الشخصية أن الأفراد مدفوعون لتحقيق إمكاناتهم الداخلية، يرى "ماسلو" Maslow أن الشخص الذى يحقق ذاته من بين خصائصه أن لديه قبولاً مرتفعاً لذاته، وقلقاً منخفضاً، وخوفاً من الموت.

وتتعلق نظرية "روجرز" Rogers فى الشخصية بمصطلحات مهمة مثل: احترام الذات، والحاجة إلى الدفء والدعم من الآخرين، والشخص الذى يقوم بوظائفه فى الحياة خير قيام، والميل إلى تحقيق الذات. ويجب أن نفحص قلق الموت فى ضوء مفهوم "الشخص المحقق لوظائفه" لدى "روجرز"، فإن الوعي بالاقتراب من الموت يهدد هؤلاء الأشخاص الذين يحمون أنفسهم ضده من خلال عمليات مثل التشويه والإنكار. ومع ذلك فإن فكرة "روجرز" عن الانفتاح الكامل للخبرة عند الأشخاص المثاليين تغير من موقع الموت بوصفه تهديداً أساسياً، وفى الحقيقة فإن الموت - بالنسبة للشخص المحقق لوظائفه بطريقه كاملة - يمكن أن يكون خبرة شائعة.

وقد اهتمت بقلق الموت أيضاً نظريات تركز على البحث عن المعنى: Search For Meaning (نظرية "فرانكل" Frankel بوجه الخصوص)، ونظرية المكونات الشخصية Personal Constructs عند "كيلى" Kelly، والنظريات التحليلية النفسية القديمة والجديدة التى تعتمد على الحيل

الدفاعية، ونظرية "إريكسون" النفسية الاجتماعية فى النمو والتطور، وغيرها^(٤).

يفترض عدد من المؤلفين^(٥) أن اكتشاف الإحساس بالمعنى Sense of Meaning، أو اكتسابه بوجود الإنسان من قبل الوجوديين، هو كفاح وجهاد أساسى، وأنه جوهر الدفاعية الإنسانية، ومن ثم فإن له أهمية مركزية فى تحديد نوعية الحياة Quality of Life. فيذكر "فرانكل" أن الأشخاص يجدون معنى فى الحياة من خلال ما يضيفونه إلى العالم (القيم الإبداعية)، وما الذى يأخذونه من العالم فى نطاق المحيطين بهم، أو الخبرات التى يمرون بها (القيم الاختيارية)، وخلال نوع الوقفة التى يتخذونها عندما يواجهون القدر حيث لا حول لهم ولا قوة فى تغييره (القيم التوجيهية). ويبدو أن التقدم فى العمر والاحتضار يكتسبان معان، حيث إنهما آخر شكل من أشكال الخبرة، كما أنهما من الخصائص المفترضة التى تزيد من قيم الحياة Life - Enhancing، ويجعلان الفرد يكتشف هدفاً لحياته. ومع ذلك فإن الإحباط الوجودى كما يذكر "فرانكل" يلاحظ عادة على هذه المجموعات: حالة نفسية مرضية تنشأ عن الإدراك الخاص بكون المعنى النهائى لوجود الإنسان يتناقض أو يُفقد. ويتسق مع هذه النظرية ما ظهر من دراسة "وايز" Wiese من أن الأفراد كبار السن المتعاقدين لهم درجات أقل فى مقياس الهدف من الحياة بمستوى دال إحصائياً من الأفراد الذين يعملون ويقعون فى الفئة العمرية ذاتها.

والقلق من الموت أيضاً خاصية إنسانية أساسية، ومن الواضح أنها مسألة حساسة للأفراد المتقدمين فى العمر. وقد ركزت النظريات الوجودية (بيكر، وهایدجر، وفرانكل) على أهمية الموت، وسلموا بأن الفرد يجب أن يتقبل حتمية الموت ونهائيته Finality بوصفه حقيقة مطلقة، ويتعين عليه فى النهاية أن يجد معنى الوجود الإنسانى فى حقيقة موته هو. وقد افترض كل من "ماي" May و"منكوفسكى" Minkowski - على سبيل المثال - أن الوجود يكتسب حيويته وتلقائيته من حقيقة مواجهة الموت أو "عدم الوجود".

وعرض "فرانكل" المسألة نفسها أيضاً في قوله بأن حقيقة الموت تعطى الحياة معنى، أكثر من تفريغها من المعنى، وذلك عن طريق إلقاء الضوء على تفرد كل إنسان وفرديته، وبوساطة توحيد كل فرد بالمجتمع الإنساني.

وافترض الوجوديون (بيكر، وهيلدجر، وماكارى Macquarrie) أن الرعب من الموت مصدر أساسي للدافعية، وينتج عن تجنب هذه الحقيقة حياة فارغة وليس لها شخصية متفردة، وذات معنى قليل أو أهداف بسيطة.

ودرس هؤلاء المؤلفون^(٦). في ضوء هذا التوجه الوجودي - الزمن المستقبل، وقلق الموت، والهدف من الحياة لدى عينة من الراشدين المتقدمين في العمر. وأسفرت الدراسة عن ارتباط جوهري سلبي بين قلق الموت والهدف من الحياة، وارتباط جوهري إيجابي بين الهدف من الحياة، وإسقاط الزمن المستقبل، كما ارتبط قلق الموت ارتباطاً إيجابياً دالاً إحصائياً بكثافة الزمن في الحاضر.

ومن ناحية أخرى قدم "لينج" Laing في كتابه "النفس المنشقة" مفهوم عدم الأمان الوجودي Ontological Insecurity أو الشك الوجودي، وقام كل من "ليستر: وثينسميث" بوضع مقياس لتقدير أحد جوانب عدم الأمان الوجودي متعلق بوجود الفرد نفسه. ويرتبط المقياس الأخير بدرجات العصابية، ولكن لم تكشف هذه الدراسة عن ارتباط بين عدم الأمان الوجودي والخوف من الموت ومن الاحتضار للفرد نفسه وللآخرين. وقدم "ليستر" تفسيراً مقترحاً مؤداة: أن من لديهم شك وجودي لا يهتمون بالموت لأنهم لم يقتنعوا بالحياة بعداً^(٧).

يقدم "هيرمان فيفل"^(٨) لعلاقة علم النفس بالموت بقوله: إن التأملات المتصلة بالموت توجد - من الناحية العملية - لدى كل الناس. وكان للتحقق من أن الإنسان كائن، زائل، منته، أهمية كبيرة وقوة مشكلة

لسلوك الإنسان منذ البدايات المبكرة للتاريخ المكتوب، ويشعر كثيرون فى الحقيقة أن واحداً من أكثر الخصائص المميزة للإنسانية هو قدرتها على إدراك مفهوم المستقبل، والموت بالتبعية، وذلك على العكس من الأنواع الحيوانية الأخرى. ولقد كان الموت فى علم النفس أرضاً مجهولة لم تستكشف إلا لماماً حتى منتصف القرن العشرين. وتعددت الأسباب التى أخرجت اهتمام علم النفس بالموت بوصفه حقيقة شاملة وعامة، ومن بين هذه الأسباب: تحويل الأفراد - فى القرن السابع عشر فى الحضارة الغربية - لاهتماماتهم العقلية من الدين إلى العلم كما ذكر "أرنولد توينبى" Toynbee وصحبه. فقد شهدنا نقلة من السيطرة الروحية على الذات إلى الاهتمام بالجوانب الفيزيائية للطبيعة؛ فأصبح الموت "حائطاً" أكثر منه مدخلاً، وفرض نوع من الحظر أو التحريم Taboo القوى على الموت.

أما السبب الثانى وكان قوياً فيتلخص فى حاجة علم النفس، ذلك العلم الوليد، أن يرفع عَلمَ الاستقلال عن الفلسفة العقلية والميتافيزيقا، وأن يسرع علماء النفس إلى الاهتمام بالمجالات التجريبية والفيزيولوجية والسيكوفيزيائية فى أوروبا؛ على حين أقبل علماء النفس الأمريكيون على الإعلان عن استقلال علمهم الجديد. وكان الوقار والاحترام العلميان يعنيان أن يشغل الباحث نفسه بالمنبهات، والاستجابات العامة والقابلة للقياس، والتى يمكن تكرارها. وأصبحت الدراسة التجريبية والموضوعية للسلوك الوضع المسيطر على علم النفس، وما فتئت الوضعية المنطقية Logical Positivism تعدُّ الفكرة الغالبة على المشروع العلمى. وابتعد علماء النفس - وقتئذٍ - عن مجالات مثل: الحب، والإرادة، والقيم، والموت، حيث إنها موضوعات متملصة مراوغة لا تخضع للتعريف الإجرائى والقياس، تاركة مكاناً متسعاً لموضوعات مثل: الذاكرة، وزمن الرجوع، وثبات الحجم، وإدراك الشكل واللون. وقد اعتقد علماء النفس عندئذٍ أن ذلك يمكن أن يضع علم النفس فى مصاف الفيزياء والرياضيات.

وظل الحال كذلك مسيطراً حتى الحرب العالمية الثانية، فحدثت أمور أجبرت علم النفس على أن ينظر وراء وضعيته التقليدية ومنها: أحداث هذه الحرب، مع دفاعها عن القيم الديمقراطية، والمُحرقة Holocaust التي استخلمها النازيون مع اليهود^(٩)، وتحلى العنصرية، والضغط الملحة للمشكلات الاجتماعية. هذا فضلاً عن بزوغ علم النفس الوجودي ونموه في أوروبا مع تركيزه على الموت بوصفه موضوعاً فلسفياً، ودراسات "بيلجيه" Piaget في التطور المعرفي. تضافرت كل هذه الأحداث وجعلت الباحثين يتبنون فكرة ومهمة مؤداها أن علم النفس الذي يتصف بالحيوية والأهمية يجب أن تمتد جذوره داخل الكائن البشري وليس في النموذج الفيزيائي الرياضي.

لقد أيقن كثيرون أن العلم الفيزيائي لم يجعل من الممكن أن يدمر المجتمع فحسب بل التاريخ أيضاً، وبدأت موضوعات مثل: المعنى، والهدف، والصفة الزمنية، في التحرك نحو مركز الاهتمام؛ ومن ثم بدأ اهتمام علم النفس بنبض الحياة الإنسانية، مع الوعي بأن هذه الحياة متغيرة وانتقالية، كما بدأ الانتباه أيضاً يتجه نحو مجالات الموت والاحتضار بوصفها مجالات للبحث، أصيلة، وحقيقية، ومثمرة.

وبدأ في الستينيات والسبعينيات من هذا القرن تقديم حلقات دراسية حرة (ورش عمل)، ومقررات دراسية في الموت، والاحتضار، والفقد في جامعات أمريكية مختلفة. ونُشرت كتب رائدة في هذا المجال في هذين العقدين لعلماء نفس وأطباء نفسيين، وعلماء اجتماع، وفلاسفة، ومتخصصين في الأنثروبولوجيا الثقافية. وتأسست دورية "أوميغا" Omega (آخر حرف من حروف الهجاء اليونانية ويعنى هنا النهاية أى الموت) عام ١٩٦٩، ودورية التربية المتصلة بالموت عام ١٩٧٧، حيث سُميت الآن دراسات الموت Death Studies، ومجلة علم الموت Thanatology عام ١٩٧٣، وتكونت جامعات دولية في هذا المجال.

ويذكر "كاراسو"^(١٠) عن فكرة الموت أنه على الرغم من أن الإنسان يتعين عليه أن يتعامل مع حتمية الموت بشكل ثابت، فإن فكرة الموت، وأهميتها بالنسبة للتطور الشخصى، لم تتطور بشكل جيد، ويضيف أن بنى الإنسان غير قادرين - بوجه عام - على قبول فكرة أن الموت والاحتضار جزء من متصل يشمل دورة الحياة، ويختارون - بدلاً من ذلك - أن ينظروا إلى الموت على أنه مرض يجب أن يُعالج ويُهزم. وقام هذا المؤلف بفحص التحول فى الاتجاهات المتعلقة بالموت فى السنوات الأربعمئة الأخيرة، وذلك من خلال التغيرات السسيولوجية لمعنى الموت. ويلاحظ أنه على الرغم من أن المشاعر السحرية التى تتصل بالقوة الكلية Omnipotence أحد الدفاعات الأولية ضد قلق الموت، فإنها تساعد أيضاً على بدء الخوف من الموت.

كما بحث "روبرت كاستنباوم"^(١١) إعلاء تركيب الموت فى المجتمع المعاصر، فيذكر أن الموت يُترجم إلى فقد أو خسارة، أو خوف من الفقد والخسارة، ويعد الألم والضيق Distress النتيجة الطبيعية للفقد والتكافل أو التضامن هو الاستجابة التى يقدمها المجتمع الإنسانى لتحقيق الحماية أو الراحة عندما يواجه بضيق مميت. ويُعرف علم الموت والاحتضار Thanatology علة بأنه دراسة الموت، ولكن "روبرت كاستنباوم" يقدم تعريفاً مختلفاً قليلاً؛ إذ يُعرف علم الموت بأنه "دراسة الحياة التى تغادرها بالموت".

ونسق الموت Death System هو الواجهة المتعددة، والمحاولة متعددة المستويات التى يقدمها المجتمع لتتوسط علاقتنا بالفناء والموت. وتتضمن مكونات نسق الموت فى المجتمع أناساً لهم أدوار واهتمامات متصلة بالموت (مثل موجهى الجنازات)، وأماكن (مثل المقابر، ومواقع المذابح)، وأوقات (مثل الذكرى السنوية)، وأشياء (مثل: عربة الموتى والبنادق)، ورموزاً (مثل الحدود السوداء التى تنهى إعلاناً، والجمجمة والعظمتان المتصالبتان تحتها رمزاً للموت).

وتشمل وظائف نسق الموت تحذيرات وتنبؤات وجهوداً وقائية، ورعاية المحتضر، وإعداد الميت، والتضامن الاجتماعي بعد الموت، وإكساب الموت معنى، والقتل. إن العلاقات بين هذه المكونات والوظائف دينامية، وكثيراً ما تكون متناقضة أو يُعترض عليها.

ويبدو أن تجنب الموت أمر أساسي للوجود الإنساني، ويذكر "بيكر" Becker أنه العامل الرئيس الذي يدفعنا للقيام بمعظم ما نقوم به. ولكن ما الذي يخيف الناس من الموت أكثر؟ الدراسات قليلة على عناصر قلق الموت التي تكون في الحقيقة معاني الموت بالنسبة لمعظم الناس. هل يخاف الناس الألم المرتبط بعملية الاحتضار؟ أو الشك في الوجود وعدم التيقن منه بعد الموت، وفقد السيطرة على الأمور الدنيوية؟ أو تصور التفسخ الذي يشكل - من ناحية المفهوم - البنية الجسدية لقلق الموت؟ وفيما يختص بمعاني الموت فقد اتضح أن كبار السن منشغلون أكثر بوجود الحياة الأخرى وبفقد التحكم الشخصي؛ على حين قررت النساء مزيداً من الخوف من الألم وتفسخ الجسم^(١٢).

ويقدم "دروليت"^(١٣) نظرية "روبرت ليفتون Lifton الشاملة عن التطور اعتماداً على الحاجة الإنسانية النفسية البيولوجية إلى وضع رمز يجمع استمرارية الحياة والموت. وقد سُمي هذه الحالة بالخلود الرمزي Sense of Symbolic immortality، ويؤكد أن الحياة مهلدة ما لم نتسام على الموت، ونتفوق عليه ونتجاوزه. وكشفت هذه الدراسة التي اختبرت هذا الفرض وغيره من الفروض، أن المفحوصين (طلاب جامعة) الأكبر عمراً (من ٣٣ - ٣٩ عاماً) كان لديهم درجات أعلى على مقياس الإحساس بالخلود الرمزي والهدف من الحياة بالمقارنة إلى الطلاب الأصغر عمراً (من ١٩ - ٢٥ عاماً)، وكان الفرق دالاً إحصائياً.

وظهرت علاقة سلبية بين قلق الموت والهدف من الحياة Purpose in Life، على حين ارتبط الهدف من الحياة ارتباطاً مرتفعاً بالإحساس بالخلود الرمزي. وتأكد الفرض القائل بأن الخلود الرمزي يساعد على مواجهة الخوف من الموت.

وقام "ليفتون" بوضع نظريته من دراساته على الأدميين الذين يواجهون الموت بطريقة درامية مثل الناجين من المحرقة وهيروشيما وفيتنام، مكتشفاً موقع "الموت" فى الخيال الإنسانى، واعتماد فكرة الموت على إحساسنا بكل من النهايات، والتغيرات، والبدايات. وقد قدم "ليفتون" نموذجاً سيكولوجياً مؤسساً على تطور عملية التخيل (أو تكوين الرمز Symbol Formation)، بحيث وضع اهتماماً أساسياً لاستمرارية الموت ورزية الحياة.

ويؤكد "ليفتون" أنه على الرغم من أن شعورنا يميل إلى إنكار حقيقة الموت وكبته خلال حياتنا، فإن هناك معرفة عميقة داخلنا بأننا سنموت. وتكشف هذه "المعرفة الوسطى" للموت عن نفسها فى الحاجة الأساسية والشاملة إلى المحافظة على إحساس الشخص بالاستمرار والبقاء، وتطوير هذا الإحساس. وسمى "ليفتون" هذه الحالة الوجودية الخاصة: الإحساس بالخلود الرمزي، والتي تمدنا بخيالات عن السمو على الموت Death Transcendence، وتساعدنا على مواجهة نهايتنا دون خوف شديد، ومن ثم يصبح الموت رمزاً قوياً يحمل فى طياته الإبداعية الشخصية والجمعية.

ويُعرفُ الخلود الرمزي بأنه استجابة تكيفية للغز الموت: تلك الحقيقة التي تخيفنا غالباً. كما يُعرف بأنه أداة أو وسيلة تعتمد على عملية نفسية فيزيولوجية لتكوين الصورة، والتي يمكن أن تساعد الفرد بحق على التعامل مع الطبيعة الثنائية للحالة الوجودية؛ أى أننا كائنات قادرة تماماً ولكنها مع ذلك زائلة. وبذلك لم يعالج "ليفتون" حقيقة الموت على أنها جانب إيجابى للحياة فحسب، بل على أنها جانب فعال يقوم بدور أساسى فى التطور.

وتتضمن وجهة نظر "ليفتون" هذه أيضاً أن عكس الخلود الرمزي أى غياب التخيل الحيوى أو انهياره يمكن أن يهدد قدرات الفرد على التوسع والتجديد، وبالإضافة إلى كون الموت رمزاً تشكيليّاً Formative، فإنه يمكن أن

يصبح أيضاً رمزاً للموت السيكولوجي، يتسم بفقد الحيوية، أي أنه يصبح "موتاً في الحياة"^(١٤).

وقد أجريت دراسات عديدة على العلاقة بين قلق الموت ومتغيرات كثيرة جداً منها: الصحة النفسية، والتوافق، والتدين، والعمر، والمهنة، والطبقة الاجتماعية، وجنس المفحوص، والثقافة... وغير ذلك كثير، فكشفت دراسة "وايت، وهاندال"^(١٥) عن علاقة دالة إحصائياً بين قلق الموت والجوانب الإيجابية للتوافق أو الصحة النفسية (علاقة سالبة)، وكذلك بين قلق الموت والجوانب السلبية للتوافق أو سوء التوافق (علاقة إيجابية) لدى كل من الذكور والإناث؛ أي أن المجموعة ذات الدرجات المرتفعة في قلق الموت أكثر ضيقاً وسوء توافق وأقل رضاً عن حياتها بالمقارنة إلى المجموعة ذات الدرجات المنخفضة في قلق الموت. كما ظهر أن الدرجة العليا من قلق الموت منبئة بسوء التوافق، مما أعطى هذه النتائج معنى إكلينيكياً.

افترض عدد من الباحثين أن الذين لديهم درجات أقل في تحقيق الذات Self Actualization ممن لم يكملوا مشروعاتهم في الحياة يخبرون قلق موت أعلى بالمقارنة إلى من يشعرون بأنهم أكملوا مشروعاتهم. وقد تأكد هذا الفرض في دراسات كثيرة^(١٦).

كما اتضح أن الأشخاص الذين حصلوا على درجات منخفضة في تقدير الذات لهم درجات قلق موت أعلى ممن حصلوا على درجات مرتفعة في تقدير الذات^(١٧).

درس "ميلر" وصحبه^(١٨) الارتباطات بين المتغيرات الثلاثة الآتية: المرونة فيما بين الأشخاص، وتقدير الذات، وقلق الموت لدى (٦٤) من طلاب الجامعة. وظهر أن المرونة بين الأشخاص وتقدير الذات ترتبطان معاً ارتباطاً موجباً، ولكن المرونة بين الأشخاص وقلق الموت لم يرتبطا معاً بطريقة ثابتة. وظهرت علاقة سلبية جوهرية بين تقدير الذات وقلق الموت.

وفيما يتعلق بالفروق بين الجنسين فى قلق الموت يذكر " داتيل، وناريمار"^(١٩) أن الفروق بين الجنسين فى قلق الموت إحدى النتائج التى تكرر ظهورها فى علم الموت، ولكنها لم تُفهم الفهم المناسب. وتشير معظم النتائج إلى أن الإناث أكثر قلقاً من الموت بالمقارنة إلى الذكور^(٢٠). وظهرت الفروق بين الجنسين أيضاً فى بلاد مختلفة وعلى عيّنات ذات خصائص مختلفة؛ فظهرت لدى الطلاب الأيرلنديين والكنديين، وطلاب المدارس العليا فى المناطق الريفية، والأزواج والزوجات فى العائلات العسكرية، والريفيين من كبار السن الذين استجابوا لمقياس قلق الموت على شكل مقابلة شخصية.

أكدت هذه الدراسة أن الفروق بين الجنسين فروق حقيقة وليست مصطنعة، فقد ظلت الفروق ثابتة (للإناث متوسط أعلى) بعد التحكم الإحصائى فى متغيرى: الجاذبية الاجتماعية Social Desirability، والكشف عن الذات Self disclosure، ومن ثم فإن هذه النتائج تعد ضد فرض التعبير الانفعالى - Emotional Expressiveness، كما تعد هذه الفروق ناتجاً للتنشئة الاجتماعية الفارقة Differential Socialization للرجال والنساء. وقد قدم باحثون آخرون فرضاً آخر مؤداه أن الإناث لديهن شعور أقل بأنهن يتحكمن فى حياتهن، ويؤكد ذلك ما كشفت عنه بحوث أخرى من أن لديهن توجّهاً خارجياً أكثر فى مصدر الضبط External Locus of Control.

هدفت دراسة " بنجستون وصحبه"^(٢١) إلى فحص عدد من المتغيرات الاجتماعية فى علاقتها بقلق الموت؛ فيذكرون أن الموت مسألة شخصية تماماً، ولا شك أن معانيه تختلف من فرد إلى آخر اعتماداً على الأحداث والمواقف التى تميز الحياة التى مرّ بها كل شخص. ومن أمثله الخبرات التى يمكن أن تؤثر على التوجه نحو الموت: فقد صديق أو عضو من أعضاء الأسرة، أو مريض خطير، أو حادث، أو حالة عقلية كالاكتئاب.

ولكن الاتجاه نحو الموت يعد أيضاً نتاجاً للخبرة الجمعية؛ فهناك - على المستوى الأول - التأثيرات الشاملة للثقافة أو الحضارة Culture، ووجهات النظر تجاه الموت التي تُقدّم عن طريق وسائل الإعلام، والمؤسسات الأخرى مثل نظام الرعاية الطبية. وهناك - على مستوى آخر - عوامل متصلة بموقع الفرد ومكانته داخل البناء الاجتماعي، فالوفاة تحدث في أعمار أصغر في المستويات الاجتماعية الاقتصادية المنخفضة، وبين الأقليات العرقية. ولذلك فإن الموت يُدركُ بطرق مختلفة بوساطة مختلف أفراد الطبقات الاجتماعية. وإن أنساق الاعتقاد Belief Systems والتوجهات القيمية Value Orientations التي تظهر في مختلف الثقافات الفرعية أو الطبقات يمكن أن ينتج عنها معان متناقضة تُعزى إلى الموت.

إن الدراسات الخاصة بالتوجه نحو الموت والموجهة لفحص مدى التأثيرات الجمعية قليلة بالنسبة للخبرات الفردية والشخصية. وكشفت نتائج هذه الدراسة عما يلي:

- (١) أن المفحوصين عبّروا في أواسط العمر (٤٥ - ٥٤ عاماً) عن أكبر درجة من الخوف من الموت، على حين عبر كبار السن (٦٥ - ٧٤) عن أقل درجة. وقد ظهرت أزمة منتصف العمر Middle - age Crisis لدى كثير من الأفراد في مواجهة الموت.
- (٢) ظهرت آثار الأحداث التاريخية، وأحداث الحياة في تشكيل توجه الفرد نحو الموت.
- (٣) هناك تباين أو اختلاف حضاري داخل المجموعات وبين المجموعات في الاتجاه نحو الموت.
- (٤) بتقدم العمر يتعامل الجميع في مختلف الفئات الاجتماعية مع حتمية الموت الوشيك.

قام "جوبيرت"^(٢٢) بفحص مفهوم الإسراع الذاتي للزمن Subjective acceleration of time، حيث يلاحظ الناس عادةً أن الزمن كما يقاس بالأيام

والشهور والسنين يبدو أنه يمر بسرعة أكبر كلما زاد عمرهم. وفي هذه الدراسة قرر المفحوصون (طلاب جامعة) أن الزمن يبدو أنه يمر بسرعة أكبر في الحاضر بالمقارنة إلى ما كانوا عليه عندما كانوا في نصف أعمارهم الحالية أو ربعاها. ولم تظهر علاقة جوهرية بين الإسراع الذاتي للزمن وقلق الموت.

درس "راجات"^(٣٣) سمة القلق والتمثيل المعرفي للحوادث المهمة في الحياة، بحيث تفيد هذه الدراسة في فهم بعض متعلقات السمات التي يحددها الموقف. وأسفرت الدراسة عن دليل يؤكد الاتفاق بين السمات التي يحددها الموقف والتنظيم المعرفي لدى المفحوص. أما سمات القلق المتصلة بالجوانب الغامضة، والتي تحمل خطراً بدنياً فقد ارتبطت بالتنظيم الوجداني. وارتبط قلق الموت بالتنظيم الوقتى الموقفى.

طبق كل من "ليستر، وبيكر"^(٣٤) استخبار "ميدلتون": الاتجاهات نحو الموت، وكان قد طبق لأول مرة على طلاب جامعة عام ١٩٣٥، ثم طبق عام ١٩٩١ على (٣٦) من طلاب الجامعة الأمريكيين. وكشف الطلاب في عام ١٩٩١ عن انشغال أكبر بكثير بالموت والقلق منه بالمقارنة إلى الطلاب عام ١٩٣٥.

ويلخص "فيفل"^(٣٥) بعض النتائج العملية التجريبية (الإمبيريقية) في مجال علم الموت، وبخاصة قلق الموت فيما يلي:

١ - الموت في كل العصور، وكل الأشخاص: سيف مُصَلَّتٌ على رقاب الجميع.

٢ - الخوف من الموت والاحتضار والانشغال بهما يمكن أن يظهر على شكل أعراض مثل: الأرق، والاكتئاب، والخوف الزائد من الفقد، وبعض المظاهر النفسية الجسمية Psychosomatic وحتى الذهانية.

٣ - الخوف من الموت ليس عاملاً وحدوياً؛ إذ يتكوّن من مكونات فرعية مختلفة مثل: الخوف من الذهاب إلى الجحيم، وفقد الذاتية، والوحلة.

٤ - تختلف مواجهة المرض المهدد للحياة، أو التهديد بالموت بطريقة واضحة بين المجموعات المتعلدة، وليس هذا فقط، بل بين المواقف؛ إذ توجد اختلافات ذات معنى في النضال الذي يقوم به مرضى السرطان، ومرضى القلب، والمستنون لمواجهة مرضهم الخطير أو عمرهم المتقدم، وذلك بالمقارنة إلى الطريقة التي يواجهون بها ضغوط الحياة التي لا تهدد بقاءهم، وذلك مثل: المنافسة، والخلاف الزوجي، واتخاذ القرار، أو فقد الوظيفة.

٥ - معظم المرضى المحتضرين لا يتوقعون "معجزات" بالنسبة لحالتهم البيولوجية، ولكن لديهم حاجة أساسية لتأكيد أنهم يحصلون على الرعاية والاهتمام. وعند الاهتمام بتحقيق الحاجات الانفعالية، والنفسية، والاجتماعية للمريض المحتضر، فإننا نكتشف الكفاءة والمقدرة لدى كثير منهم لإصدار السلوك المسؤول والفعال. وفضلاً عن ذلك فعندما يكون تقديم تكاملهم وتماسكهم والاعتراف بدورهم المهم في اتخاذ القرار هي الملامح الأساسية في العملية العلاجية، يترتب على ذلك خفض الاكتئاب، وتخفيض اللوم الموجه للآخرين، ونقص في مشاعر الذنب وعدم الكفاءة، ليس لدى المريض فقط؛ بل أيضاً عند أفراد المهن المعاونة في رعايته، وأعضاء أسرة المريض الذين يهتمون به.

٦ - الحزن أو الأسى Grief ليس علامة ضعف، ولكنه يجسد - بالأحرى - حاجة إنسانية أساسية وعميقة، توجد لدى غالبيتنا عند الاستجابة لفقد شخص مهم في حياتنا، ولا تعترف هذه الحاجة بحدود العمر، وفضلاً عن ذلك فإن الأسى له جوانب متعددة، وينتج عن أنواع مختلفة من الفقد، ويكشف عن نفسه بصور شتى. والحاجة ماسة إلى التقليل من خصوصية الموت والأسى، وبحاجة المجتمع إلى أن يوسع شبكات مؤسساته الراهنة ومصادره في الاستجابة للأسى، فيقمعه أو يقلله. إن اسهام المجتمع في الاهتمام بمن يشعر بالأسى يُنقص مشاعر الذنب والاكتئاب لدى الباقين على قيد الحياة، ويقلل من الانهيار في بناء المجتمع.

ولكننا يجب أن نَحذَر تشجيع الباقين على قيد الحياة على إنهاء الأسى بطريقة مبتسرة غير ناضجة، فقد علمتنا البحوث في هذا المجال أنه إذا ما أهمل الحداد Mourning أو أنهى سريعاً، أو إذا لم يحدث بالقرب من الزمن الذي حدث فيه فقد الخطير لفرد مهم، فإن التعبير عنه يمكن أن يحدث مؤخراً بطريقة غير مناسبة؛ فقد يتخذ الأسى صوراً مقنّعة، وأشكالاً مستترة كالغياب من المدرسة، وبلل السرير لدى الأطفال، وسوء استخدام العقاقير، وجنوح الأحداث عند المراهقين، والشيوعية الجنسية، والانتحار، والأمراض العضوية والعقلية والمتعددة لدى الراشدين. إن الشخص الذي مرّ بخبرة فقد عزيز يعد داخل مجموعة الخطر المرتفع High - risk في مجالات الأمراض العضوية والانفعالية، وبخاصة في السنة الأولى أو السنتين الأوليين بعد موت شخص حبيب.

٧ - من الأهمية بمكان لأعضاء فريق الرعاية الطبية الذين يعملون مع المرضى بمرض شديد، والمرضى بمرض الموت، وغيرهم ممن هم في حداد أن يكونوا واعين لعلامات الإنكار الذاتى، والتجنب، والكراهية فى أنفسهم بخصوص حقيقة الموت. إن التحكم فى عملية الاحتضار والفقد يكون صعباً جداً إذا كنّا نحن أنفسنا منزعين من فكرة الموت الشخصى.

ومن آفاق حركة الموت كما يذكر "فيفل" ما يلى:

- أ - الاحتضار ليس مسألة بيولوجية فقط؛ بل مسألة إنسانية أيضاً.
- ب - تقبل فكرة الموت الشخصى بوصفها حقيقة أساسية، تساعدنا هذه الفكرة على الاستمرار فى الكفاح، والاهتمام بالجوانب البنائية والإيجابية فى الحياة.

ويضيف "فيفل" أن التركيز على الوعى بالموت يعمق تقديرنا للحياة ويقوّيه، ويعزّز إدراكنا لتفرد الحياة وقيمتها الثمينة. كما أن

الاستجابة لكوننا زائلين في زمن ما سيجعل من السهل علينا أن نحدد قيم الحياة وأولوياتها وأهدافها، وأخيراً فإنه يجب أن نتفهم وندرك كيف يمكن أن يخدم الموت الحياة؟

وفي مقال مهم كتبه "روبرت كاستنباوم"^(٢٦) تحت عنوان "القلق المرتبط بالموت" يلخص أهم نتائج البحوث الواقعية فيما يلي:

- ١ - الراشدون الذين استُمدت عيinatهم من مجتمع لدى أفرادهم صحة جسمية، ولا يعانون أفرادهم من اضطرابات نفسية أو عقلية يحصلون على درجات معتدلة أو منخفضة في قلق الموت.
- ٢ - تميل الإناث إلى الحصول على درجات أعلى من الذكور في قلق الموت.
- ٣ - يميل صغار الراشدين إلى الحصول على مستويات أعلى في قلق الموت بالنسبة إلى كبار الراشدين.
- ٤ - يعبر الأفراد الذين يعانون من مشكلات عقلية أو انفعالية عن قلق موت مرتفع.

الدراسات السابقة:

أجريت على قلق الموت دراسات كثيرة ومتنوعة، تندرج الغالبية العظمى منها تحت طائفة البحوث التجريبية (الإمبيريقية)، وقليل منها يختص بتناول المفهوم. ولقد ذهب "تمبلر"^(٢٧) إلى أن درجة قلق الموت يحددها عاملان أساسيان هما:

- أ - حالة الصحة النفسية بوجه عام.
- ب - خبرات الحياة المرتبطة بموضوع الموت.

وتؤكد بحوث كثيرة - فيما يختص بالعامل الأول - ارتباط قلق الموت بالحالات النفسية الذاتية، فقد قام "جيليلاند، وتمبلر"^(٢٨) بتحليل عاملي لمقياس قلق الموت من وضع "تمبلر"، ثم حُسبت معاملات الارتباط بين العوامل المستخرجة والحالات الذاتية من خلال مقاييس فرعية متعددة تقيس

القلق، والاكتئاب، والذنب. وأهم نتيجة لهذه الدراسة أن العامل الأول لا يرتبط بالقلق ولا بالاكتئاب، على العكس من الارتباطات الموجبة للعوامل الثانية والثالثة والرابعة. وقد سُمي العامل الأول: الخوف من الموت، أما بقية العوامل فتتعلق بالتفكير الوسواسي المتصل بالموت وتشعباته Ramifications فقد سميت قلق الموت. ومن بين متعلقات مقياس قلق الموت ارتباطه بكل من: القلق، والاكتئاب، والمفارقة بين الذات والذات المثالية، والاتجاه السلبي نحو الذات، والحاجة المنخفضة للإنجاز، وتحقيق الذات المنخفض وانخفاض الطاقة التي يجربها الفرد، ومصدر الضبط الخارجى، وانخفاض الهدف من الحياة، وانخفاض كفاءة الزمن، وقلق الزمن، والانشغال بالجسم، وانخفاض التحمل النفسى، والعصابية، وانخفاض القدرة العقلية، وانخفاض التسهيل الاجتماعى، وانخفاض قوة الأنا، كما أن قلق الموت أعلى لدى غير الأسوياء.

وفيما يتعلق بالعامل الثانى المحدد لقلق الموت فإن "تمبلر" ينظر إليه على أنه وحدة سائلة مرنة Fluid entity لتأثير الحوادث البيئية^(٢٩). وكما أن قلق الموت حساس للحوادث البيئية بوجه عام، فإنه يتأثر بالعلاقات الحوارية Interpersonal بوجه خاص^(٣٠). وتتوافر دراسات كثيرة تدل على ما يمكن أن نسميه بالمكون البيئى المؤثر فى معدل قلق الموت. فقد ظهر - على سبيل المثال - أن قلق الموت المرتفع ينخفض نتيجة علاج أعراض الاكتئاب، أى أن علاج أعراض الاكتئاب وتناقص قلق الموت يرتبطان^(٣١).

ومن ثم نقسم الدراسات السابقة فى هذا المجال - اعتماداً على العامل البيئى المؤثر فى الموت - إلى أقسام خمسة كما يلى:

- أ - التخصص الدراسى وقلق الموت.
- ب - علاقة المهنة بقلق الموت.
- ج - فعالية بعض البرامج فى خفض قلق الموت.
- د - تأثير بعض الظروف الاجتماعية والمرضية فى قلق الموت.

هـ- تأثير الاضطرابات المدنية والحروب (بما فيها حرب الخليج) في قلق الموت.

ونعرض لهذه الدراسات بشىء من التفصيل فيما يلي:

أ - التخصص الدراسى وقلق الموت:

يورد "ديفد ليستر"^(٣٣) أن طلاب الهندسة لديهم اهتمام قليل بالموت، بحيث تجنبوا - إلى حد بعيد - الاتصال بأفكار الموت ومواقفه، أما طلاب الحقوق (القانون) فكانوا أكثر انشغالاً بأفكار الموت، وكان موقف طلاب يدرسون الغابات في موقع وسط بين هاتين المجموعتين. وقد أسفرت دراسة أخرى (٣٣) عن أن طلاب الطب الذين يفضلون الطب النفسى على غيره من التخصصات لهم مستويات أعلى بدرجة جوهرية في قلق الموت بالمقارنة إلى الطلاب المهتمين بالتخصصات الأخرى.

وقد أجريت دراسة عربية على عيّنات كبيرة من الطلبة الذين يدرسون في كليات: الآداب والتربية والهندسة والزراعة، ولم تظهر فروق جوهرية في قلق الموت بين هؤلاء الطلبة، وانسحب الأمر نفسه على طالبات يدرسن في الكليات الأربع السابقة، فضلاً عن المعهد العالى للتمريض^(٣٤).

وهدفّت دراسة "لونيوتو، وفلمنج، وميرسر"^(٣٥) إلى مقارنة التركيب العاملى لمقياس قلق الموت لدى طلاب الجامعة في كندا وفي شمال أيرلندا، فضلاً عن طلاب التمريض، وطلاب خدمة الجنازات، وأعضاء جماعة الموحدين (القائلين بالتوحيد وليس بالتثليث فى المسيحية). وقد اختبرت عيّنات هذه الدراسة لتمثل درجات مختلفة من الخبرة عن الاحتضار والموت، حيث كان للطلاب الكنديين خبرة أقل، وكان لكل من موجهى الجنازات ولطلاب شمال أيرلندا خبرة أكبر. فقد قررت بعض البحوث أن ٩٢% تقريباً من طلاب الجامعة فى شمال أمريكا لم يروا جسداً ميتاً؛ على حين أورد آخرون

دراسات عن طلاب شمال أيرلندا، فذكروا أن ٤٨٪ من الإناث البروتستانت، و٦٢٪ من الإناث الكاثوليك، و٥٥٪ من الذكور البروتستانت، و٨٩٪ من الذكور الكاثوليك قرروا أن لديهم خبرات مع "المتاعب"، بمعنى أنهم كانوا داخل الانفجار أو الهجوم أو قريباً منه، أو أنه كان عندهم صديق أو قريب حميم قُتل أو أصيب. أما الممرضات فقد اخترن نظراً لدورهن في رعاية المحتضر. واستُخرجت أربعة عوامل، واتضح أن هناك جوانب مشتركة أكثر من الجوانب المتفردة من مجموعة إلى أخرى.

ومن الممكن أن يُعزى الاختلاف بين هذه النتائج إلى الفروق في العينات أو المقاييس، كما قد يعكس فروقاً بين الحضارات.

ب - علاقة المهنة بقلق الموت.

يتلخص الفرض الأساسي هنا في أن نوعية المهنة يمكن أن ترتبط بمعدل قلق الموت، وبخاصة تلك المهن التي تتعلق بحالات المرض والاحتضار، وأبرزها مهنة التمريض التي تتعلق - أكثر من مهنة الطب نفسها - بالمرضى المزمنين والمحتضرين. وكشفت إحدى الدراسات أن الإعداد المهني للممرضة لا يؤثر في اتجاهها نحو الموت، كما أن مخاوف الممرضات من الموت يشوبها - إلى حد ما - خوفهن من الفشل، وأن قلق الموت لدى الممرضة لم يكشف عن علاقة جوهرية بمعدل الموت في الوحدة الطبية التي تعمل بها. ويبدو - لأول وهلة - أن الخبرة بالموت لا تُعدُّ محلياً أساسياً لقلق الموت لدى الممرضات^(٣٦) ولم تظهر علاقة بين قلق الموت، والمعرفة المتعلقة بالموت لدى الممرضات^(٣٧).

وفي دراسة عربية قورن بين قلق الموت لدى ممرضات يعملن في تخصصات مختلفة، وظهر أن الممرضات العاملات في وحدة العناية المركزة I C U لديهن متوسط قلق موت أعلى جوهرياً ممن يعملن في ثلاثة أقسام: الأمراض الباطنة، والحروق، والأمراض العقلية^(٣٨).

قارنت " باربارا بين، ومارثا فوكسول " قلق الموت وشدة ضغوط العمل لدى ثلاثين ممرضة قى نزل للمسنين ، وأربعين ممرضة فى تخصصات الباطنة والجراحة. ولم تكشف النتائج عن فروق جوهرية بين المجموعتين فى درجات قلق الموت أو فى تكرار ضغوط العمل، وكان قلق الموت فى الحدود السوية لكلا المجموعتين، ولكن الممرضات فى تخصص الباطنة والجراحة قررن مزيداً من ضغوط العمل، وارتبط قلق الموت ارتباطاً دالاً إحصائياً بتكرار ضغوط العمل وشدتها لدى ممرضات الباطنة والجراحة، ولكن ذلك لم ينسحب على ممرضات نزل المسنين^(٣٩).

وفيما يتصل بالأطباء فقد افترض " فيفل " وصحبه ارتفاع قلق الموت لديهم بالمقارنة إلى بقية المهن، وفسروا ذلك بأن الأطباء اختاروا مهنتهم حتى يتمكنوا على الأقل من السيطرة على خوفهم من الموت، اتضح أن الأطباء الباطنيين يخافون من الموت بدرجة أعلى من خوف زملائهم فى المجموعة الضابطة^(٤٠)؛ على أن دراسة قالية لم تؤيد هذه النتيجة على مجموعة من العاملين فى مركز للوقاية من الانتحار^(٤١)، ولم تؤيدها كذلك دراسة على أطباء مصريين^(٤٢).

وأجريت مقارنة فى قلق الموت بين عُنينات أربع من الأطباء النفسيين، وعلماء النفس، وعلماء الانتحار، وموجهى الجنازات، فكشف علماء النفس على أعلى مستويات قلق الموت، وحصل علماء الانتحار على المتوسط نفسه تقريباً، على حين حل الأطباء النفسيون على مستوى أقل، وكان متوسط موجهى الجنازات أقل متوسط^(٤٣).

درس " شيل، وزلجر "^(٤٤) متوسطات قلق الموت لدى طلاب جامعة وموجهى الجنازات فى مدينة "أونتاريو" بكندا. ويذكر هذان المؤلفان أنه لا توجد دراسات كثيرة على من يمتنون مهنة تجعلهم يتعاملون مع الموت يومياً، وهم موجهو الجنازات. وكشفت هذه الدراسة عن متوسط درجات

منخفض فى قلق الموت عند موجهى الجنازات بالمقارنة إلى طلاب الجامعة، وكان الفرق دالاً إحصائياً.

افترض " بوم، وبوم"^(٤٥) أن رجال الشرطة الذين يواجهون مواقف خطيرة يمكن أن يكشفوا عن مزيد من الخوف من الموت، وترتفع لديهم سمة القلق ومصدر الضبط الخارجى. وأجريت الدراسة على عينة من رجال الشرطة فى كندا، ولم يصدق الفرض. ويؤكد النتيجة نفسها دراسة أسبق^(٤٦). ولكن دراسة أخرى أوضحت أن مخاوف رجال الشرطة من الموت والاحتضار أكثر وأقوى من مخاوف أساتذة إحدى الجامعات، وطلاب إدارة الأعمال^(٤٧).

كما اتضح أن رجال إطفاء الحرائق لديهم مخاوف مرتفعة من الموت والاحتضار بالمقارنة إلى أعضاء كلية جامعية وطلابها^(٤٨). ويمكن أن تُفسر هذه النتيجة على ضوء ما يتعرض له رجال الإطفاء من أخطار فعلية.

وظهر كذلك أن ضباط الجيش وزوجاتهم لهم درجات أقل فى قلق الموت من مجموعات كثيرة، وكانت درجات الضباط مناظرة لدرجات أصحاب المهن قليلة الأخطار، ولكن درجات الضباط كانت أقل من درجات زوجاتهم^(٤٩). أما قلق الموت لدى من يقومون برياضة ذات خطورة مرتفعة هى القفز بالمظلة (الباراشوت)، فإن متوسطه لم يختلف بينهم والمجموعة الضابطة^(٥٠).

ويتضح من استقراء نتائج هذه الدراسات فى الفروق بين أصحاب المهن المختلفة فى قلق الموت أن النتائج متغيرة إلا قليلاً. وقد يوجه ذلك إلى طبيعة العينات المختارة أو أدوات القياس، فضلاً عن تداخل عدد من العوامل مثل السن، والجنس، والمهنة، ومدة العمل فيها، والمتغيرات الشخصية الأخرى.

على أنه يجب إبراز بعض النتائج ذات المغزى، وأهمها: ارتفاع متوسط قلق الموت لدى المرضيات العاملات فى وحدة العناية المركزة بالمقارنة إلى غيرهن من المرضيات فى تخصصات أخرى. ومن ناحية أخرى

المخفاض متوسط قلق الموت لدى موجهي الجنازات، وهم من يتعاملون مع الموت بصورة يومية، وأخيراً ارتفاع متوسط قلق الموت عند رجال إطفاء الحرائق، وهم من يتعرضون لأخطار حقيقية. وعلى كل حال فإن هذا المجال الذي يربط بين قلق الموت والمهنة في حاجة إلى مزيد من الدراسات.

جـ - فعالية بعض البرامج في خفض قلق الموت:

بحث "جلاس"^(٥١) مدى فعالية برنامج يستغرق أسبوعين عن الموت، والفقد، والأسى، في تخفيض قلق الموت لدى عينة من طلاب المدارس العامة في السنوات الدراسية من الصف السادس حتى الثاني عشر. وقُسمت العينة إلى مجموعتين: تجريبية وضابطة، وكشفت المجموعة التجريبية عن تناقض دال إحصائياً في قلق الموت بعد البرنامج عنه قبل البرنامج.

قام "حوهانسون، ولالي"^(٥٢) بدراسة فعالية برنامج للتربية المتصلة بالموت Death education Program في تخفيض قلق الموت الذي تخبره طالبات التمريض. وقُسمت العينة إلى مجموعتين: تجريبية وضابطة، واختبرت المجموعتان بصيغة الحالة STAI قبل مشاهدة فيلم يصور خبرة الموت، وبعد تلقى هذا البرنامج، بينت النتائج أن البرنامج التربوي المتصل بالموت كان فعالاً في تخفيض قلق الموت لدى بعض المرضيات الأقدم، ولكن أثره كان عكساً على بعض المرضيات الأحدث. وفُسر هذا الفرق في النتائج اعتماداً على حقيقة كون المرضيات الأقدم لهن خبرة إكلينيكية سابقة في الإشراف على المرضى المحتضرين، في حين أن المرضيات الأحدث لم يكن لهن مثل هذه الخبرة.

درست "مارثا هندرسون"^(٥٣) حالات (٦٣) مقيماً في دار للمتقاعدين ممن تصل أعمارهم إلى ستين عاماً وما فوقها، ولديهم رغبة في الحياة. وهدفت دراستها إلى بيان ما إذا كان التخطيط المحدد لعملية الاحتضار الشخصي والتحكم فيها يمكن أن يخفف من قلق الموت لديهم أم لا؟ وتلقت المجموعة التجريبية تدخلاً على شكل إرشاد وملء استخبار متصل بعلاجات محددة

مثل الأجهزة القلبية التنفسية التي تعيد المريض إلى الوعي، وأنابيب الإطعام)، والتفويض في اتخاذ القرار... وغير ذلك من المسائل. وقد انخفض متوسط درجة قلق الموت للمجموعة التجريبية؛ على حين لم يتغير متوسط المجموعة الضابطة تغيراً دالاً إحصائياً.

درس "دورلاك"^(٥٤) تغير الاتجاهات نحو الموت عن طريق التربية المتصلة بالموت، واتضح أن البرامج تعد ناجحة بدرجة متوسطة في تغيير الأفكار المتصلة بالموت، ولحج قليل من البرامج أيضاً في تعديل أنواع من السلوك المرتبط بالموت. ويضيف أن برامج التربية المتصلة بالموت وسائل معقدة للتدخل Intervention، تشتمل على مبادئ كثيرة في نظرية تغيير الاتجاه. ويتضمن ذلك كلاً من: الاقتداء بنموذج Modeling الدعم Support، وتوفير المعلومات، فضلاً عن مختلف الطرق الفنية للإقناع Persuasion التي تعد فعالة في جعل المشارك مندمجاً فيها، ومستجيباً لحاجاتها ودوافعها.

أجرى كل من "ماجليو، وروبنسون"^(٥٥) تحليلاً بَعْدِيّاً Meta - analysis لتأثير التربية المتصلة بالموت في قلق الموت. وقاما بفحص (٦٢) دراسة أجريت لبيان آثار التربية المتصلة بالموت Death education على قلق الموت، باستخدام إجراءات التحليل البعدي. ووصل متوسط الحجم الكلى للتأثير إلى ٠,٢٨٧، بما يشير إلى أن الأفراد الذين أكملوا برامج التربية المتصلة بقلق الموت قرروا قلق موت مرتفعاً بالمقارنة إلى أفراد العينات الضابطة التي لم تتلق علاجاً. وقد تسبب عن برامج التربية المتصلة بالموت، والتي تستخدم الوعظ زيادة كبيرة في قلق الموت عن برامج التدخل التي تعتمد على الخبرة Experiential.

وقد ترجع هذه النتائج إلى الهدف المضمّر أو الصريح لهذا النوع التربوي، وزيادة الوعي بالموت نتيجة هذه التربية، أو بتأثير من طرق القياس المستخدمة. ولم يظهر تأثير لطول فترة التدخل (أو البرنامج). واستنتج الباحثان أن التربية المتصلة بالموت لا يبدو أنها وسائل فعالة لخفض قلق

الموت، وتمدنا هذه النتائج بأساس عملي للتوصية بتحويل مركز الاهتمام،
وتغيير مكونات برامج التربية المتصلة بالموت.

ويتضح من استقراء نتائج هذه الدراسات أن برامج التربية المتصلة
بقلق الموت غير متسقة في تأثيرها على خفض قلق الموت، بل إنها قد ترفعه
حقيقة في بعض الحالات. وعلى الرغم من تدخل عوامل كثيرة وتفاعلها في
هذا الصدد، فإن الجانبين الأساسيين من وجهة نظرنا هما أولاً: مضمون
البرنامج ومدته الزمنية، ثانياً: طبيعة العينة المستخدم معها هذا البرنامج،
ومصادقاً لأهمية العامل الأخير ما أسفرت عنه إحدى الدراسات من تخفيض
البرنامج لقلق الموت لدى المرضيات الأقدم (لهن خبرة طويلة مع حالات
الموت والاحتضار)، ورفعته عند المرضيات الأحدث نظراً لنقص خبرتهن
بمواقف الموت.

د - تأثير بعض الظروف الاجتماعية والمرضية في قلق الموت:

بحثت "فيرونیکا دينيس - راج، هوارد إهرلشمان"^(٥٦) تأثير موت أحد
الوالدين موتاً مبكراً Premature على كل من: العمر المتوقع على أساس
ذاتي، وقلق الموت، والسلوك الصحي لدى (٣٦) طالباً جامعياً تُوفى والد
واحد على الأقل من والديهم بطريقة مبكرة (عمر ٥٥ سنة أو أقل) نتيجة
المرض، و(٣٦) مفحوصاً ممن يعيش كل من والديهم، ومثلوا المجموعة
الضابطة. وقدّر أفراد المجموعة التجريبية لنفسهم عمراً أقصر، وذكّرت
مجموعة فرعية في المجموعة التجريبية أنهم يعتقدون أنهم سوف يموتون
نتيجة السبب نفسه الذي مات به والدهم.

بحث كل من "بروبيك، وبير"^(٥٧) الاكتئاب، وتقدير الذات، وأفكار
الانتحار، وقلق الموت، والمعدل الدراسي، لدى الطلاب من أبناء المطلقين
وأبناء غير المطلقين. ويقدمان لدراستهما بقولهما: إن الطلاق أصبح منتشرأ
الآن، وتتأثر به كل الأسرة، ولكن الأطفال بوجه خاص أكثر عرضة للتأثر

السلبى نتيجة لاعتمادهم على آبائهم، وعدم نضج هؤلاء الأطفال. وتشير دراسات متعددة إلى أن استجابة الأطفال لطلاق والديهم تتسم بالانسحاب، والنكوص، والحزن، والأسى، والبحث عن الاهتمام، والعدوان، والمشكلات السلوكية، ومشكلات التوافق. وتختلف هذه الآثار باختلاف عمر الطفل عند حدوث الطلاق.

وأُسفرت النتائج عن أن تقدير الذات والمعدل الدراسى أقل بمستوى دال إحصائياً لدى أبناء المطلقين بالمقارنة إلى أبناء غير المطلقين، فى حين حصل الطلاب من أبناء المطلقين على متوسط درجات أعلى فى الاكتساب بالمقارنة إلى أبناء غير المطلقين. كما اتضح أن طالبات المدرسة الثانوية هن متوسط قلق موت أعلى من الطلبة. ولكن لم يظهر فرق فى متوسط قلق الموت بين الطلاب من أبناء المطلقين وغير المطلقين.

أجرت الباحثتان "سناها، ونيجام"^(٥٨) دراستين على خمسين ذكراً يعانى نصفهم من السرطان فى مراحله الأخيرة، وكان المرضى واعين بمآل مرضهم، وكان نصفهم الآخر مرضى التقويم أو التجبير من كسور فى العظام لم تكن من النوع الخطر جداً. وقد حصل مرضى السرطان على متوسط أعلى فى قلق الموت بمستوى دال إحصائياً بالمقارنة إلى مرضى التقويم. وأجريت الدراسة الثانية على خمسين سيّدة يتوقعن أن تكون أول ولادة هن عادية، على حين تتوقع خمسون سيّدة أخرى الولادة الأولى هن عن طريق عملية جراحية (قيصرية)، وطُبق على الجميع مقياس قلق الموت قبل الولادة، وظهر أن قلق الموت يرتفع بدرجة دالة إحصائياً لدى من يتوقعن العملية القيصرية بالنسبة للنساء اللاتى يتوقعن ولادة طبيعية.

درس "إحسان، وسورنج"^(٥٩) قلق الموت قبل الإجهاض وبعده لدى إناث غير متزوجات؛ حيث أكملت خمسون امرأة غير متزوجة مقياس قلق الموت قبل الإجهاض وبعده. وكشفت النتائج أن هؤلاء النسوة قد أظهرن

درجة مرتفعة من قلق الموت قبل الإجهاض، على حين تناقص قلق الموت بشكل حاد بعد الإجهاض.

وفي دراسة قام بها كل من "روبنشتاين وكاتر، وتمبلر" عن آثار المحرقة Holocaust على الجيل الثاني من اليهود، يذكرون أنه تم توثيق الآثار السيكولوجية لدى الناجين اليهود من المحرقة النازية بطريقة جيدة. وقَدِّمَ عدد من المؤلفين انطباعاً إكلينيكيّاً مؤداه: أن الاضطرابات النفسية تستمر وتتواصل لدى نسل الجيل الثاني، وافترض أحد الباحثين أن أطفال الوالدين الناجين من المحرقة لديهم اضطرابات نفسية أكثر من أطفال الأسر التي كان فيها والد واحد فقط من الناجين من المحرقة. في حين افترض بعض الباحثين أن الاضطراب النفسى يمكن أن ينتقل إلى الجيل الثالث. وقام الباحثون بفحص الاضطراب النفسى فى كل من الجيلين الأول والثانى لدى نسل الناجين من المحرقة من الأمريكان. واستُخدمت أدوات قياس دقيقة، وتمت المقارنة بين نسل الناجين من المحرقة، وعيّنة يهودية ضابطة من الأشخاص الذين لم يتعرضوا للمحرقة.

وتكوّنت المجموعة الأولى من أسر بها زوج واحد فقط من نسل الناجين من المحرقة، أما المجموعة الثانية فقط تكوّنت من أسر كان الزوجان فيها من نسل المحرقة. أما المجموعة الثالثة فكانت ضابطة. ودرست فى هذه الأسر فى كل من المجموعات الثلاث ثلاثة أجيال: الجدود، والأبء، والأطفال. وتشير نتائج هذه الدراسة أن نسل الناجين من المحرقة حصلوا على درجات أعلى بمستوى دال إحصائياً على مقاييس الاضطراب النفسى من العيّنة الضابطة من اليهود.

ومن الممكن أن نستنتج من الدراسات السابقة فى القسم الأخير، أن قلق الموت يمكن أن يتأثر بالظروف الاجتماعية السيئة، ولكنه قد لا يتأثر. على أن الظروف الجسمية المرضية كالإصابة بالسرطان، وإجراء الولادة بعملية قيصرية، والإجهاض تؤثر تأثيراً واضحاً فى معدل قلق الموت فترفعه ولا غرو فلحالات الأخيرة مواقف تهديد حقيقية للوجود الإنسانى، ويمكن أن ينجم عنها موت فعلى.

هـ - تأثير الاضطرابات المدنية والحروب (بما فيها حرب الخليج) على قلق الموت:

يذكر كل من "لونيتو" وصحبه^(٦١) أن بعض الباحثين افترضوا أن قلق الموت يتأثر بالحوادث البيئية والتفاعلات الشخصية الحميمة. ولكن دراسات قلق الموت - حتى تاريخ نشر دراستهم - لم تمدنا بوصف شامل لهذا النوع من القلق في بيئات مختلفة.

وهدفت دراسة هؤلاء الباحثين إلى مقارنة قلق الموت بين بيئات مختلفة، ووقع الاختيار على منطقتي شمال أيرلندا والمنطقة الجنوبية الغربية في مقاطعة أونتاريو بكندا، وقد اختيرتا للدراسة اعتماداً على الفروق في الأخطار التي يشعر بها الأفراد الذين يعيشون في هاتين المنطقتين. وعلى سبيل المثال ففي السنة الواقعة بين يونيو ١٩٦٩ ويونيو ١٩٧٦ قُتل (١٥٦٧) شخصاً، وأصيب (١٧,٨٨٢) فرداً في الاضطرابات المدنية أو "المتاعب" كما تُدعى في أيرلندا، وفي المقابل من ذلك عُدت منطقة الجنوب الغربي من "أونتاريو" مكاناً آمناً جداً للمعيشة، ومتحرراً بالتأكيد من ذلك النوع من "المتاعب" المرتبطة بشمال أيرلندا، واشتملت العينة على طلاب جامعة في "بلفاست، وكورلورين" (أيرلندا)، وفي "جيلف، وتورنتو" (كندا).

وقد كشفت نتائج هذه الدراسة أن بعض بنود مقياس قلق الموت تميز بين طلاب المنطقتين؛ فظهر أن طلاب شمال أيرلندا أكثر انشغالاً بقصر الحياة، وبرؤية جثة، وهذه أمور يمكن فهمها تماماً على ضوء الآثار الممتدة للاضطرابات المدنية (أو المتاعب) في هذه المنطقة من أيرلندا. فلاشك أن طلاب شمال أيرلندا لديهم فرصة أكبر لرؤية الميت، كما أنهم أصبحوا واعين - على أساس يومي - بالتوازن الهش بين الحياة والموت.

وعلى العكس من ذلك فإن طلاب كندا محميون من مثل هذه الخبرات، وينشغل الطلاب الذين استمدت عينتهم من الجامعات الكندية بشكل أكبر

بلجوانب المعرفية لقلق الموت، كما ظهر من استجاباتهم للبندين الأول والسابع من مقياس قلق الموت، والتي يمكن أن تعكس نقص خبرتهم بالموت.

كما كشف طلاب شمالى إيرلندا أيضاً عن انشغل أكبر من الكنديين بإصابتهم بالسرطان. ويمكن أن يُفسر هذا الفرق على مستويين: أ - السرطان رمز "للمتاعب" حيث يرتبطان بشلة معاً بجامع الموت المؤلم فى كل منهما، والتشويه والانفصل عن الأسرة، ب - يجب أن يكشف طلاب شمالى إيرلندا عن مثل هذا الانشغل، حيث ترتفع إحصاءات الوفيات من السرطان فى شمال إيرلندا بالنسبة إلى كندا (بمتوسط ٢١,٢٦٪ أعلى ١٠٠,٠٠٠ من السكان فى هذه الفترة). وعلى الرغم من ذلك لم تكشف الدرجة الكلية على مقياس قلق الموت عن فروق جوهرية بين طلاب البيئتين، ومن المحتمل أن يفسر ذلك على ضوء "الهدف من الحياة" Purpose in Life لدى مجموعة شمالى إيرلندا نتيجة للاضطرابات المدنية، بحيث تُميل الدرجة المرتفعة من "الهدف من الحياة" إلى تخفيض قلق الموت.

أجرى "كلينجان، وجولد شتاين"^(٦٣) دراسة عنوانها: استجابة المراهقين للتهديد بالحرب غير التقليدية قبل حرب الخليج؛ حيث فُحصت استجابات المراهقين الإسرائيليين لتهديد غير تقليدى (كالحرب النووية والكيميائية) قبل حرب الخليج عام ١٩٩١. فُطبّق مقياس التهديد بالحرب النووية ومقياس (روتار) مصدر الضبط على (٢٦٩) من تلاميذ فى سنهم الأولى من المدرسة الثانوية قبل شهرين من وقوع حرب الخليج. وبيّنت النتائج أن صغار المراهقين قبل الحرب قرروا مزيداً من النشاط، وأفكاراً تشاؤمية وانشغالاً أكثر من المراهقين الأكبر سناً. وقررت الإناث أنهن أكثر نشاطاً وتشاؤماً وانشغالاً بالمقارنة إلى الذكور. كما قررت الإناث ذوات مصدر الضبط الداخلى مزيداً من النشاط بالنسبة للتهديد الكيميائى أكثر من النووى.

خصص "امبرسون، وهندرسون"^(٦٤) دراستهما لفحص التشكيل الاجتماعى للموت فى حرب الخليج، فيوردان أن الأفراد فى مجتمعنا يعبرون

عن تناقض غريب تجاه الموت، فهناك إنكار وسواسى له، وهناك - من ناحية أخرى وفى الوقت نفسه - افتتان بالموت وسواس متعلق به فى مجتمعنا، فالقصص الحقيقية عن الموت منتشرة فى الصحف اليومية، كما اتضح أن القصص المؤثرة عن الموت تزيد كلاً من عدد مشاهدى التلفزيون، وترفع مبيعات الصحف. والموت موضوع شامل وعام فى الأفلام، والأدب، والموسيقى، "والكارتون"، وقصص الأطفال، وكتب الملهاة (الكوميديا).

إن الفتى الأمريكى النمطى - فى عمر الثامنة عشرة - يشاهد ما يقرب من (١٨,٠٠٠) وفاة فى التلفزيون. وتمثل لعب الأسلحة التى صُممت لألعاب الموت المتخيلة، نسبة كبيرة فى سوق اللعب، مع تزايد المبيعات نسبة ٦٠% من عام ١٩٨٢ إلى ١٩٨٧. وفى العام المالى ١٩٨٨ أنفقت الولايات المتحدة ٢٨١,٩ بليون دولار على الدفاع العسكرى، وذهبت معظم هذه النفقات على الأسلحة المصممة لإيقاع الموت وإحداث الدمار. ومع ذلك فإن التقارير الرسمية والإعلامية خلال حرب الخليج كشفت دلائل قليلة عن الموت، واستمرت المصادر السياسية والعسكرية فى تأكيد النقص الواضح لحالات الوفاة التى حدثت فى هذه الحرب.

ويفترض نموذج التفسير الاجتماعى للواقع Social Construction of Reality Paradigm أن الظواهر الاجتماعية (كالجريمة أو المرض) تُعرف فى سياق سياسى اجتماعى. وحيث إن معنى هذه الظواهر يتكون على أساس اجتماعى، فمن الممكن أن تُعرف بطرق مختلفة؛ فالإدمان على الكحول مثلاً يمكن أن يُعرف على أنه مرض أو جريمة أو ضعف أخلاقى. ويعتمد التعريف المقدم على السياق الاجتماعى، والسياسى، والتاريخى الخاص الذى يُحدّد فيه، كما يعتمد أيضاً على من أعطى السلطة لوضع هذا التعريف. وفى أى مجتمع من المجتمعات، فإن لدى بعض الجماعات مزيداً من القوة والسلطة عن غيرها لتشكيل الواقع، وتحديد كيفية تعريف ظاهرة اجتماعية معينة. وقد تكون طبيعة هذه القوة سياسية أو اقتصادية أو معتمدة على خبرة متخصصة، أو معرفة، أو سلطة.

وأشارت التقارير العسكرية والإعلامية أن حرب الخليج اتسمت بالغياب اللافت للموت. وقد طبقت هذه الدراسة نموذجاً للتركيب الاجتماعي للواقع لتوضيح السبب والكيفية التي سهلت بها التقارير الإعلامية إنكار الموت في حرب الخليج، وافترضت آلية سيكولوجية لشرح السبب في أن التكوين الاجتماعي يمكن أن يكون فعالاً في هذا الصدد بوجه خاص. وأجرى في هذه الدراسة تحليل مضمون Content analysis للمقالات المرتبطة بالحرب في جريدة "نيويورك تايمز" New York Times خلال حرب الخليج، مع إعطاء اهتمام خاص للإشارات المباشرة وغير المباشرة للموت والقتل. وكشف هذا التحليل عن أربعة موضوعات أساسية:

- ١ - الطرق البلاغية البيانية المنمقة التي تبعد القارئ عن الموت، وتشجع إنكار الموت في الحرب.
- ٢ - الإنكار الرسمي للمسؤولية عن الوفيات المرتبطة بالحرب، وطمأنة الجمهور على أن حالات الوفاة ستكون في الحد الأدنى.
- ٣ - البلاغة المنمقة التي هيأت الجمهور لتقبل الموت في الحرب، والنظر إلى حالات الوفيات على أنها أتت في حينها.
- ٤ - الغموض والشك الخاص بحالات الوفاة الحقيقية نتيجة الحرب.

وقد درس محمد إبراهيم عيد^(٦٤) قلق الموت وعلاقته ببعض المتغيرات النفسية لدى الشباب السعودي بعد حرب الخليج، وهدفت دراسته إلى بحث العلاقة بين قلق الموت وكل من: الأعراض الجسمية، والوسواس القهري، والحساسية التفاعلية، والاكتئاب، والقلق العام، والعداء، وقلق المخاوف، والبارانويا التخيلية، والذهانية. وأجريت الدراسة على (٤٥) طالباً جامعياً سعودياً. وكشفت الدراسة عن ارتباط موجب بين قلق الموت وكل من: الأعراض الجسمية، والاكتئاب، والقلق العام، والعداوة، وقلق المخاوف المرضية، والذهانية.

ويكشف استقراء هذا القسم من الدراسات السابقة عن تأثير الحرب على قلق الموت في عدد من بنود مقياس قلق الموت، كما طبق على طلاب

جامعة في شمالي أيرلندا إبان الاضطرابات المدنية، وذلك بالمقارنة إلى طلاب جامعة في منطقة هادئة آمنة هي جنوب غربي كندا. وفيما عدا ذلك لم تُجر دراسة مباشرة بتصميم قبلي بعدى لبيان إمكانية تغيير الحرب الفعلية لمعدل قلق الموت، كما اضطلعت به هذه الدراسة وكما تفصل بعد قليل.

يتضح من استقراء هذه الأقسام الخمسة للدراسات السابقة التي عرضنا لها في التو أن قلق الموت يمكن أن يتغير معدله ارتفاعاً وانخفاضاً بتأثير من عوامل عدة أهمها ظروف الحياة وأحداثها، ومن بينها الحروب والكوارث. ويدل ذلك على أن قلق الموت وحده سائلة مرنة، وليس وحده صلبة جاسئة. ومن ثم نفترض تغير قلق الموت لدى عينة من طلاب الجامعة الكويتيين بعد العدوان العراقي بالمقارنة إلى ما قبله.

وترجع أهمية هذه الدراسة إلى أنها تملأ ثغرة في الدراسات، حيث لم تُجر دراسة سابقة - فيما نعلم - بالتصميم نفسه. كما يمكن أن تعيننا هذه الدراسة في بيان جانب من آثار العدوان العراقي على دولة الكويت، كما ينعكس على تغير معدل قلق الموت بعده عنه قبله. وأخيراً فإن هذه الدراسة، ونظائرها يمكن أن تساعدنا على التثبت من كون قلق الموت وحده مرنة قابلة للتغير بتأثير من ظروف الحياة وأحداثها.

المنهج:

العينات:

أُجريت هذه الدراسة على (٢٩٢) من طلاب جامعة الكويت الكويتيين من الجنسين (١٢٣ طالباً، و١٦٩ طالبة). وكان متوسط أعمار الطلبة 23.9 ± 0.1 عاماً، والطالبات 22.7 ± 2.2 عاماً.

وقد قورنت متوسطات هذه العينة على المقياس المستخدم بعينة مناظرة سبق التطبيق عليها، ونشرت عام ١٩٨٨، وتضم (٤٧٧) من طلاب جامعة

الكويت (٢٠٠ طالب، ٢٧٧ طالبة). وكان متوسط أعمار الطلبة 24.8 ± 0.7 عاماً والطالبات 21.5 ± 1.8 عاماً.

ويلاحظ أن العينتين الحالية والسابقة (قبل العدوان وبعده) تدرسان في جامعة الكويت، ولا يدرس فيها من المواطنين إلا من يحمل الجنسية الكويتية فعلاً، وتسير هذه الجماعة على نظام الساعات المعتمدة الذي يتيح عينة متنوعة تضم معظم الكليات والتخصصات. ومن ثم نرى أن احتمال تأثير متغيرات مثل التخصص الدراسي، والجنسية، وغير ذلك من المتغيرات غالباً ما يكون قليلاً؛ أو على الأقل لن يكون في اتجاه واحد.

ونظراً للمتغيرات الكثيرة التي يمكن أن تؤثر في قلق الموت أو ترتبط به، فكان الأجدر قياس أهم هذه المتغيرات أو تثبيتها. وحيث إن الدراسة القبليّة التي نُشرت عام ١٩٨٨ لم تجمع درجات لقياس مثل هذه المتغيرات، فلم يكن مفيداً أن تُقاس هذه المتغيرات قياساً بعدياً فقط. ويمكن القول - بوجه عام - إن التشابه بين العينتين يغلب على الاختلاف (انظر مناقشة النتائج في ما يختص بالعينة).

الأداة:

استُخدم مقياس قلق الموت (Death Anxiety Scale (DAS من وضع "دونالد تمبلر"^(٦٥)، وبدأ تأليفه بوضع أربعين بنداً على أساس منطقي، وتتصل بكل من: عملية الاحتضار، والموت بوصفه حقيقة مطلقة ونهائية، والجثث، والدفن. ومر تأليفه بمراحل فنية متتابعة.

ويشتمل المقياس في صيغته النهائية على خمس عشرة عبارة يجاب عنها على أساس "نعم" أو "لا"، ويتسم المقياس بثبات وصدق مرتفعين كما حسب على عينات أمريكية، واستُخرج من المقياس عدد مختلف من العوامل^(٦٦).

وقام عبد الخالق^(٦٧) بتعريب المقياس وإعدادده، والتأكد من تكافؤ صيغتيه: الإنجليزية والعربية بوساطة مفحوصين يتقنون اللغتين، كما حسب

ثباته وصدقه، حيث وصلا إلى معاملات مقبولة أو مرتفعة، وطُبِّق على عينات
مصرية ولبنانية وكويتية وسعودية^(٦٧).

ومن الأهمية بمكان أن نبرهن على ثبات هذا المقياس وصدقه على
عينات كويتية مناصرة للعينات التي استخدم معها المقياس في هذه الدراسة.
وكان المحك المستخدم في الصديق التلازمي هو مقياس قلق الموت المعدل من
إعداد "ثورسون، وبويل"^(٦٨).

في عام ١٩٨٨ نشر "عبد الخالق، وعمر" دراسة على كل من قلق
الموت، وحالة القلق، وسمة القلق لدى عينات كويتية من طلاب الجامعة من
الجنسين. وأُتيحت لمقياس قلق الموت. وهو ما يهمننا في هذه الدراسة -
متوسطات لهذه العينات. ويمثل التطبيق الذي تم في هذه الدراسة بطبيعة
الحال متوسط ما قبل العدوان العراقي على دولة الكويت وقد حدث هذا
العدوان في ٢ أغسطس ١٩٩٠. وفي أول عام ١٩٩٣ أجريت هذه الدراسة التي
نعرض لها، وبعد ذلك التطبيق الثاني للمقياس، والذي تم بعد مرور سنتين
تقريباً على تحرير دولة الكويت (استمر احتلال الكويت حوالي سبعة أشهر)
وبلغ الفاصل الزمن بين التطبيقين خمس سنوات.

وغنى عن البيان أن عينات الطلاب المستخدمة في عام ١٩٨٨ غير
العينات المستخدمة في عام ١٩٩٣، ولكنهم جميعاً طلاب كويتيون في جامعة
الكويت. من أجل ذلك تمت المقارنة بين العينتين يفصلهما حادث كبير
هو كارثة العدوان العراقي.

مناقشة النتائج:

حققت نتائج هذه الدراسة الهدف الذي بدأت به، فقد أمكن مقارنة
متوسطات قلق الموت لدى عيّنتين من الطلاب ومثلهما من الطالبات، وكلهم
من الكويتيين، قبل العدوان العراقي وبعده، وذلك بفواصل زمنية بين

القياسين بلغ خمس سنوات. وكانت قيمتا "ت" دالة إحصائياً بين متوسطى قلق الموت قبل العدوان وبعده لدى الذكور، وكذلك عند الإناث، وذلك عند مستوى ٠,٠٠١. وكشف الذكور عن فرق حسابى بين المتوسطين أكبر من الإناث، مما يمكن أن يعكس زيادة أكبر وتأثراً أشد فى قلق الموت عند الذكور بالمقارنة إلى الإناث من حالة القياس قبل العدوان إلى ما بعده.

ولم يكن من الميسور عقد مقارنة بين التطبيقين: الأول والثانى (القبلى والبعدى بالنسبة للعدوان العراقى) على مستوى البنود الفردية وليس الدرجة الكلية، وذلك نظراً لعدم إتاحة درجات البنود الفردية للتطبيق الأول، حيث نشرت هذه الدراسة منذ عشر سنين.

وفيما يختص بالفروق بين الجنسين فى قلق الموت فقد كانت دالة إحصائياً فى الحالين: قبل العدوان وبعد العدوان، حيث حصلت الإناث فى الحالين على متوسط أعلى من الذكور. ولكن الفروق بين الجنسين فى قلق الموت قبل العدوان كانت أكبر منها بعده. وقد استرعى انتباه العلامة "تمبلر"^(٧) الفروق الكبيرة فى قلق الموت بين الجنسين من أربع دول عربية، وهى أعلى مما يظهر عادة فى الولايات المتحدة والدول التى تتحدث الإنجليزية، وأرجع هذه الفروق الكبيرة بين الجنسين فى البلاد العربية الأربعة إلى الفروق الكبيرة بين الدور الجنسى Sex - role المنوط بكل من الذكر والأنثى.

ويهمنا أن نعلق فيما يلى على الفروق الدالة إحصائياً فى قلق الموت بين تطبيقين: قبل العدوان العراقى وبعده:

بعد تحرير دولة الكويت من العدوان العراقى، اندفع الباحثون فى علم النفس إلى سلسلة لم تنته بعد من الدراسات التى تهدف إلى التعرف إلى الآثار النفسية السلبية لهذا العدوان. ولكن العقبة الكؤود التى اصطدمت بها الغالبية العظمى لهذه البحوث (إن لم يكن كلها إلا قليلاً) هى

ندرة البحوث السيكلوجية على المجتمع الكويتي قبل العدوان. ومع ذلك فمن حسن الطالع أن يقوم باحثان بتحديد متوسطات قلق الموت قبل العدوان العراقي، وكان ذلك في عام ١٩٨٨^(٧٣) على عيّنتين من طلاب جامعة الكويت من المواطنين. ومن ثم فعندما يُقاس قلق الموت بعد العدوان العراقي والتحرّر منه تكون لدينا نقطة مرجعية Reference Point أو خط قاعدي Base Line للمقارنة به. وهذا ما أُجرى في هذه الدراسة المقارنة.

وليس من المقبول أن نطلق القول جزافاً بأن هذه عينات متكافئة؛ كما لم نزعم ذلك أساساً. وعلى الرغم من ذلك فإن الرأي لدينا أن جوانب التشابه غير قليلة بين العينة المختارة بعد العدوان (هذه الدراسة) والعينة المختارة قبل العدوان (الدراسة المشار إليها والتي أُجريت عام ١٩٨٨)، حيث إن العيّنتين تتصفان بما يلي: كلتاهما من طلاب الجامعة الكويتيين، في المجموعة العمرية نفسها، المتطوعين للدراسة، ولم يقع عليهم ضغط ولا إجبار للاشتراك فيها، تم تطبيق مقياس قلق الموت من ضمن بطارية استخبارات، طبقت البطارية في جلسة قياس جمعية لكل شعبة دراسية على حدة، تم التطبيق في وقت المحاضرة، وفي القاعة التي تُلقى عليهم فيها الدروس، وللجنسين معاً؛ ومع ذلك لم يكن القائم بالتطبيق واحداً في المرتين؛ فقد اضطلع بالتطبيق الأول قبل العدوان عدد قليل من الأساتذة، وقام بالتطبيق الثاني بعد العدوان مطبق واحد هو كاتب هذه السطور؛ على أن المطبق في جميع الحالات كان هو القائم بالتدريس لهؤلاء الطلاب. كما تجدر الإشارة - أخيراً إلى أن أحجام العينات المستخدمة لم تكن صغيرة (ن = ٢٩٢ بعد العدوان، ن = ٤٧ قبل العدوان) مما يجعل الركون إلى نتائج المقارنة أمراً مقبولاً إلى حد كبير، ويدعم هذا الاستنتاج كذلك ما يتسم به المقياس المستخدم لقياس قلق الموت من ثبات وصدق مرتفعين على العينات الكويتية من طلاب الجامعة.

وعلى الرغم من جوانب التشابه والاتفاق غير القليلة بين العنيتين قبل العدوان وبعده كما أشرنا، فإن الفارق الأساسي بين التطبيقين يكمن في هذا الفاصل الزمني الذي يبلغ خمس سنوات تقريباً. وقد كشفت إحدى الدراسات الأمريكية تغير متوسط قلق الموت (الخفض ثم ارتفاع) بين تطبيقين أجريا في العامين ١٩٣٥، و١٩٩١ يفصلهما ستة وخمسون عاماً^(٧٣)، ولم تُجر دراسة عربية مقارنة عبر الزمن بمثل هذا الفاصل الزمني الكبير الذي يزيد عن نصف قرن بين التطبيقين. ولا تمكنا البيانات المتاحة - سوى الدراسة المشار إليها في التو - من تقديم افتراض محدد يتعلق بتأثير مرور الزمن على متوسط قلق الموت.

على أن الفرض المسوغ الذي نقدمه في هذا الصدد، ليس هو التأثير المتوقع نتيجة مجرد عامل مرور الزمن؛ بل بالأحرى يكون الفرض مسوغاً ومقبولاً - بصيغة مبدئية على الأقل - إذا ما أبرزنا الأحداث التي تطرأ على الفرد أو المجتمع من تطبيق إلى آخر يفصلهما مثل هذه الفترة الزمنية. واعتماداً على ذلك فقد افترض أن قلق الموت يختلف لدى طلاب الجامعة الكويتيين بعد العدوان العراقي على دولة الكويت عنه قبل حدوث هذا العدوان. ولكن كيف لهذا الافتراض أن يعد مسوغاً؟

لقد أتى على الإنسان حين من الدهر في دولة الكويت حيث "لاقى من العيش غبطة" (أي يسراً ورخاء) وعاش في رغد من الحياة وبجوبة من الرزق، فمارس حياة الدعة والاسترخاء. ولا تثريب على الإنسان عندما يتمتع بالطيبات من الرزق، ويأتي ما أحل الله سبحانه وتعالى. ولم يَدْرُ بخلد المواطن أن يشتعل أوار هذه الحروب في الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠.

ولم تكن هذه الحرب كأي حرب، بل كانت عدواناً جاهلاً جهولاً، وحرباً ظالمة ظلومة، وثالثة الأثافي أنها صدرت عن جار مسلم. على أن

الأسوأ من كل ذلك ما قام به المعتدى من ممارسات غير إنسانية وغير أخلاقية ضد المواطن الكويتي إبان الاحتلال.

أليس من المسوغ إذن أن يكون هذا العدوان علامة بارزة في التاريخ الحديث لدولة الكويت، والتاريخ الشخصي للمواطن الكويتي الذي شهد أحداثه؟ أليس هذا الحادث قميناً بأن نقول: ما قبل العدوان وما بعده؟ والإجابة في الحالين: بلى، فهذا حادث جلل، تغيرت بتأثيره أمور شتى، وأخطر ما حدث من تغير لحق كلاً من نفسية المواطن وسلوكه. وقد رصدت كثير من الدراسات عديداً من جوانب هذا التغير (السلبى غالباً).

لقد تزايدت معدلات القلق بعد العدوان بالمقارنة إلى ما قبله لدى عينات من طلاب الجامعة الكويتيين^(٧٤)، وكشفت دراسة إدارة الخدمة الاجتماعية^(٧٥) على الطلاب في مختلف مراحل التعليم - بتأثير من العدوان - عن زيادة حالات الاضطراب النفسى والخوف من المجهول، وازياده مظاهر السلوك العدواني، وزيادة مشكلات الخروج على النظام المدرسى. كما أسفرت دراسة إدارة الخدمة النفسية^(٧٦) على طلاب من المرحلة الثانوية بعد العدوان أن الطلاب أصبحوا أقل إقبالاً على الحياة، ويميلون إلى الشعور بالاكئاب والملل والحزن. وظهر كذلك أن كلا الجنسين كان يشعر قبل الغزو بالثقة فى النفس، وبأن البيئة التى تحيط به لا يزال فيها الخير وحب مساعدة الآخرين دون مقابل. أما بعد تعرضهم لظروف الغزو فقد أصبحوا يشعرون بعدم الثقة فى الناس، والشك فى نواياهم. وتجدر الإشارة إلى أن متوسط درجات مقياس الثبات الانفعالى Emotional Stability تناقص بعد الغزو عنه قبل الغزو عند الجنسين.

ودلت استجابات طلاب الجامعة فى دراسة قاسم الصراف^(٧٧) بتأثير من الغزو - على وجود مشكلات سلوكية كالاستفزاز السلوكى، والنزعة العدوانية، والعنف فى التصرفات، وعدم الالتزام بالقوانين، والتقصير فى

الواجبات العامة، والتهور في قيادة السيارات، وإهمال الذات، واضطرابات النوم، وتناول الأدوية المهدئة، والتمسك بالسلاح. وظهرت مشكلات انفعالية: كالشعور بأن العالم ملئ بالأخطار، وزيادة الشكوك في الآخرين، الشعور بالغضب الشديد، والإحباط، والملل، والضجر، والحزن، والاستغراق في أحلام اليقظة. أما المشكلات الانفعالية فكانت: ضعف الذاكرة والانتباه، ونقص التركيز، وضعف استيعاب المعلومات، وفقد القدرة على التفكير المنظم.

وكشفت دراسة غنيمة العماني وآخرين^(٧٨) عن الآثار السلبية للغزو العراقي كما يلي: ظاهرة العنف في المدارس، وانتشار الشعور بعدم الأمان، واللامبالاة، وتغير النظرة تجاه الروابط العربية، وهروب الأموال الكويتية للخارج، والخوف من عودة الاحتلال، والعصبية، والقلق، وانخفاض التحصيل، والتشاؤم، واهتزاز القيم، والفرع أثناء النوم، والأعراض الجسدية والنفسية، والخوف من ذكر اسم العراق، وقلة النوم، والخوف من الأحلام المزعجة، والاكتئاب، والخوف من الزى العسكري، والانطواء، والشعور بالاستسلام.

وهدف دراسة أحمد عبد الخالق وعويد المشعان^(٧٩) إلى تحديد إدراك الآثار النفسية للعدوان العراقي لدى طلاب الجامعة الكويتيين، وتم استخراج خمسة عوامل: الآثار السلبية العصبية، والسلوك العدواني، والسلوكيات المستحدثة، والآثار السلبية على المستوى العربي، والبليلة، والقلق.

وقام بشير الرشيدى^(٨٠) برسم الخريطة النفسية والاجتماعية للشعب الكويتي بعد العدوان العراقي، وعرض تفصيلاً لكافة الآثار الناجمة عن العدوان العراقي وبخاصة الآثار النفسية والاجتماعية، وعُد أهم مظاهر الاضطراب النفسى لدى الشباب الكويتي بعد العدوان في ما يلي: الاكتئاب، والأحلام المزعجة، وعدم القدرة على التركيز، والتهيج وسهولة الاستثارة العصبية، واضطراب النوم، والعصبية الزائدة، والقلق، والكوابيس، والعزلة.

وهدفت الدراسة التي قام بها زين العابدين درويش^(٨١) إلى بيان أثر العدوان العراقي في الحالة النفسية للطلاب الكويتيين المقيمين بمصر أثناء العدوان نفسه. وكشفت هذه الدراسة عن معاناة أفراد العينة من الاضطرابات السلوكية المختلفة، بوصفها آثاراً سلبية مترتبة على أحداث الغزو المؤلمة، وعلى ظروف الاغتراب القهري. وحللت نتائج هذه الدراسة المشكلات النفسية المتعددة التي يصفها هذا المؤلف على أنها حالة "قلق جماعي".

ومن الدراسات المهمة التي أجريت بعد العدوان وتجدر الإشارة إليها، دراسات كل من: بدر الأنصاري^(٨٢)، وبدر العمر^(٨٣)، وحامد الفقي^(٨٤)، وخضر بارون^(٨٥)، وعويد المشعان^(٨٦)، وطلعت منصور^(٨٧)، وسعد الهاشل ورجاء أبو علام وآخرون^(٨٩).

ما الاتجاه العام لنتائج هذه الدراسات؟ من الممكن القول إن هذه الدراسات قد برهنت - بإيجاز - على عمق الآثار النفسية التي أحدثها هذا العدوان على نفسية المواطن الكويتي وسلوكه.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة المقارنة عن قلق الموت بعد العدوان وقبله، تتسق تماماً مع السياق لهذه الدراسات السابقة. ولا غرو فقلق الموت نوع خاص من القلق العام، وترتبط مقاييس المفهومين ارتباطاً إيجابياً دالاً إحصائياً^(٩٠) على أن الفرق الأساسي بين تصميم هذه الدراسة والغالبية العظمى من الدراسات السابقة، يكمن في إتاحة نقطة مرجعية وقياس قبلي لقلق الموت قبل العدوان، بحيث أمكن مقارنة نتائج ما بعد العدوان به، وعلى الرغم من ذلك فإن النتائج العامة متقاربة بوجه عام، وذلك ما يؤكد صلق هذه النتائج إلى حد بعيد، ويجعل هذه الدراسات يدعم بعضها بعضاً.

وتتفق نتائج هذه الدراسة مع التعريف الذي أوردناه لقلق الموت (أنظر مقدمة هذا البحث). والذي يشير - من بين ما يشير - إلى أن قلق

الموت يمكن أن تثيره أحداث الحياة وتعديل من درجته، كما تؤكد نتائج هذه الدراسة الفرض القائل بأن قلق الموت وحلة مرنة سائلة وليست صلبة جامدة^(٩١) وهذه الوحلة حساسة للحوادث البيئية والظروف الشخصية والاجتماعية والمرضية، ومن بينها الكوارث والحروب، ومصادق ذلك ارتفاع قلق الموت لدى عينتي الطلاب بعد العدوان العراقي. ولا ننسى أن قلق الموت من بين الأعراض الشائعة لدى من يواجهون الكوارث^(٩٢). ومما يمكن أن تضيفه نتائج هذه الدراسة إلى نظريات قلق الموت، النظر إليه بوصفه وحلة مرنة تتأثر بالحوادث البيئية وبخاصة الحروب، بما لذلك من دلالات تطبيقية.

لقد كان متوسط قلق الموت عند الطلاب الكويتيين قبل العدوان العراقي قريباً جداً من متوسط نظرائهم من طلاب الجامعة في مصر في الوقت نفسه تقريباً (الثمانينيات)، كما كان متوسط قلق الموت لدى الكويتيين الرجال متشابهاً مع متوسطه عند الأمريكيين (ولكن ذلك لم ينطبق في حالة النساء)^(٩٣). إلا أن ارتفاع متوسط قلق الموت لدى الكويتيين بعد العدوان غير موقعهم كثيراً بين نظرائهم، ومع ذلك فليس من الميسور عقد مقارنات بين مختلف المجتمعات في الوقت الراهن، حيث لا تُتاح نتائج دراسات أحدث في قلق الموت على عينات مناظرة للعينة الكويتية بعد العدوان. ولكن الأرجح أنه إذا ما ظل معدل قلق الموت لدى المجتمعات التي تعيش حياة آمنة ولم تواجه عدواناً ثابتاً، أن يرتفع قلق الموت عند الكويتيين بعد العدوان بالمقارنة إليهم.

على أن نتائج بعض الدراسات السابقة تسيّر ضد الاستنتاج القائل إن الحرب تزيد من قلق الموت، فقد وجد "نيدو، وأمباليكاس"^(٩٤) أن هناك علاقة وثيقة بين الاعتقاد في الحياة الآخرة Afterlife وقلق الموت لدى ستين رجلاً يعيشون في بيئة آمنة، ولكن لم يكشف عن هذه العلاقة عينة مناظرة من الرجال يعيشون في منطقة غير مستقرة يتعرضون فيها لمخاطر الموت. ويؤكد ذلك ما افترضه "قريشي، وحسين"^(٩٥) من أن قلق الموت المنخفض

ينتج عن التعرض لبيئة مهلدة بشكل مستمر. وتتفق دراسة عبد الخالق^(٩٦) مع هذه النتائج، حيث وجد أن اللبنانيين الذين عاشوا في غمار الحرب الأهلية لهم قلق موت منخفض بالمقارنة إلى المصريين والكويتيين (قبل العدوان العراقي) والأمريكيين. وفسر ذلك على ضوء مبدأ " الغمر " Flooding الناتج عن التعرض المستمر لبيئة مضطربة غير آمنة، وأخطار العنف، وآثار الحرب المدنية التي استمرت في المجتمع اللبناني أكثر من عشر سنوات حتى إجراء هذه الدراسة المشار إليها.

ولكن الموقف في العينة الكويتية كان مختلفاً، فلم يستمر العدوان أكثر من سبعة أشهر، وكانت حياة الكويتيين آمنة مستقرة رغلة قبل هذا العدوان، تعسة شقية بعده، فقد تغير كل شئ فجأة وبطريقة حادة، وارتكبت إبان الاحتلال فظائع كثيرة، وهدف المعتدى إلى طمس معالم الدولة والتكيل بالمواطن؛ ومع أن الاستجابة في مثل هذه الحالات والمواقف تكون حادة، فإنها تترك أثراً غائراً إلى الدرجة التي ترتفع فيها متوسطات قلق الموت لدى الطلاب بعد سنتين تقريباً من تحرير دولة الكويت.

لكل ذلك يمكن القول إن ارتفاع قلق الموت لدى طلاب الجامعة بعد العدوان العراقي يعد أثراً سلبياً من آثار هذا العدوان؛ فالحرب ترتبط دائماً بالموت، كما أن غالبية هؤلاء الطلاب قد شهد الحرب والاحتلال بنفسه ورآهما رأى العين، وبعض هؤلاء الطلاب لا شك قد تعرض للأخطار أثناء هذا العدوان، ومن المؤكد أن نسبة من أسر هؤلاء الطلاب يوجد بها أسير أو شهيد.

الهوامش

- (1) American Psychiatric Association Diagnostic And Statistical Manual of Mental Disorders, 4th ed. (DSM IV). Washington, DC:APA, 1994.
- (2) Ibid, P. 393 F.
- (3) Tomer, A. Death anxiety in adult Life: Theoretical Perspectives, Death Studies, 16,475- 506, 1992.
- (4) Ibid.
- (5) Rappaport, H., Fossler, R., J., Bross, L. S., & Gilden, D., Future Time, death anxiety, and Life Purpose among older adults, Death Studies, 17, 369- 379, 1993.
- (6) Ibid.
- (7) Lester, D. Ontological Insecurity and fear of death, Psychological Reports, 71, 1178,1992.
- (8) Feifel, H. Psychology and death: Meaningful Rediscovery. American Psychologist, 45, 537-543, 1990.
- (٩) يُشكك كثير من الباحثين المحايدون في حداث الحرقه، على الأقل بالأعداد التي يوردها اليهود.
- (10) Karasu, T. B. Idea of death, Integrative Psychiatry, 3,280- 283, 1985.
- (11) Kastenbaum, R. Reconstructing death in Postmodern Society. Omega, 27, 75- 89, 1993.
- (12) Thorson, J., & Powell, F. C. Elements of Death Anxiety and meanings of death, Journal of Clinical Psychology, 44, 691- 701, 1988.
- (13) Drolet, J. L. Transcending death during early adulthood: Symbolic immortality, death anxiety, and Purpose in life, Journal of Clinical Psychology, 46, 148- 160, 1990.

- (14) Ibid.
- (15) White, W., & Handal, P., J. The relationship Between death anxiety and mental health/Distress. *Omega*, 22, 13-24, 1990-91.
- (16) Ebersole, P., & PERSI, r. The Short index of Self-actualization and death anxiety. *Journal of Psychology*, 127, 359- 360, 1993.
- (17) Buzzanga, V. L., Miller, h. r., & Perne, S. E. The relationship Between death anxiety and level of Self-esteem: A reassessment. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 27, 570-572, 1989.
- (18) Miller, H.R., Davis, S.F., & Hayes, K. M. Examining relations between interpersonal Flexibility, self-esteem and death anxiety, *Bulletin of the Psychonomic Society*, 31, 449-450, 1993.
- (19) Dattel, A. R., & Neimeyer, R. A. Sex differences in death anxiety: Testing the Emotional Expressiveness hypothesis, *Death Studies*, 14, 1-11, 1990.
- (٢٠) انظر أيضاً: Buzzanga et al., 1989.
- (21) Bengtson, V. L., Cuellar, J. B., & Ragan, R. K. Strtum Contrasts and Similarities in attitudes toward death. *Journal of Gerontology*, 32, 76- 88, 1977.
- (22) Joubert, C.E. Subjective acceleration of Time: death anxiety and Sex differences, *Perceptual & Motor Skills*, 57, 49- 50, 1983.
- (23) Raggatt, P. T. Trait anxiety and The Cognitive representation of Significant life events: Some Correlates of Situation-specific Traits, *Australian Psychologist*, 24, 221- 237, 1989.

- (24) Lester, D., & Becker, D. M. College Student's attitudes toward death as Compared to the 1930s. *Omega: Journal of Death & Dying*, 26, 219- 222, 93.
- Feifel, 1990. (٢٥) انظر:
- (26) Kastenbaum, R. Death-related anxiety: In L. Michelson & L. M. Ascher (Eds.) *Anxiety and Stress disorders: Cognitive-behavioral assessment and treatment*, New York: Guilford Press, PP, 425-441, 1987.
- (27) Templer, D. I. Tow factor theory of death anxiety: A note. *Essence*, 1, 91- 93, 1976.
- (28) Gilliland, J. C., & Templer, D. I. Relationship of death anxiety scale factors to subjective states. *Omega*, 16, 155- 167, 1985-86.
- Templer, 1976. (٢٩) انظر:
- (30) Templer, D. I., Ruff, C. F., & Franks, C. M., Death anxiety: Age, Sex, And Parental Resemblance in diverse populations, *Developmental Psychology*, 4, 108, 1971.
- (31) Tenpler, D. I., Ruff, C. F., & Simpson, K. Alleviation of death anxiety With Symptomatic Treatment of depression. *Psychological Reports*, 35, 216, 1974.
- (32) Lester, D. Experimental and Correlational Studies on the Fear of death. *Psychological Bulletin*, 67, 27- 36, 1967.
- (33) Livingston, P., & Zimet, C. Death anxiety, authoritarianism and Choice of Specialty in medical Students, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 140, 222-230, 1965.,
- (34) abdel- Khalek, A. M., Death anxiety in Egyptian Samples, *Personality & Individual Differences*, 7, 479-483, 1986.

- (35) Lonetto, R., Fleming, S., & Mercer, G. W. The Structure of death anxiety: A Factor analytic study. *Journal of Personality Assessment*, 43, 388- 392, 1979.
- (36) Lonetto, R., & Templer, D. I. *Death Anxiety*, Washington, D. C.: Hemisphere, 1986.
- (37) Telban, S. G. Death anxiety and Knowledge about death, *Psychological Reports*, 49, 648, 1981.
- (38) Abdel - Aziz, S., Meckail, M., William, S., & Abdel-Khalek, A., M. The relationship between Practice area and nurses' state and death anxiety level, *The Bulletin of the High Institute of Public Health of Alexandria*, 16, 189- 203, 1986.
- (39) Bene, B., & Foxall, M.J. Death anxiety and Job Stress in Hospice and medical - Surgical nurses, *Hospice Journal*, 7, 25-41, 1991.
- (40) Ford, R., E., Alexander, M., & Lester, D. Fear of death of those in a high stress occupation, *Psychological Reports*, 29, 502, 1971.
- (41) Lester, D. Attitudes Toward death held by Staff of a suicide Prevention center, *Psychological Reports*, 28, 650, 1971.
- (٤٢) أحمد محمد عبد الخالق: قلق الموت، الكويت عالم المعرفة، ١٩٨٧.
- (43) Pepitone - Arreola- Rockwell, F. Death anxiety: Comparison of Psychiatrists, Psychologists, Suicidologists and Funeral directors, *Psychological Reports*, 49, 979-982, 1981.
- (44) Schell, B. H., & Zinger, T. Death anxiety Scale means and Standard deviations for Ontario undergraduates of Funeral directors, *Psychological Reports*, 45, 439- 446, 1984.
- (45) Baum, L., & Baum, S. K. Fear of death in Ontario Police, *Ontario Psychologists*, 17, 9- 15, 1985.

Ford et al., 1971. (٤٦) انظر:

- (47) Hunt, D. M., Lester d., & Ashton, N. Fear of death, Locus of Control and Occupation. *Psychological Reports*, 53, 1022, 1983.
- (48) Hunt et al., 1983.
- (49) Koob, P. B., & Davis, S.F., Fear of death in Military officers and Their Wives, *Psychological Reports*, 40, 261- 262, 1977.
- (50) Alexander, M., & Lester, S. Fear of death in Parachute jumpers, *Perceptual & Motor Skills*, 34, 338, 1972.
- (51) Glass, J. C. Changing death anxiety through death education in THE Public Schools. *Death Studies*, 14, 31- 52, 1990.
- (52) Johansson, M., & Lally, T. Effectiveness of a death - education Program in reducing death anxiety of nursing Students, *Omega: Journal of death & Dying*, 22. 25- 33, 1990- 91.
- (53) Henderson, M. Beyond The Living will. *Gerontology*, 30, 480- 485, 1990.
- (54) Durlak, j. Changing death attitudes Through death education. In R. A. Neimeyer (ED.) *Death anxiety handbook: Research, Instrumentation, and Application*, London: Taylor& Francis, PP. 243-260, 1994.
- (55) Maglio, C. J., & Robinson, S. E. The effects of death education on death anxiety: A meta- analysis. *Omega: Journal of Death& dying*, 29, 319- 335, 1994.
- (56) Denes- Raj, V., & Ehrlichman, H. Effects of Premature Parental Death on Subjective Life expectancy, death anxiety, and health Death behavior, *omega: Journal of death & Dying*, 23, 309- 321, 1991.

- (57) Brubeck, D., & Beer, J. Depression, self-esteem, suicide ideation, death anxiety, and GPA in high school students of divorces and non-divorced parents, *Psychological Reports*, 71, 755-763, 1992.
- (58) Sinha, S.P., & Nigam, M. Stress and death anxiety. *Indian Journal of clinical Psychology*, 20, 78-81, 1993.
- (59) Ahsan, S.K., & Soreng, J. Death anxiety before and after abortions among unmarried women. *Journal of Personality & Clinical Studies*, 9, 69-71, 1993.
- (60) Rubenstein, I., Cutter, F., & Templer, D. I. Multigenerational occurrence of survivor syndrome symptoms in families of holocaust survivors. *Omega*, 20, 239-244, 1989-90.
- (61) Lonetto, R., Mercer, G.W., Fleming, S., Bunting, B., & Clare, M. Death anxiety among university students in Northern Ireland and Canada. *Journal of Psychology*, 104, 75-82, 1980.
- (62) Klingman, A., & Goldstein, Z. Adolescent's response to unconventional war threat prior to the Gulf War. *Death Studies*, 18, 75-82, 1984.
- (63) Umberson, D., & Henderson, K. The social construction of death in the Gulf War. *Omega*, 25, 1-15, 1992.
- (٦٤) محمد إبراهيم عيد: "قلق الموت وعلاقته ببعض المتغيرات النفسية لدى الشباب السعودي بعد حرب الخليج". مجلة الإرشاد النفسي، جامعة عين شمس، العدد الأول ٢١١-٢٥٦، ١٩٩٣.
- (65) Templer, D.I. The Construction and Validation of a Death Anxiety Scale. *Journal of General Psychology*, 82, 165-177, 1970.
- (٦٦) انظر: أحمد عبد الخالق، ١٩٨٧، ص ص ٧٠ - ٧٤، وكذلك:
- Durlak, J. A., & Kass, R.A. Clarifying the measurement of death attitudes: A factor analytic evaluation of fifteen self-report death scales. *Omega*, 12, 129-141, 1981-82.

- Levin, R. A Reexamination of the Dimensionality of Death Anxiety. *Omega*, 20, 341-349, 1989-90.

Abel-Khalek, 1986. (٦٧) انظر:

(٦٨) انظر: عبد الخالق، قلق الموت، ١٩٨٧.

- Abdel-Khalek, 1986.
- Abdel-Khalek, A.M. Death anxiety among Lebanese samples. *Psychological Reports*, 68, 924-926, 1991.
- Abdel-Khalek, A.M. Two scales of death anxiety: Their reliability and correlation among Kuwaiti samples. *Perceptual & Motor Skills*, 84, 921-922, 1997.
- Abdel-Khalek, A.M. Death, anxiety, and depression. *Omega: Journal of Death & Dying*, 35, 219-229, 1997.
- Abdel-Khalek, A.M. Death, anxiety, and depression among Lebanese undergraduates. *Omega: Journal of Death & Dying*, 37, 287-300, 1998.
- Abdel-Khalek, A.M., Beshai, J.A., & Templer, D.I. The structure of Templer's Death Anxiety Scale among Egyptian Students. *Psychological Reports*, 72, 920-922, 1993.
- Abdel-Khalek, A.M, & Omar, M.M. Death anxiety, state and trait anxiety in Kuwaiti samples. *Psychological Reports*, 63, 715-718, 1988.
- Beshai, J.A., & Templer, D.I. American and Egyptian attitudes toward death. *Essence*, 2, 155-158, 1978.

- (69) Thorson, J., & Powell, F. A revised death anxiety scale. *Death Studies*, 16, 507-521, 1992.

Abdel-Khalek & Omar, 1988. (٧٠) انظر:

- (71) Templer, D.I. Comment on large gender differences on death anxiety in Arab countries, *Psychological Reports*, 69, 1186, 1881.

- (٧٢) انظر: Abdel-Khalek & Omar, 1988.
- (٧٣) انظر: Lester & Becker, 1992 - 93.
- (٧٤) أحمد محمد عبد الخالق، محمد لحبيب الصبوة، فريح العنزى: القلق لدى الكويتيين بعد العدوان العراقي. مكتب الإنماء الاجتماعي: الديوان الأميري، الكويت، ١٩٩٥.
- (٧٥) إدارة الخدمة الاجتماعية: الآثار الاجتماعية والنفسية للغزو العراقي على الطالب الكويتي: دراسة كشفية. دولة الكويت: وزارة التربية، ١٩٩١.
- (٧٦) إدارة الخدمة النفسية، وزارة التربية: ملخص دراسة ميدانية حول انعكاسات الغزو العراقي الغاشم على الحالة النفسية للطلبة والطالبات الكويتيين في المرحلة الثانوية وكيفية مواجهتها. الطفولة العربية، العدد ٢٥، ٢١ - ٢٣، ١٩٩٣.
- (٧٧) قاسم الصراف: تأثير أزمة الاحتلال العراقي على الجوانب السلوكية والانفعالية والمعرفية للشباب الجامعي في الكويت: المؤتمر الدولي للآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقي على دولة الكويت، الديوان الأميري: مكتب الإنماء الاجتماعي، من ٣ - ٦ أبريل ١٩٩٣.
- (٧٨) غنيمه جاسم العماني، فائدة نهر الفليج، محمد رفعت أبو زيد، وآخرون: استطلاع آراء المواطنين حول الآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقي على دولة الكويت ودور وسائل الإعلام إبّان الأزمة. المؤتمر الدولي للآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقي على دولة الكويت، الديوان الأميري: مكتب الإنماء الاجتماعي، في المدة من ٣ - ٦ أبريل ١٩٩٣.
- (٧٩) أحمد محمد عبد الخالق، عويد سلطان المشعان: إدراك الآثار النفسية للعدوان العراقي لدى طلاب الجامعة الكويتيين المقيمين بمصر في ظروف العدوان. المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٣٩، السنة العاشرة، ص ص ٢٣٨ - ٢٧٤، ١٩٩٤.
- (٨٢) بدر محمد الأنصاري: دراسة عاملية للحالات الانفعالية للشباب الجامعي في الكويت بعد العدوان العراقي. المؤتمر الدولي الثاني: الصحة النفسية في دولة الكويت، الديوان الأميري: مكتب الإنماء الاجتماعي، الكويت: ١ - ٤ أبريل ١٩٩٥.
- (٨٣) بدر العمر: الآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للغزو العراقي لدولة الكويت. المؤتمر الدولي الأول للآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقي على دولة الكويت، مكتب الإنماء الاجتماعي، الديوان الأميري، الكويت في المدة من ٣ - ٦ أبريل ١٩٩٣.

(٨٤) حامد الفقى: التأثيرات السلبية المعرفية والانفعالية والسلوكية التي يعاني منها الكويتيون نتيجة لاحتلال العراق، عالم الفكر، ٢٢(١)، ٢٢ - ١٩٩٣، ٧٩.

(٨٥) خضر عباس بارون: الاضطرابات النفسية الجسمية الناجمة عن العدوان العراقى عند المراهقين الكويتيين. عالم الفكر، ٢٢(١)، ١٩٨ - ١٩٩٣، ٢٢٣.

(٨٦) عادل شكرى محمد كريم: دراسة مقارنة للمخاوف الشائعة لدى بعض الطلاب الكويتيين قبل الغزو العراقى وأثناءه وبعده، المؤتمر العالمى عن آثار العدوان العراقى على دولة الكويت، فى المدة من ٢ - ٦ أبريل ١٩٩٤.

(٨٧) عويد سلطان المشعان: الشخصية وبعض اضطراباتها لدى طلاب جامعة الكويت، عالم الفكر، ٢٢(١)، ١٢٤ - ١٥٣، ١٩٩٣.

(٨٨) طلعت منصور: دراسة فى الآثار النفسية والاجتماعية للغزو العراقى لدولة الكويت، فى: الغزو العراقى للكويت: المقدمات - الوقائع وردود الأفعال - التداعيات، عالم المعرفة، الكويت، ص ٥٦٩ - ٦٢٠، ١٩٩٥.

(٨٩) سعد الهاشل، رجاء أبو علام، وآخرون: الآثار التربوية للعدوان العراقى على المواطن الكويتى. مكتب الإنماء الاجتماعى: الديوان الأميرى، دولة الكويت، ١٩٩٤.

(٩٠) انظر: Abdel-Khalek, 1986.

(٩١) انظر: Templer, 1976.

(٩٢) راجع:

Peterson, K.C., Prout, M., & Schwarz, R.A. Post-traumatic stress disorder: A clinicians guide. Plenum: New York, 1991.

(٩٣) انظر: Abdel-Khalek & Omar, 1988.

(94) Naidu, R.K., & Ambalika, S. Metaphysical beliefs as predictors of death anxiety. Omega, 25, 95-107, 1992.

(95) Kureshi, A., & Husain, A. Death anxiety and dominance among the Indian and Palestinian students: A cross-cultural comparison. Japanese Psychological Research, 23, 55-60, 1981.

(٩٦) انظر: Abdel-Khalek, 1991.

المحور الخامس
فى فلسفة الحضارة والتاريخ
ودراسات أخرى

صورة ضوئية من تقرير الأستاذ الدكتور / زكى نجيب محمود لكتاب "فى فلسفة التاريخ"

تفسير
عنه كتاب : فى فلسفة التاريخ (مقدمة اتحاد الجامعات العربية ١٩٧٥ ، ٢١٥ صفحة ثم)
المؤلف : الدكتور أحمد محمود حسين
استاذ فلسفة السائد بغير إجازة جامعة الإسكندرية

هذه كتاب ممتاز باني معيار انتقاء الكلام :

١ - وهو ممتاز من حيث المنهج : (١) فهو سهل ومنه فصوله قد صيغ في سياقه
متماسك تتجلى العلاقات بروابط منطقية (٢) وكل باب منه أبوابه قد تألفت
وفصوله لتعود الصورة (٣) ولأن مادته فيه أفرغت في جزئيه ، فيمكن
أدراجها بكتاب التاريخ وهذا يعجز ، وتأثيرها بفلسفة التاريخ وتأويلاتها ، كما
لقد التقسيم في ذاته عامد منه يظل إبراز المادة وتفسيرها

٢ - وهو ممتاز من حيث المنهج كذلك ، إذا كنا إليه من زاوية المراجع التي
... تندرج - فقد أله أنه مرجعاً عاماً في هذا الميدان لم يذكر المؤلف ،
ولقد ذكرت في المراجع على صورة تيسر المتصفح للرجوع المرجعة ، فكان
مرجع مفيد في مدخله من العلة ، ثم في أواخر الفصول والابواب إذا اقتضى
المصدر ، فمصدره قائمة المراجع العامة في آخر الكتاب

٣ - واعتبار المنهج لابد أنه يشتمل على صفة رأيها واضحة في هذا الكتاب
ولكن الوسائل العلمية الرصيدة المبرورة ، فقد فسح فيه رجا انتصاف ، ثم
مد فخره فيه ، فمصدره مع عبارة لنا أو نقيم في سياقه عبارة هناك .

٤ - وهو ممتاز من حيث الموضوع ومادته ، فمصدره تحكم المؤلف في ميدانه كما
لم يجهل لولا أنه يفتت من نظره ، ثم أفسح التقسيم على فروع جهده
المؤلف يوضح بعضاً : فمنه استقر منه لحدوده فيه الرئيسية في كتابته
التاريخ من الباب الأول - الطبيعة والعقلية : إلى دراسة تطور الإنسان
التاريخي ، ولعل المؤرخين الذين أم بمبادئ التسمية ، ثم إلى أحكام التاريخ
ومنه يهتدي بالمؤلفين أنه كانت لها بالذخيرة ممدت - برونه في شهر الكتاب الأول
ليبدأ الكتاب الثاني في دراسة التاريخ ، فيعده بتعدد النظريات الأساسية في فهم
التاريخ ، له : الزمنية ، ذاتها الحضارات ، ونظرية البنية الاجتماعية في تربية التاريخ ، والزمنية
التي يهتم إلى العصور الزمنية ومفاهيمها

والتقيد إلى الأصول الفلسفية في فهم الحركة التاريخية : إلى ميكانيزمات الحركة
والتأثير فيها ، ثم الزمنية كما قال ماكس راسل ، ثم بيولوجية كما ذهب

شبهه ، أم صغرية ريشة كما نرى عند تزيين ؟
 وفي زياية الكتاب طمعه قد قبة عملية كبرى ، يتعدى إيعيد صفة ، فيه دراسة
 وتارة بينه منزه التاريخ والمنهج في علم الحديث

٣ - والكتاب مرآة في المؤلفات الثقافية ؛ إذ لم ينس المؤلف أنه مؤلف عربي
 بل إن كتابه للقارئ العربي ، الذي يعيش في هذه المرحلة الانتقالية الطويلة
 في تاريخنا الحديث ؛ ولقد ذكر المؤلف شيئاً مما يفيد فيه قال قبيد فائمة
 الكتاب ، أنه أهتم ما استوفيه بكتابه : لا تميد القارئ والقيم التي يجب أن
 فتنه في فتنه من أنفسنا كما برهن القلم وفوار العصرية والعملة الزائفة منه بكمالات
 الزائفة الزالية منه القديم والرصيد ، ونظراً لتقبلنا وتوابعه وميزنا بما يواجه به
 في كتاب القارئ والقيم المستقبل والمصدر

ولقد أهتم المؤلف شيئاً مما لم يفتحه - في كون أجزاء الكتاب - أنه يلقى
 نطق على ستر من تراثنا الفكري يراه ملتصقاً مع مادة الموضوع الذي يعالجه ،
 وهو دقة مد يد عصر القارئ العربي أنه يعيش مع الكتاب قد فراغ قلبي لا
 دقة ريشة بيديه ، وأنه في هذا عصر في الباب الثاني للراي القائل بأنه يتأخر
 منه منج الكلفة الحضارية هو صحتي أثار ، ذكر للقارئ في ستر من هو متفاداة
 كنه كمانه المرفوع من المأمور أدله من أتمام التاريخ على هذا الأساس ، فلم يملوا
 السياسة والدراسة محورا للتاريخ ، بل يملوا محورا للعلماء والصفحة منه - ديد منه علم ،
 ولذا أفاض في أثار العلماء وفي تصورات البنيان وفي قبيد الانساب وفي تصف
 العلاقات في كون مبادئ العلم والفكر ، والدين ؛ وفي الباب الثالث من الجزء الثاني ، أثار
 دمايته من نظرية النهاية والدراسة في تزيين التاريخ ، ذكر لنا جماعة إخوان بصفا
 من المسألة ؛ وفي الباب الثاني من هذا الجزء نفسه ، نقن فمودة راضية عما قاله
 تزيين في استجابة الحضارة الإسلامية للتحدي ، الذي جادنا منه الغرب استجابة فقيت
 وترى ، وكردت ثناء من نبذة مضيئة من بريق المصمم والعصر أتمام التزيين (عزري)
 من أياضنا الماثرة ؛ فإذا أضفنا هذا كله ما قاله ، منه أجم خلدوس في المبرهن
 المناسبة من كتابه ، وما قاله منه أسالة المنهج التاريخي عند علماء الحديث ، أدركنا
 كم كانت ثقافتنا المبرهن الإسلامية نضبه عينية ، وهو يكتب

٤ - من أجل هذا كله ، كانه الرأى عنده أن أهم الأساس المؤلف بدير بالرشنة
 في هذا المهد العظيم ، دبير - يقينا - بالآخرة الطبيعية التي تمنحها جادة الوسندرية
 للمفاد طيبة التزيين

دكتور نجيب مسور
 استاذ منذ مشرف في كلية الآداب جامعة القاهرة

١٩٧٦ / ١١ / ٢٤

كان المرحوم الدكتور "أحمد
صبحي" أخصاً كريماً، وزميلاً فاضلاً، وصديقاً
مخلصاً لا نظير له ... زاملته لسنوات طويلة
في كلية الآداب جامعة الكويت أستاذاً
للفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ... فكان
نعم الأخ، والزميل، والصديق.

أحمد صبحي ... في ذمة التاريخ

بقلم الأستاذ الدكتور
إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة
عين شمس حالياً،
وجامعتي القاهرة والكويت سابقاً

كان رحمه الله عفو اللسان، دمث
الخلق، رقيق الحاشية. لا أذكر أنه تفوه يوماً
بكلمة واحدة نابية عن إنسان زميلاً كان
أو غير زميل، أو أنه انتقد قط سلوك
إنسان، حتى لو رآه شائناً - وكان شعاره
الدائم التسامح مع الغير، "فلعل وراء
ذلك ما يُغفر..."!، وكما أنه لم يكره أحداً،
فلم يناصر أحداً العداء أو يشعر نحوه
ببغض؛ بل شهد له الجميع بحسن الخلق
ودمائه...! وفضلاً عن ذلك كله فقد كان
أستاذاً، ومعلماً، وباحثاً متعمقاً شهد له
بذلك زملاؤه من مؤلفاته وأبحاثه، قبل
تلاميذه من محاضراته ومناقشاته وندواته..

وإذا أردتُ اليوم أن أتحدث عن
الدكتور "أحمد صبحي" فلأنني أستطيع أن
أخص شخصيته في عبارة جامعة، وهي
أنه كان - رحمه الله - "مجموعة من القيم
المتحركة: القيم الأخلاقية، والقيم

الاجتماعية، والقيم العلمية، والقيم المنهجية .. الخ؛ أما إذا أردت أن أتناول مثلاً عن هذه القيم من إنتاجه العلمي، سوف أختار كتاباً من كتبه أبحث فيه عن بعض هذه القيم، وسوف أختار كتاباً عزيزاً على نفسي، قريباً من قلبي وعقلي معاً، وهو كتابه الشهير: "في فلسفة التاريخ"؛ حيث لمجد أن أول قيمة يحملها هذا الكتاب هي قيمة تعليمية إرشادية يوجهها مباشرة لدارسي الفلسفة الإسلامية الذين يتجهون لدراسة تراثنا الإسلامي القديم والحديث؛ لأنهم يريدون أن يهربوا من دراسة الفكر الغربي خوفاً من اللغات الأجنبية التي لا يجيدون منها شيئاً؛ فيظنون أنهم في مجال التراث لا يحتاجون إلى أية لغة سوى اللغة العربية إن كانوا يجيدونها حقاً. فليس ثمة حاجة إلى مراجع، ولا مصادر أجنبية، ولا مصطلحات، ولا مذاهب إلا ما يعرفونه باللغة العربية. وها هنا يصيح فيهم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" أستاذ الفلسفة الإسلامية، والتصوف، وعلم الكلام: "يا أيها الطلاب الواهمون إن معرفة اللغات الأجنبية ضرورة تختمها دراسة الفلسفة في جميع الميادين والمجالات والأفرع... وربما كانت ضرورة لدارسي الفلسفة الإسلامية قبل غيرها".

وهو لا يكتفى بالقول؛ فلا يقول لهم ذلك ويكتفى بالنصح والإرشاد، وإنما يقدم نفسه نموذجاً رائعاً للمتخصص المتعمق في الفلسفة الإسلامية، ويقوم بذلك بالفعل، فلنأخذ نراه يكتب عن "فيلكو"، وعن "القديس أوغسطين"، وعن "هيجل"، و"كانط"، وعن "فولتير"، و"كوندرسيه" .. الخ بطريقة تنم عن التعمق في فهم هؤلاء الفلاسفة جميعاً على نحو ما يشهد على ذلك كتابه "في فلسفة التاريخ"، أعني أنه لم يحصر جهده ودراساته في مجال التاريخ عند المسلمين وحدهم؛ بل على العكس يكتب عن فلاسفة الغرب أولاً، ثم يكتب بعد ذلك عن فلاسفة الإسلام، عن "ابن خلدون"، وعن "إخوان الصفاء"، مع عقد المقارنات التي يتطلبها الموقف، وهو يذكر في نهاية كتابه أكثر من خمسين مرجعاً باللغة الإنجليزية (٥٤ على وجه الدقة) من المراجع الرئيسة في موضوع بحثه.

أما "القيمة" الثانية التي يقدمها لنا هذا الكتاب فهي قيمة التواضع - أعني تواضع العلماء - فعلى الرغم من أن الكتاب درس مسار التاريخ كله، وما كُتب من نظريات عن هذا المسار عند فلاسفة من الشرق والغرب في ٣٤٣ صفحة، فإن المؤلف يقول في تواضع جم:

"أنا لا أدعى أنني قلت ما ينبغي أن يقال في فلسفة التاريخ، على العكس، فإن هذا الميدان البكر - في نطاق الثقافة العربية - إذا استثنينا بعض الترجمات - في أمس الحاجة إلى المزيد من التوسع والتعمق..."^(١).

ويرتبط بهذا التواضع الجُمّ فرحته الكبرى بعبارات الثناء الجميلة التي وصف بها أستاذنا الدكتور "زكي نجيب محمود" هذا الكتاب عندما ذهب إلى أنه "كتاب ممتاز بأي معيار تختاره للحكم؛ فهو ممتاز من حيث المنهج، ومن حيث الفصول، وهو ممتاز من حيث المنهج إذا حكمنا عليه من زاوية منطقية... وهو ممتاز من حيث الأسلوب المشرق... الخ"^(٢).

ويعلق الدكتور "صبحي" وهو جذلان فرحاً "ألا يحق" "لتلميذ" أن يعتز بمثل هذه الشهادة من "أستاذ كبير"؟^(٣) فهو لم يشعر بالغرور أو الزهو من الثناء الغامر الذي أغدقه "أستاذ كبير" على كتابه؛ بلى تحلى بأخلاق العلماء وتواضعهم، وشعر أنه وسام على صدره يعتز به.

أما القيم العلمية والمنهجية الكثيرة التي يحتوي عليها هذا الكتاب المهم، فهي تبدو واضحة جلية، إذا ما استعرضنا محتويات الكتاب في عجالة سريعة^(٤):

ينقسم الكتاب إلى قسمين كبيرين: يتحدث القسم الأول منهما عن المنهج في ثلاثة أبواب على النحو التالي:

أما الباب الأول فهو يطرح سؤالاً هاماً عن منهج التاريخ أهو منهج وضعي أم مثالي..؟ ويجيب عنه في ثلاثة فصول، يتحدث في الفصل الأول عن

النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية، ثم يتناول في الفصل الثاني حجج الوضعيين والمثاليين في التاريخ.

أما الفصل الثالث والأخير فهو يعرض علينا الخلفية الفلسفية للمذهبين: المذهب الوضعي من ناحية، والمذهب المثالي من ناحية أخرى.

أما السؤال الذي يطرحه الباب الثاني، فهو كثيراً ما يطرحه الإنسان المثقف العادي: من الذي يصنع التاريخ؟ أم هو الإسكندر، وقيصر، وقمبيز، وجانكيز خان، وقيصر، ونابليون وأضرابهم...؟ أم أنه الحضارات: حضارة مصر القديمة، وحضارة فارس، وحضارة اليونان والرومان، وحضارة الإسلام ... الخ؟

ويناقد في فصلين إجابتين مختلفتين: تنحاز الإجابة الأولى للرأي الأول الذي يذهب إلى أن الشخصيات والأبطال هم صنّاع التاريخ؛ في حين أن الفصل الثاني ينحاز إلى الرأي الثاني القائل بأن الحضارات المختلفة هي التي يتألف منها التاريخ.

وعلى هذا النحو ينتهي القسم الأول من الكتاب الذي كان يتناول مناهج التاريخ ومساره، وهو بجميع المقاييس إضافة جديدة إلى المكتبة الفلسفية العربية؛ فليس هناك - فيما أعلم - كتاب سبقه لمناقشة هذا الموضوع؛ بل لقد اعتدنا في السابق أن نكتب مباشرة عن رأي فلان أو علان عن مسار التاريخ، أو عن النظريات الفلسفية المعينة التي وضعها هذا الفيلسوف أو ذاك لتفسير مسار التاريخ؛ أما أن يكتب مؤلف ما يقرب من نصف الكتاب من "المنهج"، فهو أمر جديد كل الجدة في المكتبة الفلسفية العربية، وذلك يبرز لنا جانباً هاماً من جوانب امتياز هذا الكتاب التي تحدث عنها أستاذنا الدكتور "زكي نجيب محمود"، كما يكشف عن أصالة هذا الباحث الذي لا ينقل، ولا يقلد، بل يبتكر، ويبدع ...

أما القسم الثاني من الكتاب فهو يتناول "فلسفة التاريخ" ذاتها بالمعنى التقليدي في بابين يشملان سبعة فصول.

أما الباب الأول فهو يتحدث عن النظريات الفلسفية التي تعالج في ثلاثة فصول، يتحدث الفصل الأول منها عن التعاقب الدوري للحضارات والثاني عن العناية والتقدير الإلهي. وعلى الرغم من أننا في العادة نألف الحديث عن هذه النظريات، فإننا لم نعتد أن يرد اسم "ابن خلدون"، ومنهجه، ونظريته جنباً إلى جنب مع نظرية فيكو Vico.

وقلّ مثل ذلك في الفصل الثاني الذي يتحدث عن العناية الإلهية والتقدير الإلهي؛ حيث نجد "القديس أوغسطين" والواعظ الديني "چاك بوسويه"، جنباً إلى جانب مع "إخوان الصفاء" في فصل واحد، مما يرغمك على أن ترفع القبعة تحية واحتراماً لهذا الباحث في الإسلاميات الذي لا تفوته الدراسة الجادة للفكر الغربي، ثم الجمع بين أفكار الفلاسفة الإسلاميين والفلاسفة الغربيين في إطار واحد...

أما الفصل الثالث فهو فكر غربي خالص، إن لم تقل إنه فرنسي تماماً، فهو يتحدث عن نظرية التقدم عند قولتير وكوندرسيه، ثم يقوم بالتعقيب كعادة المؤلف في نهاية كل فصل.

وينتهي المؤلف هذا الباب بفصل أخير هو الفصل الرابع، يتحدث فيه بصفة خاصة عن تفسير "كانط" للتاريخ العام بمفهومه الكلي أو العالمي.

أما الباب الثاني والأخير من هذا القسم، فهو يتناول أبعاد فلسفة التاريخ في أربعة فصول على هذا النحو الآتي:

ويتحدث في الفصل الأول عن البعد الميتافيزيقي عند "هيجل" عملاق الفكر الغربي الذي اهتم اهتماماً خاصاً بفلسفة التاريخ حتى قيل إن كل فلسفته ليست سوى تنويعات على فلسفة التاريخ. ويعرض المؤلف لفكر "هيجل" عن التاريخ الذي بُنيت نظريته - في رأيه - على الميتافيزيقا، والمنطق، وطبيعة الروح ودورها في مسار التاريخ وحركته الجدلية، وهو ينبهنا

إلى أن جوهر الروح عند "هيجل" هو الحرية، وخصائص الروح كلها كامنة في الحرية. والحرية تعنى أنه لا توجد قوة فقط خارج الروح يمكن أن تؤثر فيها - كما هي الحال في المادة؛ فأنا حر عندما يكون وجودي مستنداً إلى ذاتي غير مفتقر إلى شئ خارج عنه^(٤).

كما يتحدث عن دور الدولة بوصفها التحقق الفعلي للحرية، كما أنها المؤسسة التي تبدأ منها حضارة الإنسان.

كما يتحدث عن مسار التاريخ العالمي (أو الكلي) الذي يكشف عن مدى التقدم الذي تحقق سواء في المظاهر المادية التكنولوجية أو الفكرية العلمية، وهو تقدم يكشف عن مدى تقدم الروح نحو تحقيق ذاتها..

و"المؤلف" هنا يعود إلى مراجع أساسية: مؤلفات "هيجل" ذاتها؛ "محاضرات في فلسفة التاريخ"، ودراسات هيجلية، وكتاب "كارل بوبر" الشهير: "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، وكتاب "جوزيا رويس" الشهير أيضاً؛ "محاضرات في المثالية الحديثة" وغيرها..

ثم ينتقل في الفصل الثاني إلى الحديث عن البعد الاقتصادي عند "ماركس وإنجلز"، ويبدأ حديثه بفهم واقتدار "للديالكتيك الهيجلي"، وينبهننا إلى أن للماركسية جانبين: الأول يتصل بالاشتراكية العلمية، والثاني يتصل بتفسير التاريخ على أسس اقتصادية.

فهو يتحدث عن العوامل الاقتصادية المحركة للتاريخ وطريقة سيرها وفقاً للجدل الهيجلي، ويضيف إليها مادية فويرباخ، ثم يتحدث عن أثر الماركسية - بصفة عامة - في الفكر الفلسفي بعد ذلك، وما وُجه إليها من انتقادات لخصها "ماركس" نفسه وهو على فراش الموت في هذه العبارة الجامعة: "ليس بين أبناء العصر مَنْ لقي مقتاً وافترأً عليه أكثر مما لقيت"، وإن كان هذا المقت والازدراء قد استحالاً بعد موته إلى قداسة وتمجيد بين أتباعه!

وفى الفصل الثالث يتحدث المؤلف عن "البعد البيولوجى عن شبنجلر" واستبداله مقولة المصير بمقولة العلية، كما يتحدث عن منهج شبنجلر فى دراسة التاريخ؛ فىرى أن الحضارة - وليس الدولة عند هيجل - هى وحدة الدراسة التاريخية أو الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله؛ كما يتحدث عن التعاقب الدورى للحضارات.

أما الفصل الرابع والأخير، فيخصصه "للبعد الحضارى الدينى عند توينبى"، ويشرح بالتفصيل نظريته الشهيرة فى التحدى والاستجابة، وأسباب تدهور الحضارات، وعوامل قيامها، ودور الأديان العالمية ... الخ.

هذه نبذة قصيرة عن "فارس الفلسفة الذى رحل" كما وصفه واحد من أعزّ أصدقائه - هو صديقنا الدكتور "عبد الغفار مكاوى" الذى صاحب وزامل الدكتور "صبحى" عن قرب لسنوات طويلة، فوجده نعم الأخ، والرفيق، والصديق، فضلاً عن أنه أستاذ محترم؛ بل من أشد فلاسفة الفلسفة احتراماً لا إدعاءً ولا غوغائية، ولا طبل أجوف نسمع منه ضجيجاً ولا طحين، كما قال شكسبير؛ بل هو باحث جاد ومتعمق، جمع بين دراسة الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية فى بوتقة واحدة على نحو ما فعل فى فلسفة التاريخ، ثم أصبح هو نفسه "فى ذمة التاريخ" ... رحمه الله رحمة واسعة ...

الهوامش

- (١) د. أحمد صبحي "في فلسفة التاريخ" دار الوفاء بالإسكندرية عام ٢٠٠٤ (من مقدمة الطبعة الثالثة).
- (٢) المرجع السابق، ص ١١.
- (٣) المرجع نفسه، ص ١٢.
- (٤) "في فلسفة التاريخ" ص ٢١١-٢١٢.

شأنه شأن شيخنا الإمام الشيخ
"مصطفى باشا عبد الرازق" مؤسس
المدرسة الفلسفية الإسلامية، والشيخ
الرئيس الدكتور "إبراهيم مدكور".
الذى كرّس جهوده لتحقيق ونشر التراث
الفلسفى الإسلامى، والدكتور "أبو
العلا عفيفى" الذى يحتاج منا لجهود
صادقة لإبراز قيمته، والدكتور "نجيب
بلدى" الذى يعد كتابه عن أفلوطين
بالفرنسية من أهم مراجع الغرب عن
مؤسس الأفلاطونية المحدثة، والأشعرى
الدكتور "على سامى النشار" مكتشف
كنوز التراث الفلسفى الكلامى وغيرهم
كثيرون - أرى من الحكمة عدم ذكرهم
بالإسم حتى لا يغضب البعض -.

أستاذنا الدكتور
أحمد محمود صبحى:
من الطرح الأكاديمى إلى
محاولة الإبداع الإسلامى

بقلم الأستاذ الدكتور
زينب محمود الخضيرى
أستاذة فلسفة العصور الوسطى وفلسفة التاريخ
بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة

كان أستاذنا الجليل الراحل
الدكتور "أحمد محمود صبحى" من
أساتذة الفلسفة الأكاديميين الذين آمنوا
بأن "محبة الحكمة" قادرة على النهوض
بالأمة الإسلامية وبعث حضارتها.
ولذلك كرّس جُل جهوده للتأريخ لعلم
الكلام الذى كان أحد أعلام دارسيه
المعدودين، الأمر الذى تشهد به أعماله.
إلا أن نكسة يونية ١٩٦٧ زلزلت فيما
يبدو كيانه الروحى الإيمانى، والفكرى

الفلسفي، والمصري المنتمي، فتحول من أستاذ لتاريخ الفلسفة الإسلامية إلى متأمل للتاريخ ولآلياته ولقضاياها، ولإشكالياته ولصيرورته، باحثاً ومتطلعاً للتفسير، لا تفسير الماضي فحسب بل الحاضر والمستقبل كذلك.

أصبح أستاذنا الدكتور "صبحي" مسكوناً بقضايا أمته في الحاضر، واعتبر هذا الأخير همزة الوصل بين ما مضى وما هو آت. لم يعد هدف علم التاريخ عنده المعرفة التاريخية "الموضوعية" التي ينفرد الغرب بتحديد شروطها؛ أي لم يعد هدف علم التاريخ رصد الوقائع والأحداث بمنهجيات ابتدعها الغرب، إنما السعي إلى تجاوز هذه القشرة البرانية إلى باطن التاريخ أو جوانبته؛ إذ تكمن أحاسيس ومشاعر، وكل انفعالات الحياة وجدلها خلف هذه الوقائع والأحداث. وصار تأمله للتاريخ وللحاضر وما ينجم عنه من رؤى هو وسيلة لمجابهة كبوة هزيمة العرب المسلمين أمام العدو الصهيوني؛ تلك الهزيمة التي اعتبرها هزيمة لكل الحضارة الإسلامية.

والغريب أن "أستاذنا" لم يصرح بذلك لا في مقدمته الفريدة لكتابه "في فلسفة التاريخ" والذي أصدره بعد النكسة لأول مرة في ليبيا عندما كان معاراً لجامعتها، وهو بعد مدرس في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية وفقاً لما ذكرته لي تلميذته النجبية العالة الجادة المؤمنة مثل "أستاذنا" بقيمة الفلسفة وبدورها في المجتمع، وقد ألمح إلى ذلك بمراوغة بارعة معولاً على أسطورة هندية - عملاً بالتقية الشيعية التي أتقنها من معاشته لفكر الفرق الشيعية الذي تمثله تمثلاً علمياً فريداً - في الخاتمة!

ويكاد يكون "أستاذنا" - فيما أعلم - هو الأكاديمي العربي الوحيد الذي طرح رؤية فلسفية مستقبلية لمرحلة ما بعد النكسة.

تداخلت خيوط الحاضر عقب الهزيمة وتشابكت في عقل "أستاذنا"؛ فأصبح الحاضر عنده "لغزاً" لا يُحل إلا بوعى تاريخي بالماضي، أي إلا بالنظر في مرآة الزمان". وذهب إلى أنه إذا كان عربي ما بعد النكسة يشبه الغربي

من حيث إنه صار يعيش مثله فترة قلق وأزمة، فقد اختلف معه في أن قلقه لا يخص مصير حضارته فحسب، بل يخص مصير ذاته؛ فعربي (أو مسلم) ما بعد الهزيمة صار يعيش أزمة وجود أو لاوجود أى أزمة هوية. ويحدد في الخاتمة أهم أسباب أزمة العربي التعس. ولعل على رأسها أن العربي (المسلم) - تقليداً للغربي - "أفرغ قلبه من عقيدته" "الإسلام" أو الدين هو الحل إذن"، وثانيهما هو عجزه - عجز العربي المسلم التعس - عن طرح الأسئلة الحضارية المصيرية الآتية: هل يعيش اليوم (عقب النكسة) مثلاً لحضارته بأكملها أم أن الأمر (هزة) إفاقة ستؤدي إلى انتفاضة وصحوة؟ وأحجم "أستاذنا" عن طرح السؤال الذي يفرض نفسه فرضاً في هذه اللحظة وهو: "من أين نبدأ؟" هل كان ذلك سهواً منه، أم عدم اهتمام، أم تقية تفادياً للصدام مع القوى غير البصيرة المتخبطة، أم لكل هذه الأسباب؟ إلا أنه بالرغم من عدم طرحه لهذا السؤال فقد جاء "في فلسفة التاريخ" جُله محاولة للإجابة عن هذا السؤال.

في تلك الخاتمة الهامة يذكر أن موضوع هذا الكتاب هو "الشكل التاريخي أو الصورة التاريخية" دون المضمون أو الملة؛ أما الشكل أو الصورة فهو النظر في المذاهب الفلسفية المختلفة التي رأى عرضها، وأما الملة فهي تأريخ حضارتنا الإسلامية التي صنعها المسلمون "بدءاً من البعثة النبوية إلى أن انقضى أجلها"؛ إذ أن لكل أمة أجل، والتي كانت نهايتها هي إلغاء الخلافة العثمانية. أما النصف قرن التالي على ذلك فهو فترة تأرجحت فيها الأمة بين الوطنية والقومية. تأريخ حضارتنا الإسلامية عنده إذن هو أشبه بالملة الخام التي تحتاج إلى ما يسميه "بالصياغة الفلسفية"، أي إلى تنظير فلسفي تحقيقاً لهدفين: أولهما استخلاص المعنى والمغزى الكامن وراء الأحداث، وثانيهما تحديد مسارها تاريخياً. أما وسيلته لتحقيق هذين الهدفين فهو ما عرض له في هذا الكتاب من منهج ومن نظريات. ويصرح "صباحي" في هذه الخاتمة الأشبه بالبيان بأن هدفه ليس وضع فلسفة لتاريخنا فحسب، وإنما هدفه الأعظم هو "تحديد المبادئ والقيم

التي يجب أن نعتنقها، فنزيع عن أنفسنا كابوس القلق، وخواء العدمية، والعملية الزائفة من الكلمات الرنانة الخالية من المضمون والرصيد، ولخطط لمستقبلنا لمواجهة مصيرنا بما يواجه به أصحاب المبادئ والقيم المستقبل والمصير"، لا غنى عن المواجهة، وعن التسليح بالشجاعة والجرأة والإقدام إذا أردنا الخلاص من المأزق، وتجاوز الأزمة الطاحنة، وقبل كل ذلك لا غنى عن الاستعانة بالتنظير وبالتأمل الذي يرسم الطريق للفعل".

ويروى في هذه الخاتمة التي تحتاج لتحليل طويل متعمق أسطورة هندية تحكى عن رجل ترك ميراثاً لأبنائه الثلاثة هو عبارة عن بطيخة - فى مراوغة لطرح قضية القديم والجديد، أو التراث والتجديد - اختلف الأبناء الثلاثة فيما يفعلونه بتلك البطيخة؛ فعرض الابن الأكبر الاحتفاظ بها كميراث (فى إشارة إلى الموقف التقليدى السلفى المحافظ)، ورأى الابن الأصغر ضرورة التخلص منها لأن ضررها أكبر من نفعها (فى إشارة إلى الموقف الثورى المقلد للغرب الذى يرى الحل فى إعدام التراث)؛ أما الابن الأوسط فرأى شراء أرض جديدة لزرع بذور هذه البطيخة فيها، فتخلد ذكرى الأب، ويستفيدون هم من محصول البطيخة فيها، (وفى هذا إشارة إلى موقف الوسطية التى يدعو إليها الإسلام): أراد الابن الأوسط الاحتفاظ بما يستحق البقاء من التراث لتوظيفه فى بنية جديدة مناسبة للعصر. ويعلق "د. صبحي" على هذه الأسطورة التى تطرح مشكلة الثنائيات الشهيرة: "القديم والجديد، الدين والعلم، الإسلام والأيدولوجيات الغربية الحديثة" بأنه فيما يبدو "ليس بين العرب ابن وسط، ليس بينهم إلا سلفيون ومستقبلون... مع أن القرآن يناديهم: "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً".

ويؤكد فى السطور الأخيرة من خاتمة "فى فلسفة التاريخ" أن الفلسفة لم تكشف عن نفسها فى أى فرع من فروع الحكمة كما فعلت فى فلسفة التاريخ، ودليله على ذلك كتابه هذا. وعلى من لم يقتنع، فعليه إعادة قراءته.

حولت النكسة "أستاذنا الدكتور صبحي" من أستاذ للفلسفة الإسلامية ينقل إلى طلابه وقرائه حصيلة قراءاته إلى صاحب دعوة فلسفية "إصلاحية" جادة وحقيقية وصداقة قوامها الاجتهاد والتجديد. وفي دعوته هذه تجاوز "أستاذنا" كل أحلام أصحاب المشاريع التي غصت بها الساحة، وملأت الدنيا ضجيجاً يلهي الناس ولا يحشدهم. فهو - وإن شاركهم في الرغبة في تحديد علاقة الجديد بالقديم - فقد تجاوزهم جميعاً بفضل حسه التاريخي الفريد بإضافة طرف ثالث لتصبح العلاقة ثلاثية لا ثنائية، تجمع بين الماضي أو التراث والرؤية المستقبلية والحاضر! والحاضر عنده يشتمل - فضلاً عن حضارته - على كل ملابساته التي تسيطر عليها السياسة العالمية. ولذلك نراه يشير في كثير من المواضع إلى القضايا والأوضاع العالمية الآنية بينما هو يتحدث عن التاريخ.

أدرك "أستاذنا" بحسه الفلسفي التاريخي - الذي افتقده جُل الإصلاحيين - باستثناء الشيخ "محمد عبده" - والذين فشلوا جميعاً في تحقيق مشاريعهم التي ظلت حبراً على ورق، تتغير بتغير المصالح: فبالأمس كانت اشتراكية، وصارت اليوم إسلامية، وستكون غداً مع الرابع - أدرك أنه لا إصلاح إلا بالإنطلاق من اللحظة التاريخية الآنية بكل تعقيداتها؛ لا للإصلاح اليوتوبي، إنما الإصلاح الحقيقي ينطلق من الواقع الحاضر. كذلك رفض "أستاذنا" موقف السلفيين المتحجرين، كما رفض موقف "المستقبليين" المقلدين للغرب، والإصلاح يكون بالربط بين حقب الزمان المختلفة، وهي الماضي والحاضر والمستقبل باعتبار أن التاريخ نهر سيال ينبع من الماضي، ويسيل في الحاضر ليصب بالضرورة في المستقبل. ولقد أضاف "أستاذنا" الحاضر لمعادلة الإصلاح عندما أدرك أن السياسة لم تعد قومية؛ أي لم تعد شأنًا داخلياً وإنما صارت عالمية؛ بل يلوح أحياناً إلى استشعاره بأن السياسة ستتحول إلى سياسة عالمية أحادية، وأن علينا التعامل مع هذا الوضع الجديد.

وأترقف قبل المضي في الحديث عند مصطلح "الإصلاح"، وهو بالإنجليزية Reform الذي أكثر من استخدامه عند الحديث عن مشروع "أستاذنا".

لقد استخدم المستشرقون هذا المصطلح في وصفهم لمشروع الشيخ "محمد عبده" التجديدي وفي أذهانهم دلالة في تاريخ المسيحية الغربية؛ بمعنى الإصلاح الذي أتت به البروتستانتية من حيث تهميشها للاهوت المقدس الذي تفرضه الكنيسة فرضاً على المؤمنين، وعودتها إلى وضع ما قبل سيطرة الكنيسة على الإيمان، وهو ذلك الوضع الذي كان للنص الأولوية فيه. وصحيح أن "محمد عبده" قد سعى للخلاص من التراث الكلامي العتيق، ولتقديم علم كلام جديد في رسالة التوحيد؛ إلا أن الأمر كان مختلفاً عنده: فالتراث الكلامي لا سلطة عقائدية له على المؤمنين المسلمين، وما عني "محمد عبده" بتجديده هو تجديد الوعي وليس الإيمان: ولتجديد الوعي كان عليه العودة للينابيع الأولى للعقيدة، وعلى رأسها القرآن لإعادة قراءته، وتفسيره وتأويله، الأمر الذي يتضح في تفسيره للقرآن.

وليس بصحيح أيضاً أن الإصلاح عند "محمد عبده" كان مقتصرأ على الإصلاح الديني؛ بل كان إصلاحاً شاملاً لكل جوانب الحياة الاجتماعية. هذا التصور للإصلاح هو الذي تبناه أستاذنا "صبحي"؛ بمعنى أن الإصلاح عنده هو "إعادة التشكيل لا إعادة تشكيل الأصل - أي النص القرآني - بالطبع، وإنما إعادة فهم وقراءة وتأويل هذا الأصل في ضوء ملابس العصر لإعادة تشكيل الوعي. ومثل "توينبي" وعن إيمان اعتبر أستاذنا الدكتور "صبحي" الدين من أهم العوامل المتحركة في التاريخ لأنها أكثرها تأثيراً.

أعود لعلم التاريخ لرصد جهوده بصلده، ولقد أرجأت الحديث عنه للمكانة العظمى التي احتلتها فلسفة التاريخ التأملية في فكره. فبعد دراسة متعمقة لأهم المناهج التاريخية، اختار منهجاً مثالياً روحياً، رافضاً منهج

الاستقراء الذي يُطبق في العلوم الطبيعية والذي يأخذ به الوضعيون في العلوم الإنسانية.

أما هذا المنهج الذي اختاره فهو منهج الحدس! وذلك لقدرته الفائقة على إدراك المادة التاريخية، بل ولقدرته على "التجاوب" معها و"معايشتها"؛ "فالمعايشة" من قبل المؤرخ هي - فيما ذهب - بمثابة بعثه للحياة فيها؛ الأمر الذي يتطلب من المؤرخ "بصيرة نفاذة"؛ أما موضوع التاريخ عند "أستاذنا" فلا يقتصر على التاريخ السياسي - من نصر أو هزيمة - إنما يتسع عنده ليشتمل على كل "الإنجازات الروحية والفكرية فضلاً عن المادية بالطبع. وأخذ عن "شينجلر" فكرة أن وحلة التاريخ هي حضارة الأمة وليست الدولة، كما أخذ عنه فكرة الثورة الكوبرنيكية في مجال التاريخ للإطاحة بفكرة مركزية الحضارة الأوروبية ووحدايتها وسيادتها. وأتوقف هنا لأشير إلى أن كتاب "في فلسفة التاريخ" صدر في نهاية الستينيات، ولم يكن قد انتبه أحد بعد إلى قضية مركزية الحضارة الراحلة وسيادتها في مقابل تعددية الحضارات. وأضاف "أستاذنا" إلى موقف "شينجلر" فكرة أن لكل أمة روحها المتميزة المتطورة على مر العصور؛ تلك الروح التي لا يقف عليها المؤرخ إلا إذا تعامل معها بروحه ليستشعرها في ذاته، وقد أطلق على هذا "التعامل" أو المنهج الروحي إسم "الكشف".

يأخذنا "أستاذنا" في معالجاته بعيداً عن المعالجات التقليدية التي تنقل عن المذاهب الغربية فيستغرب القارئ العربي عند الإطلاع عليها؛ يأخذنا إلى عالم إنساني روحاني يشع إبداعاً وإيماءً، وكشفاً فيخلق العقل والروح معاً بعيداً عن صرامة العقلانية الغربية ليرتادا آفاقاً رحبة.

وغاية علم التاريخ عنده - أو بعبارة أدق - غاية المؤرخ لا إستعادة الماضي وتسجيله بدقة؛ إنما بعثه وإحيائه: وفي ظني أن أستاذنا الدكتور "صبحي" استلهم الفكرة من توظيف النص القرآني للتاريخ؛ فالقرآن

لا يهدف من استدعائه للتاريخ إلى تقديم تاريخ دقيق؛ بل إلى الإرشاد والموعظة الحسنة مستبدلاً بمقولتي الزمان والمكان في قصص العهد القديم مقولة الموعظة أو الذكرى أو الهدى. وظَّف الإسلام التاريخ توظيفاً أخلاقياً بأن جعله أداة فعالة لبناء إنسان أفضل في المستقبل. وهكذا جعل الإسلام من التاريخ همزة وصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. ولا يفوته تحت ضغط النكسة - مقارنة الموقف القرآني من موقف اليهودية التي جمدت التاريخ، واستغلته لاستعادة مكاسب ولَّت ومضى عليها زمن مديد؛ أي أنها أرادت إعادة عقارب الساعة للوراء وهذا مستحيل واقعياً.

ولم يكتف بالكشف عن الدور الذي ارتآه القرآن للتاريخ؛ بل أضاف إليه - اجتهاداً - دوراً جديداً، ألا وهو دور محكمة العالم الخالدة التي تحاكم شخصياته البارزة لتستبعد كل من دخل التاريخ بالمغامرات، والظلم، والفساد طلباً للنصر وخلود الذكر، ليصبح بذلك قيلاً على الشهوات الإنسانية من الانطلاق في المستقبل، وتدعيماً في نفوس البشر لقيم الأخلاق.

أما أخطر ما طرحه على الإطلاق فهو السؤال التالي: ما مصير الحضارة الإسلامية؟ وتساءل مع توينبي: هل ستتحجر مثل بعض الحضارات أم ستتفرق مثل البعض الآخر؟ هل ستبتلعها الحضارة الغربية؟ وما ل مع توينبي إلى التفاؤل. فعلى الرغم من افتراس الاستعمار لمعظم دول العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، فما أن حل النصف الثاني من القرن العشرين حتى استطاعت الحضارة الإسلامية أن تتخلص من الاستعمار. وتفاؤل الدكتور "صبحي" جعله يتصور أن حضارتنا الإسلامية قد تنافس حضارات شرقية آسيوية من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتجاوز تصوراتنا، فقد أصبح حضارة المستقبل. أما وسيلتها إلى ذلك فطابعها الذاتي، وقوامه الاتساق بين الفكر والعمل بصد المسواة؛ إذ نجح عبيدها في أن يصلوا إلى السلطة في

أرقى عصورها. ويلفت النظر إلى أن هذا الاتساق تفتقده الحضارة الأوروبية المعاصرة التي تحمل في باطنها تناقضاً بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة، والإخاء، والحرية التي ورثتها عن الثورة الفرنسية من جهة، وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن من جهة أخرى. وأما الأمر الثاني فهو تحريم الإسلام للخمر، وقد يبدو هذا سبباً تافهاً، لكن التجربة أثبتت بالفعل أن الامتناع عن شرب الخمر هو الذي يعصم أية حضارة من الاضمحلال؛ فشرب الخمر سبب مباشر لفقدان الوعي؛ في حين أن يقظة الوعي هي وسيلتنا الناجحة لتحقيق مستقبل أفضل، كما أثبتت أن الحضارة الغربية انهارت لعدة أسباب على رأسها تعاطي الخمر.

رحمه الله أستاذنا العظيم الدكتور "أحمد محمود صبحي" الذي لم يلتفت الكثيرون لعطائه وإحجازه وقيمته، شأنه في ذلك شأن عظام الوطن الذين فضّلوا العمل في صمت لا يعينهم إلا العطاء والإفادة، لأن هذا ما أمرهم الله به، ووعدهم خيراً ﴿فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَنْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ صلى الله العظيم.

قد يكون تعريف " الحقيقة " أمراً صعباً، ولكننا قد نتفق على أنها مطلب عقلي، فالعقل تواق بطبيعته إلى طلبها، وهو يسعى بكل الوسائل للوصول إليها. ولما كان طلب الحقيقة يُعد - طبقاً للمناهج الحديثة - محطة رئيسة من محطات كثيرة على طريق المعرفة التاريخية التي قد توقفنا على أرض الواقع، الذي عاشه الأسلاف في الماضي، فإن ذلك يجري وفاء لحاجة نظرية لدى الباحث. وبالتالي فإن " الحقيقة هي ما يتفق نظرياً مع رغبة الإنسان الخاصة ". وهي إشباع لمطلب ذهني، بل هي محاولة ذهنية لتصوير ما هو واقع. ولكنها ليست بحال هي " الواقع "؛ لأن " الواقع أبعد منالاً من الحقيقة "؛ بل هو حقيقة خارجية مطلقة، لا يتفق مع الرغبات الإنسانية الخاصة.

الحقيقة التاريخية

الأستاذ الدكتور

جمال محمود حجر

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
وعميد كلية الآداب - جامعة الإسكندرية سابقاً
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

هذا التمييز بين الحقيقة والواقع، مع أنه أمر فلسفي قد لا ينتهي الجدل حوله، يساعدنا على قبول الآراء المختلفة سواء اتفقت مع ما نراه من الحقائق أو اختلفت، انطلاقاً من أن ما يراه كل منا هو في نظر صاحبه " الحقيقة " بشأن ما هو واقع، وهذه المرونة هي التي جعلت الحقيقة إنسانية الطابع، وهي التي

أبعدتها عن التعريفات العلمية الصارمة، وهي التي جعلت الإيطاليين يصوغون مأثورهم الشفهي الذي يقول: "من نظر إلى الناس بعين العلم مقتهم، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم". بمعنى أن العلم أكثر صرامة وتحديدًا من الحقيقة، التي هي بدورها أكثر مرونة من العلم، والعلم هو "الواقع"، بينما الحقيقة هي "ما نعتقد أنه الواقع". والحقيقة بهذا المعنى مرحلة وسط بين "الصدق التام" الذي هو "الواقع" وبين "الافتراض النظري المسبق". وهي تتأثر في صياغتها بثلاثة مؤثرات، الأول: مصادر المعرفة، والثاني: المستوى الفكري للباحث، والثالث: اللغة التي يرصد بها الباحث حقائقه. وإذا كانت "الحقيقة" على هذا النحو "فكرًا" داخل العقل، فإن الواقع "فعل" خارجه. والواقع غاية لا ندركها، لأنه "الحقيقة المطلقة".

و"الحقيقة التاريخية" إنسانية بطبيعتها؛ فهي تجري بالإنسان وعن الإنسان، ولا يمكن التعامل معها بلغة العلم القاطعة. ولذلك، فالذين يدعون الوقوف على الحقيقة، إعتقاداً منهم أنها الواقع، لم يدركوا خطأ ادعائهم بأنهم يحاولون فرض "قناعاتهم" على الآخرين. فكل ما لديهم لا يتجاوز "معرفة" أحد جوانب الحقيقة؛ ومصدر تلك المعرفة هو أن مجرد دخول الباحث في علاقة مع موضوع ما يُعد "معرفة". والحقيقة حالة من حالات المعرفة، وإن كانت أدق منها، وأضيق نطاقاً، وأكثر صراحة. وبعبارة أخرى فلحقيقة هي المرحلة النهائية من مراحل المعرفة، وهي تتويج لها^(١).

وطالما أن الحقيقة على هذا النحو هي أقصى ما يمكن أن نصل إليه من المعارف، وأنها لا ترقى إلى مستوى الواقع، فلإن دور المؤرخ عند النظر إلى الماضي ينبغي أن يكون في إطار البحث عن الحقيقة كما رآها أصحابها في وقتهم، بصرف النظر عن مدى صحة رؤيتهم؛ فطالما أننا نعرف حقيقة نظرتهم إلى أنفسهم، فلا خطر على البحث التاريخي إذا ما سائرنا هؤلاء أو هؤلاء في نظرتهم إلى أنفسهم، أو في نظرتهم إلى ما يحيط بهم. ولكن

الخطر الخطر الحقيقي يأتي من أننا قد لا نعلم حقيقة نظرتهم إلى أنفسهم، أو من اتهامهم بعدم الفهم أو المغالطة.

و"الحقيقة التاريخية" لم تكن أبداً واحدة، لا في العصر الواحد ولا في العصور المختلفة، مما يدفع البعض إلى القول بأنه "لا توجد صورة حقيقية واحدة لأية حالة تاريخية، ولا حتى وصفاً موضوعياً واحداً".^(٢) فلكل أمة حقيقة تبحث عنها، وأمام كل مؤرخ حقيقة ينشدها، ومعرفة الحقيقة قضية ذهنية. وطبقاً لماثور هندي: "لا يمكن للمرء أن يحصل على المعرفة إلا بعد أن يتعلم كيف يفكر"، وهو ما يؤكد على أن الحقيقة ذهنية وإنسانية، وهو ما يجعل الحقيقة متعددة الصور إلى درجة لا يعيها كثير من الناس فتبدو غائبة.

وغياب "الحقيقة"، أو تخفيها في صور شتى، أو اكتشاف أجزاء منها، هو الذي يفرض على المؤرخ أن يتعاطى كافة أنواع المصادر،^(٣) التي يمكن أن تقوده إلى تلك الجوانب الغائبة من الحقيقة، وتقديمها بشكل يعتقد هو نفسه أنه مناسب، ولا يكون اعتقاده ملزماً لأحد غيره، مما يجعل الباب مفتوحاً بصورة دائمة لمواصلة البحث عن الحقيقة وحمايتها. ولا حيلة للباحث في ذلك إلا الاعتماد على الروايات المكتوبة أو المسموعة، التي صاغها المعاصرون من المسئولين، أو من أكثر الناس فصاحة ممن شاركوا في صنع الأحداث، أو ممن عُدوا من الشهود عليها، أو ممن سمعوا بها، أو ممن تناقلوها. والنتيجة، هي أن مواصلة البحث عن الحقيقة التاريخية أمر لا يتوقف، ولا يجب تحت أي ظرف أن يتوقف؛ لأن الكشف عن حقائق الماضي ييسر لنا كشف النقاب عما هو محجوب في حاضرنا. ولا قلق على الحقيقة إن تأخرنا في الكشف عنها، لأن "الأحياء يتبدلون والحقيقة باقية خالدة بقاء الأبد، والأفكار تضمحل أما المعرفة فتبقى" (ماثور هندي).

والبحث عن الحقيقة هو بحث في المصادر بكافة أنواعها وأشكالها، مع توظيف المناهج العلمية المناسبة للوصول إلى هذه الغاية. وعلى هذا النحو،

فإن الذين يتصورون أنهم يجمع المادة التاريخية من مظانها، ووضعها جنباً إلى جنب، إنما يكونون قد أكملوا عملية البناء، واهمون؛ لأنهم لم يبدأوا أصلاً تلك العملية. فمهمة المؤرخ الحقيقية تبدأ بعد ذلك بتحليل المادة التاريخية، ونقدها، وإعادة صياغتها في قالب البنيوي التركيبي، الذي يصوغ التصور الكلي لمنظومة الحدث التاريخي، من خلال جهد ذهني يشبع رغبة الباحث في المعرفة من ناحية، ويقدم المعرفة لغيره في سلاسة من ناحية أخرى، مع ملاحظة ألا تظهر على السطح أمام القارئ مخلفات تلك العملية العقلية، وإنما تظهر له نتائجها في أبهى صورها وكامل حيويتها.

ومصادر المعرفة التاريخية تكون إما شفاهية أو كتابية أو هما معاً.

وعن المصادر الشفاهية، يمكن القول باطمئنان شديد إن جميع المعلومات تولد شفاهية ويخترنها الناس في ذاكرتهم الحية، ويظلوا يتبادلونها شفاهة، في صور تُيسر لهم حفظها كالْحِكْم والأمثال والشعر. ولكن تزامم المعلومات في رؤوس بعض الناس يجعلهم يعتمدون على ذاكرة خارجية، بتسجيل ما لا تستطيع الذاكرة الطبيعية استيعابه، فيكتبون اليوميات أو المذكرات أو الذكريات.^(٤)

والبشر الأحياء هم مصادر للمعلومات الشفاهية لما استقر عندهم من معلومات أو معارف أو حقائق متوارثة أو متواترة، أو لما عايشوه من أحداث. ولكن بالرغم من ذلك فإن تناغم الشفاهية والكتابية لم يكن دائماً منسجماً؛ فالمجتمعات التي لا تعرف الكتابة، يكون فيها صوت المشافهة هو الصوت الوحيد المسموع، والمجتمعات التي تعرف الكتابة تبقى فيها المشافهة والمكاتبة تملان جنباً إلى جنب بنغمات مختلفة. فقد تطفئ الواحدة منهما على الأخرى، تبعاً للظروف الثقافية، والاقتصادية، والسياسية المحيطة بالمجتمع. وعلى ذلك فلا يمكن القول بأن المشافهة قد تراجعت تاركة المجال للمكاتبة. فالمشافهة لا تزال مطلوبة في أدق الأمور

وأكثرها حساسية، لأن في المشافهة مواجهة، وفي المواجهة يظهر جانب خفي من الحقيقة التي لم ينطق بها المتكلم.

من هنا تأتي أهمية لقاءات الباحث في التاريخ المعاصر تحديداً مع صناع الأحداث والمشاركين فيها والمعاصرين لها، باعتبارهم جميعاً شهوداً على ما جرى. وهذه وتلك شهادات مطلوبة، شأنها في ذلك شأن الشهادات التي يتطلبها الحكم القضائي، مع فارق رئيس وهو أن المؤرخ لا يجب أن يُصدر أحكاماً؛ وإنما عليه أن يطرح رؤى، تاركاً الأحكام للقراء، لأن مهمته الأساسية هي أن يحفز فيهم الوعي بالتاريخ. فقراء التاريخ اليوم هم في الواقع صنّاعه حين تقرأه أجيال أخرى في المستقبل. ولا شك أن الوعي بالتاريخ في مرحلة، ينعكس على صناعة التاريخ في مرحلة أخرى. أو بعبارة أخرى، فإن الغاية المنتظرة من التاريخ هي أن يتعلم الناس منه، ولن يتعلموه إلا إذا وعوه، وإلا سيقعوا في نفس شرك الماضي.

وإذا كان للمشافهة ذلك التأثير القوي في إضفاء الحيوية على رواية التاريخ، وجعلها في نظر البعض أكثر مصداقية، فإن من عيوب المشافهة أنها تفقد قيمتها إذا لم تسجل كتابة، أي أن تحبس كلماتها على الورق فلا تنفك من سجنها هذا أبداً.^(٥) ولهذا فإن الوثائق المكتوبة تلقى قبولاً أكبر في دعم الحقيقة، من الوثائق الشفاهية. ولكن يجب أن نعيد التأكيد على أن كل ما هو مكتوب كان يوم ولادته شفاهياً؛ بمعنى أن الباحث حين يغرف من المصادر الشفاهية إنما يغرف من المنبع، "وما المنبع أنقى من ماء المصب" كما يقولون.

والمصادر الكتابية أو المسجلة هي كل الأصول التي تحتوي على معلومات تاريخية، بصرف النظر عن نوعها أو شكلها أو مادتها، أو هي كل الأصول التي يعتمد عليها الباحثون في كتابة التاريخ، أو هي كل ما هو مكتوب أو مطبوع ويكون له فائدة مستقبلية. ويرى الأنثروبولوجيون وبعض المؤرخين أن الروايات الشفاهية تعد من الوثائق، فالمعلومات التي يُدلي بها

الأحياء معلومات وثائقية، وهم على حق فيما ذهبوا إليه، فالوثيقة هي، في أبسط تعريفاتها، "أي مادة تحمل معلومات". وهكذا فإن الوثائق بشقيها الشفاهي والكتابي هي مادة تسجيل التاريخ.^(٦)

والوثائق الدالة على عصرها تولد "مخطوطة"، أي مكتوبة بخط اليد. ولكن مصطلح "المخطوط" يتجاوز ما هو مكتوب بخط اليد، ليصبح في زمن التكنولوجيا الرقمية "كل ما لم يُنشر" حتى وإن كان مكتوباً بالراقمة أو بالحاسوب. ومن هنا تتنوع الوثائق في أشكالها وصورها من وثيقة شفوية إلى وثيقة كتابية. وهي جميعاً المادة المباشرة التي يتعامل معها المؤرخ في بحثه عن الحقيقة التاريخية. ولا شك في أن هذا التنوع يلقي على المؤرخ عبثاً ثقيلاً في سعيه وراء الحقيقة، بين مصادر غير رسمية وأخرى رسمية أو حكومية، وهذه الأخيرة قد تكون حكومية المنشأ، وقد تكون حكومية المصّب.^(٧)

وطلب الحقيقة في كتابة التاريخ يضع الباحث أمام كافة المصادر التاريخية الشفاهية والمسجلة، فالمؤرخ في اطلاعه على مصادره إنما يكون كمن يتطلع إلى منظر طبيعي رصدته آلة تصوير، فإن كانت المصادر وثائقية، يكون المؤرخ كمن يُقَلِّب صوراً فوتوغرافية، يمكنه أن يرى كل شيء في الصورة، كما يمكنه أن يرى أي شيء توحى به الصورة، ولكن لن تكون لديه أية فكرة عما يوجد خلف المجال البصري الذي تغطيه الكاميرا (الوثيقة). وإن كانت المصادر شفاهية، يكون المؤرخ كمن يتطلع إلى مناظر مسجلة على شريط فيديو أو على قرص حاسوب، فيها من الحركة والحياة ما لا يوجد في الصور الفوتوغرافية. إن هذا التشبيه على بساطته يقدم لنا تمييزاً واضحاً بين ما هو وثائقي مكتوب وبين ما هو شفاهي منطوق.

والمؤرخ ينظر إلى الماضي - على هذا النحو - من خلال صور التقطها الآخرون، أو رسموها، أو حفظوها في ذاكرتهم. ولن يكون في إمكان المؤرخ أن يعرف شيئاً عن الماضي أكثر مما تقدمه له المصادر التي أشرنا إليها. وربما

لعبت المصادر الشفاهية دوراً أكثر تأثيراً في إضفاء الحيوية والصدق^(٨) على الحقيقة التاريخية التي سبق أن التقطناها من المصادر المسجلة.

ولا يجب أن يفهم أن الباحث منحاز إلى جانب المصادر الشفاهية، لأن الانحياز يطعن في مصداقية الباحث كونه مؤرخاً.^(٩) ويجب أن يعلم الباحث أن المصادر بكافة أنواعها منحازة، وأن الدقة المطلقة في وصف أو تسجيل أو رواية الحدث التاريخي لا يمكن إدراكها، نظراً للبعد الإنساني في معالجة الموضوع، الذي يوقعنا عادة في الخلط بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي. ومن هنا، فإن مجرد إدراكنا للحقيقة الحيّاز المصادر يُعدّ أمراً إيجابياً من الناحية المنهجية؛ لأنه يفرض على المؤرخ أن يتحرى الدقة، وأن يتخذ المناهج المناسبة عند نقد مصادره، وبالتالي فإنه يبعد عن نفسه صفة الانحياز، ويستطيع في الوقت نفسه أن يقدم رؤى مختلفة من زوايا مختلفة للحدث الواحد. وتعدد الرؤى والزوايا يؤكد على حيطة المؤرخ لأنه لن يكون أحادي النظرة. وبالرغم من ذلك يبقى الحياد الحقيقي مجرد مطلب، لأن "المؤرخ يكتب في قطار متحرك" عبر المكان وعبر الزمان.

وليس من اليسير الوقوف على الحيّاز وثائق الماضي، انطلاقاً من أن الذين أعدوا هذه الوثائق بشر لهم ميولهم واتجاهاتهم، وأن معرفة حقيقة ميولهم مهمة شاقة، وخاصة كلما ابتعد المؤرخ عن زمن الحدث وملابساته، وعلى ضوء هذا تأتي كل صورة من صور الماضي بسمت الظرف التاريخي الذي رُسمت فيه، وينعكس ذلك على المنتج الذي ينتهي إليه المؤرخ. وهكذا فإن كل نوع من المصادر التاريخية، وثائقي كان أو شفاهي، له حدوده وإمكانياته وطريقته في رؤية الأشياء، وبالتالي له الحيّاز الخاص. وقد نقول بأن المصادر الشفاهية أكثر الحيّازاً من الوثائق الرسمية، نظراً لارتباط الأولى بالجانب الإنساني بدرجة أكبر من الثانية، التي تكون أكثر التصاقاً بالجانب الحكومي أو الرسمي.^(١٠)

وعادة ما يقف الجانب الشخصي أو الإنساني عائقاً أمام الحقيقة المجردة التي يبتغيها المؤرخ، فالذكريات والسير الذاتية، من وجهة نظر علماء النفس، لا يمكن أن تكون صادقة، ولو كان أصحابها من الصادقين، مع أن الذي يكتب أو يروي ذكرياته، إنما يكتب عن مجتمع كان هو نفسه جزءاً منه، "فلا ذكريات لفرد يعيش بمفرده". ويفلسف أحد الباحثين حالة عدم الصلوق هذه بأن المذكرات أو الذكريات الشخصية تجري استجابة لغريزة إنسانية مسيطرة هي النزوع إلى البقاء بعد الفناء، وهي ذات الغريزة التي تولد في الإنسان نوازع عاطفية غير عقلانية؛ "فالإنسان يحب أولاده أكثر من ذاته ولو كانوا مارقين، ويحب أحفاده أكثر من أولاده ولو كانوا غير مدركين". فإذا كان فضل الأحفاد أنهم سيبقون على ذكرى الجد حية لفترة أطول، فما بالنا بما يترك هذا الجد من ذكريات تحفظ ذكراه ما بقي التاريخ. ولهذا فقد يكون من الملاحظ أن الذين ينشرون ذكرياتهم إنما يكونون من الذين تقدمت بهم السن، فينشرونها كتابةً أو شفاهة.^(١١)

وحين يستدعي كتاب الذكريات ما لديهم من معلومات، فإن الذاكرة تجود عادة بأقدم ما فيها، "فهو كالبنر الغائر أكثر ما يبقى فيها هو ما ألقى أولاً من قديم الذكريات". وهذه ميزة يدرك المؤرخ أهميتها، ولكن الذي لا يدركه صاحب الذكريات، ولا يعرفه بعض قرائه أو مستمعيه، هو أن غريزة حب البقاء، الثائرة على اقتراب الفناء، قد محت كل ما لا يتفق مع غايتها من صفحات الذاكرة؛ لذلك لا تكون المذكرات الشخصية أو الذكريات التي يرويها الشيوخ صادقة أبداً، مع أنهم رددوها صادقين استرداداً لما يتذكرون.^(١٢) وليس لنا أن نؤاخذهم إن نسوا أو أخطأوا. ومعنى هذا أن الحقيقة تظل بعيدة المنال.

ومع تسليمنا بأنه "لا تاريخ بغير وثائق"، إلا أننا نؤكد على أن "الوثائق وحدها لا تكتب تاريخاً"،^(١٣) فهناك - فضلاً عن المنهج - المصادر

الشفاهية التي عرفت في كتابة التاريخ قبل أن تعرف الوثائق، بل هي سابقة على التاريخ ذاته. وقد بدأ العديد من الجامعات الكبرى في العالم العمل على توظيف المصادر الشفاهية توظيفاً جيداً في كتابة التاريخ، بعد إخضاع مادتها للنقد العلمي، وذلك لملء الثغرات التي قصمت عنها الوثائق، وطرق المجالات التي لا تطرقها. وإضافة إلى ذلك فإن كلمة الوثائق لا تقف عند المفهوم الكتابي، بل تتعداه إلى الشهادات الشفاهية، التي هي الأصل في المصادر التاريخية.

وهذا النهج الجديد في إحياء مصادر قديمة كالمصادر الشفاهية، تنهجه كثير من الجامعات الأميركية والأوروبية ومراكز البحوث التاريخية المعنية بالمشافهة، أو بما يسمى اصطلاحاً "التاريخ الشفهي"،^(١٤) ومنها دار الملك عبد العزيز بالرياض، ومركز زايد للتراث والتاريخ بالعين في دولة الإمارات العربية المتحدة، وغيرهما من مراكز الأبحاث المتطورة. وهذه المراكز البحثية تضع خططاً وبرامج تستنفر فيها كبار السن إلى تذكّر الماضي، ليس لأنه الماضي الذي عايشوه فحسب، ولكن لأنه الماضي الذي يخدم المستقبل. فذاكرتنا الإنسانية ضعيفة مهما كانت قوية، وهي تموت معنا، ولذلك فلا بد أن نحفظ في الذاكرة الخارجية للإنسان كل ما نستطيع حفظه من وثائق الماضي، ومثل هذه الروايات الشفاهية تعطي مذاقاً مختلفاً للماضي، وتقدم مصادر أهملائها في العصر الحديث، وتطرق دروباً تجاهلائها، وتستحق منا الرعاية والعناية اليوم، إنها مجالات تاريخ حياة الناس العاديين وكيف يرون حياتهم في الماضي، وكيف ينظرون إلى العصر الذي عاشوا فيه، وكيف كانت إسهاماتهم في صنع ذلك العصر.^(١٥)

إن تناول قضايا المجتمعات الفقيرة، وقضايا الفئات الفقيرة في مختلف المجتمعات، وقضايا الرق بأشكاله وصوره، وقضايا الفئات المهمورة، وقضايا الرعاع والمهمشين، هذه جميعاً تساعد في رسم صورة أقرب إلى الحقيقة للمجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، فهؤلاء وهؤلاء كانوا يشكلون شريحة

أو أكثر من شرائح المجتمع، وبالتالي فإن إهمالهم أو إسقاطهم من الصورة، إنما هو في الواقع نوع من التزييف المتعمد، وهو أمر يخرج بالمؤرخ عن طريق الصواب، بل إنه يخرج به عن موضوعية المعرفة التاريخية، وتجاوز هذه الموضوعية هو طعن في قيمة العمل التاريخي، لأنه يكون قد افتقر إلى المنهج العلمي، والمنهج هو الفاصل الحاسم بين ذاكرة المؤرخ وذاكرة العامة.^(١٦)

وذاكرة العامة قد تكون حُبلى بكثير من القضايا التي يستفيد منها المؤرخ. ولعل أهم ما تجود به المصادر الشفاهية، هو أن الراوي يمكن أن يصبح طرفاً في الموضوع؛ فيبدى رأيه وتفسيره للأحداث التاريخية التي ينقلها، وهو ما يثري البحث التاريخي بقضايا قد لا تلفت انتباه الباحث.^(١٧)

ومهما يكن من أمر، فإن مهارات الباحث وقدراته المنهجية هي التي توفقه على خصوصية المصادر وطبيعتها، وبالتالي فلا بد من إخضاع كافة المصادر للنقد العلمي للتأكد من سلامتها في الظاهر والباطن، كما لا بد من مقارنتها بمصادر أخرى تزيل عنها الشك والغموض.^(١٨) ويرى "فانسينا" أن توظيف المنهج المقارن في دراسة المصادر الشفاهية يساعد على إثبات ما إذا كانت مصادر مستقلة تماماً عن المصادر الأخرى، وهو ما يحقق فائدة كبرى على المستويين المعلوماتي والمنهجي، طالما أن التاريخ علم الاحتمالات؛ فعلى مستوى المعلومات قد يؤدي الاتفاق الكامل بين المصادر المستقلة إلى إدراكنا لصحة وقوع الأحداث. وعلى المستوى المنهجي قد يؤدي الاختلاف فيما بينها إلى الشك في صحتها، وربما استبعاد أي منها، أو حتى استبعادها جميعاً. كذلك تجب مراعاة الجانب الذاتي الذي يطغي على الرواية الشفاهية، وضعف الذاكرة عند الراوي، وغيرها من المؤثرات التي قد تفسد الرواية الشفاهية.^(١٩)

وإذا كنا ننشد مصادر متنوعة، تساعد على تحقيق توازن معرفي ينأى عن الانحياز، فإننا في الوقت نفسه مطالبون بتقديم صورة غير منحازة أو منحرفة، بل يجب أن تكون الصورة خطوة على طريق المعرفة التاريخية، في

سبيل الاقتراب من الحقيقة التي تبقى في معظم الأحوال مطلباً عسير المنال. ولا يمكن أن يتم ذلك كله بغير توظيف لغة علمية سليمة قادرة على التعامل مع كافة المصادر، وخاصة الشفاهية منها، وقادرة كذلك على تقديم صورة لا لبس فيها؛ مع العلم أن طريقة توظيف اللغة واختيار المفردات يحول بين المؤرخ والحياد المطلوب.^(٢٠)

وهكذا يتضح أنه من خلال الأطر الثلاثة، ذات الصلة بمصادر المعلومات، وبمنهج تناول، وبلغة الطرح، تتحدد طبيعة معرفتنا بالماضي، دون خلط بينه وبين الحاضر الذي نعيشه، وخاصة عند تناولنا للمصادر الشفاهية، التي نلتقي عند التعامل معها بأحياء يعيشون بيننا؛ مع ملاحظة أننا في تعاملنا مع الماضي يجب أن ننظر إلى من سبقنا إلى هذه الحياة في سياقهم الخاص بهم، مدركين لعناصر اللقاء معهم، أي عناصر الاستمرار، ومدركين كذلك لعناصر الاختلاف التي تشكل خصوصية كل مجتمع في الزمن الذي يعيشه. والوعي بالفروق الرئيسة بين سياق الماضي وسياق الحاضر أمر ضروري عند تناول المصادر الشفاهية.^(٢١)

وطالما أن لكل عصر مصادره ومناهجه التي تتلاءم مع ظروفه العلمية والموضوعية، فقد كان لازماً على علم التاريخ أن يطور نفسه بما يتمشى مع حالة التطور العام من جهة، وظهور مصادر جديدة من جهة ثانية، وتطور المناهج من جهة ثالثة، وتطور العلاقة بين علم التاريخ والعلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة رابعة.

هذا وقد نجح علم التاريخ في اجتياز الأزمات التي اعترضته منذ نشأته في أحضان علم أصول الحديث. وكانت آخر تلك الأزمات التي واجهت مسيرة علم التاريخ أزمة منتصف القرن العشرين، وهي الأزمة التي وضعت علم التاريخ في الميزان. وقد نجح "المؤرخون الجدد"^(٢٢) في النهوض بالعلم من كبوته في السنوات التالية.

ولكن علم التاريخ مهدد الآن بأزمة أخرى أكثر تعقيداً، تتمثل في تحديات ثورة المعلومات المتدفقة من مصادر متنوعة، وبخاصة المشافهة الإلكترونية، ودورها كمصدر للمعلومات من جهة، وكمحرك للأحداث في المستقبل المرئي من جهة أخرى، وإشراك الجمهور المتخصص وغير المتخصص من جهة ثالثة، وأخيراً عدم قدرة الباحثين على ملاحقة التغيرات اليومية. إنه تحد جديد نأمل في أن تتكاتف جهود الباحثين في وضع صيغة منهجية جديدة قادرة على التعامل مع فيض المعلومات المتدفق عبر الوسائط الإلكترونية، التي تجمع بين الشفاهية والكتابية والصور الحية، التي تعد مصدراً جديداً من مصادر المعرفة التاريخية، صار اليوم متاحاً بلا رقيب، أمام الكافة، لينهلوا منه كيفما شاءوا، ومتى شاءوا، ولكن أئني للطاقة البشرية للمتخصصين أن تلاحق هذا الفيض الرقمي الرهيب، الذي يزودنا بالمعلومات الحية وقت حدوثها في الزمن الحقيقي لقد أصبحنا من خلال هذه الوسائط الإلكترونية والرقمية نرى التاريخ لأول مرة في مرحلة الصنع بشكل غير مسبوق. والمؤرخ مطالب بمواجهة هذه التطورات وملاحقتها، وبالتالي فلا بد من منهج جديد يساير هذه المصادر الجديدة السريعة الإيقاع^(٢٣).

ولكي تدرك أجيال الرقمنة حقيقة الأزمة التي يواجهها الباحثون في التاريخ المعاصر، قد يكون من المناسب التذكير بالمراحل التي مرت بها مسيرة الكتابة التاريخية من حيث علاقتها بالمصادر التاريخية وبالنماذج التي طبقت خلال كل مرحلة. وقد رصدناها خمس مراحل^(٢٤):

المرحلة الأولى، وكانت المصادر فيها شفاهية، وهي عند العرب مرحلة ما قبل الإسلام، ولم يكن علم التاريخ قد وُلد خلالها بعد، وإنما كان هناك إخباريون وروايات إخبارية، يجري النظر إليها طبقاً للهوى.

المرحلة الثانية، وكانت المصادر فيها شفاهية كذلك، ولكنها اعتمدت منهج أهل الحديث (الجرح والتعديل) في جمع المعلومات من مصادرها

وتسجيلها كتابة، وتبدأ هذه المرحلة بالقرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، ويجري النظر إليها استناداً إلى مدى الثقة في الراوي.

المرحلة الثالثة، وكانت فيها مصادر التاريخ شفاهية وكتابية، واعتمدت منهج ابن خلدون في التعليل والبحث في معقولية الخبر لإثبات صحته، وهو منهج يتجاوز منهج أهل الحديث. وتبدأ هذه المرحلة بالقرن الرابع عشر الميلادي، ويجري النظر خلالها طبقاً لموضوعية الخبر.

المرحلة الرابعة، وكانت فيها المصادر المسجلة المكتوبة هي الأساس، من منطلق أنه "لا تاريخ بغير وثائق"، وهو منهج وضعه المؤرخ الألماني الشهير "رانكه" في القرن التاسع عشر، وعززه المؤرخان "لأنجلوا" و"سينيوبوس" في النصف الأول من القرن العشرين، ويعتمد التحليل والتعليل والنقد المقارن.

المرحلة الخامسة، وهي مرحلة الاعتماد على كافة أنواع المصادر الشفاهية والكتابية، وغيرها من مصادر المعلومات، وارتكزت هذه المرحلة على توظيف كافة مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية لخدمة الحقيقة التاريخية، وهو المنهج الذي طبقه "المؤرخون الجدد" في النصف الثاني من القرن العشرين.

وفي الختام فإن الوصول إلى الحقيقة التاريخية يبقى أمراً شاقاً لا يقترب منه إلا من توافرت لديه مقومات البحث العلمي في التاريخ، ورغم ذلك تبقى الحقيقة التاريخية دائماً ناقصة، ويبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه للبحث عنها، ولهذا فإن باب الكتابة التاريخية لا يُغلق أبداً.

الهوامش

- (١) انظر: محمد عبد المطلب، عز الدين إسماعيل (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١) ص ٥٥ و ٥٤.
- (٢) هاورد زن، التاريخ الراديكالي، الفكر العربي، العدد ٨٩ (١٩٩٧).
- (٣) عبد الله العروى، مفهوم التاريخ، ط ٢ (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢) ص ٨٠ وما بعدها.
- (٤) انظر: جمال محمود حجر، منهج رؤوف عباس في كتابة التاريخ المعاصر باستخدام المصادر والمناهج الحديثة، ألقى في ندوة: تكريم رؤوف عباس بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة (١٨ أكتوبر ٢٠٠٨)، والدراسة قيد النشر في كتاب الندوة.
- (٥) راجع: والتر أونج، الشفاهية والكتابية، (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٤).
- (٦) انظر: محمود عباس حمود، المدخل إلى دراسة الوثائق العربية، (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٠) ص ٦٥.
- (٧) انظر: جمال محمود حجر، قراءات في عالم الوثائق والأرشيف، مخطوط. (١٩٩٥).
- (٨) المرجع السابق
- (٩) Trevelyan, G.M., "Bias in History", History No. 115, vol. 32, (1947).
- (١٠) يان فانسينا، المأثورات الشفاهية، دراسة في المنهجية التاريخية، ترجمة ودراسة أحمد علي موسى (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨١) ص ٢٨٦.
- (١١) عصمت سيف الدولة، مذكرات قرية، (القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٥) ص ٣ و ٤.
- (١٢) المرجع السابق، ص ٥٢.
- (١٣) انظر: جمال محمود حجر، الصياغة البيليوجرافية لحواشي البحوث، في كتاب المؤلف بالاشتراك، في منهج البحث التاريخي، ص ١٦١ - ١٦٥.
- (١٤) انظر: جمال محمود حجر، التاريخ الشفهي، (بحث ألقى في ندوة خاصة، كلية التربية جامعة قناة السويس بالعريش، ١٤ نوفمبر ٢٠٠٥). وتحفل شبكات الانترنت بكثير من عناوين المعاهد والمراكز المعنية بالشفاهية انظر على

سبيل المثال هذا الموقع:

<http://www.Thebook.Com/ohw.Htm> Waltham forest, oral history workshop.

- (١٥) انظر: جمال محمود حجر، العوامر: دراسة تاريخية للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لقبيلة العوامر بدولة الإمارات العربية المتحدة، في إصدارات مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، رقم ١٦ (٢٠٠٢)، ص ١ - ٦٦، وقد اعتمدت هذه الدراسة تماماً على المصادر الشفاهية؛ انظر أيضاً للمؤلف نفسه: "الأوضاع الاجتماعية للرقائق في الجزيرة العربية في القرن العشرين - دراسة لرؤية الآخر"، في كتاب: جمال محمود حجر (محرر) دراسات تاريخية مهداة للأستاذ الدكتور عمر عبد العزيز عمر (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦). وتشكل المصادر الشفاهية جانباً لا بأس به في إعداد هذه الدراسة الأخيرة.
- (١٦) انظر: محمد وقيدى، معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، في كتاب: المعقولية والتاريخ (تونس، المعهد القومي لعلوم التربية، ١٩٩١).
- (١٧) انظر: ملك زعلوك، التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية، (القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناية، ١٩٩٥) ص ١٦.
- (١٨) أحمد علي مرسى، مقدمة كتاب: "يان فانسينا، المأثورات الشفاهية"، ص ٤٧.
- (١٩) انظر: فانسينا، مرجع سابق، ص ٢٨١.
- (٢٠) محمد وقيدى، مرجع سابق، ص ٥٣.
- (٢١) انظر: حسن البنا عز الدين، مقدمة كتاب: أونج، الشفاهية والكتابية (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٤) ص ١٤.
- (٢٢) حول التاريخ الجديد والمؤرخون الجدد انظر: H.A.Veeser, The New Historicism Reader, (London, Routledge, 1994) pp.1-28.
- (٢٣) انظر: جمال محمود حجر، المشافهة الإلكترونية وأزمة المنهج في كتابة التاريخ المعاصر، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، عدد خاص بأبحاث مؤتمر أزمة المنهج في الدراسات الإنسانية، المنعقد في ٢٦ و ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٥ (يونيو ٢٠٠٨)
- (٢٤) هذه الدراسة للمؤلف قيد النشر تحت عنوان: "تطور استخدام مصادر البحث عن الحقيقة التاريخية" في كلية الآداب، جامعة القاهرة.

بدأت الدراسات التاريخية فى
العقود الخمسة الأخيرة الاهتمام بدراسة
مظاهر الحضارة بوجه عام، وأخذ
المؤرخون يهتمون بالجوانب الاقتصادية،
ويكثرون من الكتابة عن النظم
التجارية، وتجارة الصادر والوارد، وعن
وسائل النقل البرى والبحرى والنهرى،
وما يتعلق بالمعاملات المالية، ونظم
الزراعة والفلاحة، والحرف الصناعية،
والأسواق التجارية. كما اهتموا
بالجوانب الاجتماعية التى رأوها تترتب
فى كثير من الأحيان على الأوضاع
الاقتصادية. وإلى جانب ذلك، أخذ
المؤرخون يفسرون الحراك السياسى، طبقاً
لهذه الجوانب الاقتصادية وأيضاً طبقاً
للجوانب العمرانية التى ترتبط
بالسكان وعناصرهم العرقية،
وانتماءاتهم الدينية والمذهبية.

ومن هذا المنطلق، لم تعد دراسة
التاريخ مجرد سرد لحياة الملوك والحكام،
ولانتصاراتهم وهزائمهم، ولم يعد
التاريخ مجرد عرض سطحي للأخبار،
ونقل لما ورد من قصص فى الحوليات
والمصادر؛ وإنما أصبح المؤرخ الحق هو
الذى يرصد، ويتتبع، وينتقى، ويحقق،

**الفيلسوف الدكتور
أحمد محمود صبحى
مؤرخاً
"رؤية تاريخية تحليلية"**

بقلم الأستاذة الدكتورة
سحر عبد العزيز سالم
أستاذ التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية
ورئيس قسم التاريخ والآثار المصرية والإسلامية
قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

ويحلل، ويربط الأحداث ببعضها البعض إيماناً منه بأن التاريخ الحقيقي ما هو إلا سلسلة مترابطة الحلقات من الأحداث، إذا ما انفرطت حلقة منها انفرط العقد بأكمله، وبهذا فإن المؤرخ الجاد هو الذي يقترب من مرحلة التفلسف في دراسة التاريخ.

وقد آمن "الفيلسوف المصري الراحل" بهذه المفاهيم في تفسير معنى التاريخ وقدم كتابه القيم الذي يحمل عنوان: (في فلسفة التاريخ) عام ١٩٧٢، مستخلصاً فيه من "ابن خلدون" عوامل انهيار الحضارات، وأخذ عن كل من "هيجل"، و"فولتير" وتحليلهما للنتائج السلبية المترتبة على ابتلاء وامتحان القدر للشعوب بحكم استبداد الطغاة. وقدم في هذا الكتاب مجموعة من الأفكار النيرة التي تعد مبادئ راسخة وثابتة إذا ما أخذ بها المؤرخون، فإنهم سينجحون في تقديم عروض أقرب ما تكون إلى الحقيقة التاريخية؛ بحيث يمكننا أن نقرر بكل ارتياح وثقة أن الفيلسوف الكبير الدكتور "أحمد محمود صبحي" قد قدم أسساً لمنهج تاريخي متطور وسليم للأجيال القادمة والتالية من شباب المؤرخين.

ومن أبرز ما قدمه هذا المفكر والمبدع من أفكار فلسفية - نراها غاية في الأهمية، وهي بمثابة ثوابت راسخة عند الشروع في التأريخ والكتابة التاريخية - ما أشار إليه في مقدمة كتابه المذكور عندما ربط بين كل من الفلسفة والتاريخ بالواقع السياسي^(١).

فقد فسّر الدكتور "أحمد صبحي"، وعُِّل انهيار بعض الدول والإمبراطوريات والحضارات بلجوء بعض الحكام في كثير من الأحيان إلى الاستعانة بالأغراب الأبعد عن أهل العصبية - على حد تعبيره - مما أدى إلى انهيار كلي للحضارة والدولة^(٢).

ونؤكد من جهتنا على صلق هذه النظرة التحليلية التاريخية لدى "فيلسوفنا الراحل"، فإذا ما طبقنا نظريته السابقة في أسباب سقوط وانهيار

بعض الدول الكبرى والعظمى على تاريخ الأندلس، فإننا سنجد أن فقدان مسلمى الأندلس القدرة على التمييز بين مفهومي العدو والصديق في كثير من مراحل مسيرتهم التاريخية التي امتدت على مدى ثمانية قرون، كان أحد أهم عوامل انهيار وضياح الإسلام في الأندلس رغم طول الفترة الزمنية.

لقد كان مسلمو الأندلس متفرقين متنازعين لتعدد عناصرهم السكانية، والعرقية ما بين عرب يمنية وقيسية إلى بربر قدامى وبربر آخرين حديثي الوفود إلى الأندلس، ثم مولدين، وأسالة، ومستعربين، ويهود.

وقد استعان الأندلسيون خلال صراعاتهم مع بعضهم البعض بالعدو الإسباني المسيحي المشترك الذي كان يهدف إلى طرد جميع العناصر الإسلامية من أرض إسبانيا ضمن إطار ما يُعرف تاريخياً "بحركة الاسترداد الإسباني المسيحي" La Reconquista. ولم يستطع المسلمون في الأندلس - وهم في أتون الحروب والصراعات الأهلية المتتالية والمستمرة - أن يدركوا أبعاد المخطط الإسباني الحقيقي. وتجسدت هذه الصورة المأساوية بجلاء منذ عصر الدولة الأموية في الأندلس (١٣٨ - ٤٢٢هـ)، حيث استعان الثوار المولدون المسلمون الأندلسيون، وكذلك البربر، على الحكومة المركزية الأموية في قرطبة بالإسبان^(٣).

وازداد الإسبان إصراراً على المضي في سياستهم بإمداد المسلمين المتنازعين بالسلاح والعتاد لإضعاف الكيانات الإسلامية المفتتة، والمتشرذمة، والمتصارعة داخلياً على أرض الأندلس؛ فوجدناهم يعاونون المسلمين عسكرياً خلال حروبهم مع بعضهم البعض طمعاً منهم في مزيد من الإضعاف للمسلمين. وكان المسلمون يتنازلون للإسبان الذين يعاونونهم عسكرياً في مقابل هذه المعونة العسكرية عن الأراضي، والمدن، والحصون الإسلامية الأندلسية تباعاً. وازداد تدخل الممالك الإسبانية المسيحية في السياسة الأندلسية في عصر ملوك الطوائف عندما أخذت كل دويلة من هذه الدويلات الأندلسية المسلمة تستعين بالمساعدات الإسبانية المسيحية على

جارتها^(٤). واستمرت استعانة مسلمي الأندلس بالمرتزقة الإسبانية في عصر كل من المرابطين والموحدين وبنو الأحمر. مما أدى في نهاية الأمر إلى انهيار الكيان الإسلامي كله على أرض الأندلس.

وقد أثار "الفيلسوف الراحل" في كتابه (في فلسفة التاريخ) قضية ماهية لفظة "حكم التاريخ"^(٥)، وتساءل عما إذا كان من حق المؤرخ أن يحكم على أفعال الشخصيات التاريخية، أم أن دوره يجب أن يقتصر على عرض الأحداث ملتزماً بالجانب الحيادي؟

وقد أثارت هذه القضية اهتمام العديد من المؤرخين، وكثر تداول هذا المصطلح (حكم التاريخ) على الألسنة، خاصة عند اختلال الموازين في المجتمعات الإنسانية عند تقييم شخصية تاريخية ما^(٦).

ومن وجهة نظرنا، فإننا نرى - بعد رحلة لا بأس بها في مجال الكتابة التاريخية، وبعد الرجوع إلى كتابات عدد من كبار المؤرخين - أن المؤرخ يجب عليه أن يحرص على الموضوعية كقيمة إنسانية، وكمبدأ فكري راقٍ وهادف؛ إلا أنه مع حرصه عليها فإنه يجب عليه أن لا يغفل التفسير الأخلاقي لقضايا التاريخ. وقد رأى الكثير من المؤرخين الذين تصدوا لمناقشة هذه القضية أن هناك نوعين من حكم التاريخ: أولهما أخلاقي، وثانيهما غير أخلاقي.

وإذا كان هناك بعض المفكرين الغربيين من أمثال كروتشه Croce يهتمون من يلتزمون بالتفكير الأخلاقي بأنه قد تجرد من الحاسة والحيادية التاريخية^(٧)، فإننا نلتزم بآراء المؤرخين المسلمين من أمثال الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ، ٩٦٦م)، وابن خلدون (ت ٨٠٩هـ / ١٤٠٦م)، والسخاوي (ت ٩٠٢هـ / ١٤٩٦م) الذين رأوا أن أحداث التاريخ إنما تكشف عن معنى ومغزى، وأنها للظة والعبرة^(٨)، وهي معانٍ أخلاقية.

هذا وقد اهتم الفيلسوف الراحل الدكتور "أحمد صبحى" بقضية أخرى لا تقل فى أهميتها عما سبق؛ فهو قد تساءل عن إشكالية صنع التاريخ، وعما إذا ما كان التاريخ يصنعه الأفراد أم الجماعات الحاكمة أم الشعوب؟؟ ومال لى الأخذ برأى "كارليل" الذى لا يقصر البطولة على السياسة والحرب، وأطلقها على أفراد يُعدون ممثلين لمختلف جوانب الحضارة باعتبار أن الحضارة هى صانعة التاريخ^(٩).

كذلك تساءل "فيلسوفنا الراحل"، عما إذا كان ظهور الرجل العظيم لابد وأن تسبقه حاجة اجتماعية، وأزمة حادة يستتبعها حتماً ظهور البطل التاريخى، والرجل العظيم؟؟^(١٠).

وإذا ما قمنا بالتعليق والرد على ما أثاره الدكتور "أحمد صبحى" فى كتابه الهام من تساؤلات، فلننا نجد أن التاريخ ليس بالفعل من صنع الحكام والساسة وحدهم، كما أنه ليس من صنع المحكومين أيضاً وحدهم، فهو نتاج مشترك لما يصنعه كل من الحاكم والمحكوم؛ فالحضارة تستلزم تعاوناً وثيقاً بين أفراد المجتمع بأسره، وقد قامت الحضارة الإنسانية بوجه عام على الجهد المشترك، المنسق بين الجماعات الإنسانية التى تتميز بطاقات إبداعية رفيعة، وبقدرات عاطفية ولأدة، تدفعها إلى البناء والفعل. ولعل ذلك هو السبب الذى جعل الكثير من الدارسين المحدثين يتوجهون بالدراسة إلى علاقة الحب بمفهومه الشمولى والعام، أو العاطفة الخلقة بالحضارة الإنسانية. فالحب بمعناه الواسع يمثل طاقة فعل أساسية، وقد يصل فى كثير من الأحيان إلى مرحلة الأيديولوجية؛ بمعنى أنه قد يكون منظومة فكرية ذات وظيفة مجتمعية، تهدف إلى الإصلاح والبناء الإيجابى فى عالم الواقع. كما تهدف إلى دفع قوى الشر المتمثلة فى نزعات الهدم مثل الحرب وغيرها، ولذلك فالحب علة ما يرتبط بالخير والسلام.

ومن هذا المنطلق، فهناك علاقة وثيقة بين كل من مفهومى الحضارة والحب الخلاق المبدع؛ حيث إن ترابط الأفراد وتعاونهم الوثيق اللازم

للإبداع يحتاج إلى قدر كبير من المقدرة على الحب والعطاء، وهو ما يطلق عليه (الحب الخلاق) الذي هو - في حقيقة الأمر - مصدر أساسي للبناء، والدفاع، ولإبداع الحضارات الإنسانية.

وقد تعرّض الإسلام لمفهوم الحب الواسع سواءً في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة؛ فحثّ على الإبداع، من ذلك: الحب بين العبد وربّه، واشتراك العباد في حب الله، وتآلف الأرواح البشرية التي وُصفت في الإسلام بأنها جنود مجنّدة. كما يُعدّ الجهاد، اسمى وأرفع صور حب العبد لربه، سواءً بجهاده الأكبر لنفسه ضدّ الآثام والمعاصي، أو بجهاده الأصغر بنصرة دينه، وإعلاء كلمته، فالجهاد هو خير رمز على هذا الحب الخلاق الباني والمبدع. وقد شكّل هذا الحب المبدع أحد المكونات الأساسية في نسيج الحضارة الأندلسية؛ حيث ساهم كل من الحكام والأفراد معاً في صنع ونسج تاريخ وحضارة الأندلس المميزة والخالدة.

فمن الحكام شهدنا الملك "المعتمد بن عباد"، ملك أشبيلية في عصر دويلات الطوائف، شاعراً متمكناً، شديد الرقة. مرهف الحس، أحاط به في بلاطه الشعراء، والأدباء الذين سَطَرُوا بأقلامهم أروع صفحات التاريخ الأدبي الإنساني. وكان كحاكم لا يقل شهرة عنه كأديب وشاعر. وقد أجمع المؤرخون - مشاركة ومغاربة - على وصفه بأجل الصفات وأرقها، "فابن خلكان" المؤرخ المشرقى نقل عن ابن الحسن على بن القطاع السعدي وصفه "للمعتمد" بأنه كان أندي ملوك الأندلس، وأعظمهم، وأرفعهم عماداً وكانت "حضرتة ملتقى الرجال، وموسم الشعراء، وقبلّة الآمال، ومألف الفضلاء، حتى أنه لم يجتمع بباب أحد من ملوك عصره من أعيان الشعراء وأفاضل الأدباء ما كان ^(١١) يجتمع ببابه".

أما "ابن الأبار" فقد وصفه بأنه كان من "الملوك الفضلاء والشجعان العقلاء"، وقد عُرف بطيب الخلق وبالرحمة، وساهم في رفعة حضارة

بلاده^(١٢). وقد ركز "ابن الخطيب" خلال وصفه "لابن عباد" على عدالته كحاكم، وعلى رفقه بالرعية^(١٣).

كما برز من الأفراد في هذه الحقبة الزمنية من ساهم أيضاً - رغم عدم كونه من الملوك - في إعلاء شأن الحضارة الأندلسية، وساهم بجهوده وعلمه في تسجيل أروع اللوحات الحضارية والإنسانية في التاريخ الأندلسي.

ومن هؤلاء الأفراد العالم، والمحدث، والفقيه، والمؤرخ، والأديب الأندلسي الشهير "أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم" الأندلسي القرطبي المتوفى ٤٥٦هـ، ويعد ابن حزم مثلاً رائعاً للحضارة الأندلسية بكل ما تحتويه من نزعة إنسانية، وحب مبدع خلاق، يدفع إلى البناء والترقي. وقد قدم ابن حزم في كتاباته التي تمتلئ بالحب والانتماء إلى موطنه الأندلس أولى إرهاصات وبواكير الخصوصية، والميل إلى التمسك بقدر من الوطنية في مرحلة مبكرة للغاية من التاريخ كان الانتماء فيها للدين، والملة، والمذهب.

أما كتاب ابن حزم "طوق الحمامة في الألفة والإيلاف" الذي دونه في بدايات القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) والذي يحفل بقصص عاطفية رقيقة أوردتها بطريقة اقترنت من المنهج الاستقرائي، فهو يبرز ابن حزم المحدث، والفقيه المسلم كإنسان في مجتمع متدين متسامح، يؤمن بالعاطفة والحب. وقد تعمق ابن حزم خلال استعراضه للنماذج العاطفية في "طوق الحمامة" في أعماق النفس البشرية، ووصف المعاناة الإنسانية أدق الوصف، مما دفع عدد من المؤرخين إلى وصفه بأنه الرائد الأول لعلم النفس. وكان لكتاب "طوق الحمامة" هذا أكبر الأثر في الفكر الأوروبي خلال العصور الوسطى.

وقد لاحظ المستشرق الإسباني الكبير "أميليو جارسيا جومث" Emilio Gomez، التشابه الكبير بين كتاب ابن حزم "طوق الحمامة"، وكتاب

"الحب الطيب" لخوان رويث نائب الأسقف في هتيا القريبة من مدينة وادي الحجارة، وهو قشتالي من القرن الرابع عشر الميلادي. كما لاحظ أن هناك تشابهاً بين "طوق الحماسة"، وبعض فقرات من كتاب سيربانتس (دون كيخوته). أما شعر "ابن حزم" الراقى، الذي اهتم فيه بتجسيد الصفات الكريمة في المرأة، فقد كان يدل على رقى نظرة محدث وفقه مسلم في القرن العاشر الميلادي للمرأة؛ في عصر كانت المرأة تعاني فيه من القهر والضغط الاجتماعي في الغرب الأوروبي. أما كتابات "ابن حزم" في مجال مقارنة الأديان والمذاهب، والمتمثلة في كتابته عن "الملل والنحل" فترفعه إلى مصاف كونه رائداً في علم مقارنة الأديان^(١٤).

وإذا ما انتقلنا إلى الرد على تساؤل "فيلسوفنا الراحل" عن الظروف التي تسبق ظهور البطل التاريخي، فإننا نجد من خلال ما ورد في صفحات كتب التاريخ أن الأبطال التاريخيين العظام لا بد وأن تسبق ظهورهم حاجات اجتماعية، وأخرى سياسية، واقتصادية. وإذا اتخذنا من الفترة الزمنية التي تسبق هجمات الحملات الصليبية على المشرق الإسلامي (أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)، فإننا نجد أن ظهور الأبطال التاريخيين من أمثال كربوغا أتابك الموصل الذي وحد الحكام المسلمين المتنازعين في الشام، وشمال العراق بهدف مواجهة خطر الصليبيين الذين قدموا الحملة الصليبية الأولى إلى أراضي المشرق الإسلامي، وذلك أثناء حصارهم لمدينة أنطاكية ٤٩١هـ/١٠٩٧م، وعماد الدين زنكي الذي نجح في استرداد إمارة الرها ٥٣٩هـ/١١٤٤م، من أيدي الصليبيين بعد أن كانوا قد استولوا عليها عند مجيئهم إلى الأراضي المشرقية الإسلامية، وظهر الدين طغتكين أتابك دمشق السني، الذي تناسى الخلافات المذهبية بينه وبين الخلفاء الفاطميين الشيعة في مصر، وتعاون معهم عسكرياً، لإنقاذ المدن الشامية، مثل صيدا وصور، رغم خضوعها للسيادة الفاطمية الشيعية، ومقدمات ذلك أولى بواكير نداءات التضامن والوحدة الإسلامية في بدايات القرن السادس الهجري/الثاني

عشر الميلادى، وصلاح الدين يوسف الأيوبي الذى نجح فى توحيد الجبهة الإسلامية المفككة، تمهيداً لإعلان الجهاد المقدس ضد الصليبيين واسترداد بيت المقدس ٥٨٣هـ من أيدي هؤلاء الأعداء.

لقد كانت الظروف التى سبقت ظهور هؤلاء الأبطال التاريخيين تؤكد، وتشير إلى حتمية ظهورهم؛ فالمسلمون عشية بروز نجم هؤلاء العظام، كانوا فى أشد حالات التناحر، ويعانون من تفكك فى قواهم السياسية، وغلبة المصالح الشخصية للوكلهم على المصالح العليا لأوطانهم؛ مما أتاح الفرصة أمام قوى الغرب الأوروبى للتسلل إلى قلب العالم الإسلامى للاستيلاء على أراضيه؛ فقد كان المشرق الإسلامى منقسماً بين خلافتين: أحدهما سنية فى بغداد، وهى الخلافة العباسية، والثانية شيعية فى القاهرة، ونعنى بها الخلافة الفاطمية.

وكانت كل منهما فى حالة صراع مع الأخرى، وقد تنافستا فيما بينهما من أجل السيطرة على بلاد الشام التى تأرجحت السيادة فيها بينهما، كما تنافست هاتان الخلافتان على السيطرة على طرق التجارة الدولية آنذاك مما سهّل على العدو المشترك فرصة استغلال هذا الصراع المذهبى، والسياسى، والاقتصادى بين المسلمين لنهب ثروات العالم الإسلامى، والسيطرة على مقدراته. وكانت هذه الظروف جدية بأن تفرز أبطالاً حقيقيين، يقودون الأمة الإسلامية بعد أن يتم توحيدها للدفاع عن حقوقها، واسترداد أرضها المنهوبة^(١٥).

واختتم "فيلسوفنا الراحل" كتابه المذكور، بإثارة قضية "مدى صلق الخبر التاريخى"، وأشار إلى ما روجه الشيعة من أحاديث، ونسبتهم الكثير منها إلى أهل البيت^(١٦). كما أشار إلى الشروط الواجب توافرها فى الراوى والمؤرخ وأهمها: العدالة والثقة لتجنب الميل إلى الهوى والانحياز، وأكد على ضرورة نقد المؤرخ للمصدر التاريخى، وبيان صحة نسب الوثيقة إلى مؤلفها، وصحة ما يرد فيها من مضامين^(١٧).

ونعلق على ما أشاره الدكتور "أحمد صبحي" حول مصداقية الخبر التاريخي، بأن المدارس التاريخية الحديثة بدأت تميل إلى استخدام المصادر الأثرية، كالوثائق الرسمية والفردية، والبرديات كعقود الزواج، والطلاق، والكراء، والبيع، والشراء (لا سيما في مصر) والوقفيات، والعملات، والمنمنمات، والآثار المعمارية، والنقوش الخطية على المنشآت، والتحف بأنواعها، مصادر هامة لتوثيق الخبر قبل تدوينه من أجل تتبع المسيرة الحقيقية للحضارات الإنسانية.

فهذه المصادر الأثرية مع معاصرتها للأحداث التي تسجلها تُعد من أكثر المصادر التي يرجع إليها المؤرخ حيادية، فضلاً عن قيمتها العظمى في تصوير النظم الإدارية، والمالية، والاجتماعية للعصر الذي كُتبت فيه، وكم من عقود للزواج والطلاق قد أشارت بما تحمله من أخبار تتعلق بشخصيات أصحاب العقد، إلى حقائق اجتماعية واقتصادية هامة، كما صححت كثير من القطع النقدية من خلال ما هو منقوش عليها من عبارات ودلالات إلى النظم السياسية، والحالة الدينية، والمذهبية للدول التي سُكَّت فيها هذه العملات. أما الطرز الفنية للآثار المعمارية والتحف، فتشير إلى الاتجاهات، والتيارات الثقافية، والفنية الوافدة المؤثرة على ثقافة المجتمعات المختلفة وفنونها؛ ولذلك فنحن نؤكد على قيمة الآثار كمصدر صادق وموثوق به عند تصدى المؤرخ لتدوين التاريخ^(١٨).

وسجل الدكتور "أحمد صبحي" في خاتمة كتابه المذكور أن هناك صراعاً أبدياً وخالداً بين القديم والجديد، وبين الدين والعلم، وطرح "مفكرنا الراحل" في هذه الخاتمة مخوفه وتشككه من أن تكون الحضارة الإسلامية قد انقضت أجلها؛ فلكل أمة أجل على حد تعبيره.

وتعليقاً منا على ما طرحه "فيلسوفنا الراحل" في خاتمة كتابه من تشكك وتخوف على مصير الحضارة الإسلامية أمام التحديات التي تواجهها، فإننا نقرر - وبكل ثقة وارتياح - انطلاقاً من رصدنا لأحداث الماضي، أن العرب

- قوام الحضارة الإسلامية - قد تعرضوا بعد حركة الفتوحات الإسلامية في بدايات التاريخ الإسلامى لتحدي كبير لا يقل في خطورته عما يواجهه العالم الإسلامى في عصرنا الحالى؛ فهم بفتحهم لأمصار كانت تمتلك ثقافات رفيعة، وتنتمى إلى حضارات موهلة في القدم والعراقة، لها فلسفاتها المتعمقة، وأفرزت علماء مفكرين أثروا الفكر الإنسانى، كان من المحتمل والممكن أن يكتسح هؤلاء العرب الفاتحين والمنتصرين عسكرياً، أمام هذه الموجات الحضارية شديدة العمق والقوة، والتي اصطدموا بها، وفوجئوا بها بعد الفتوحات.

وكان العرب المسلمون أمام أحد احتمالين: إما أن ينهاروا أمام فرط قوة وتأثير هذه الحضارات العريقة التي اصطدموا بها فيذوبون فيها، أو أن يقاوموا هذه الحضارات في الأقطار المفتوحة، بحد السيف، ليفرضوا ثقافتهم البدوية القبائلية على المجتمعات الجديدة وحديثة الفتح.

غير أن العرب المسلمين طرحوا وقدموا احتمالاً ثالثاً لم يكن في الحسبان؛ فقد أقبلوا على النهل من ثقافات وحضارات الشعوب التي فتحوا بلادها، ومنها مصر، والعراق، والهند، وفارس، وهى بلاد ذات حضارات عريقة، ولم يذب العرب في تيار هذه الثقافات؛ بل أضافوا من وحى تعاليم الإسلام وقيمه إلى ما استوعبوه، وقاموا بصهر هذين المنتجين معاً لتظهر حضارة جديدة متميزة هى الحضارة الإسلامية، ومثلما لم يحج المسلمون في بداية مسيرتهم، وقدروا على مواجهة التحديات ومجابهتها، فإن الحضارة الإسلامية بما تحتويه من فتوحات لقادرة على إيجاد الحل والمخرج للبقاء والاستمرار.

الهوامش

- (١) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، طبعة دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص ٧.
- (٢) المرجع السابق، ص ٧.
- (٣) ومن هؤلاء الثوار المسلمين الذين استعانوا بمملكة ليون الإسلامية ضد أمراء بنى أمية في قرطبة، الثائر الشهير المولد المسلم عمر بن حفصون، وكذلك ابن مروان الجليقي، وسعدون السرنياقي، ومحمود بن عبد الجبار المصمودي، وأخته جميلة، وسليمان بن مرتين في غرب الأندلس. (لمزيد من التفاصيل ارجع إلى ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، مدريد، ١٩٢٦، ص ٤٦ - ٤٨، ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، بيروت، ١٩٥٠، ج ٢، ص ٩٦ - ١١١، سحر سالم، تاريخ بطلميوس الإسلامية وغرب الأندلس في العصر الإسلامي، الإسكندرية، ١٩٨٩، ج ١، ص ٢٣٤ وما يليها).
- (٤) لمزيد من التفاصيل ارجع إلى (سحر سالم: علماء الأندلس ودورهم في التصدي للقوى الإسبانية المسيحية في عصر الطوائف) أحد بحوث كتاب أوراق تاريخية بحر متوسطية من العصر الإسلامي، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٥٤).
- (٥) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٤.
- (٦) محمد بيومي مهران: "التاريخ والتاريخ، دراسة في ماهية التاريخ، وكتابته، ومذاهب تفسيره ومناهج البحث فيه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٩٥.
- (٧) B. Croce, History As The Story of Liberty, 1941, P. 45-47.
- محمد بيومي مهران: "التاريخ والتاريخ"، ص ٦٧.
- (٨) وعن الآراء المختلفة في تفسير حكم التاريخ، ومذاهب الفكر التاريخي ارجع إلى لطفى عبد الوهاب يحيى: "مناهج الفكر التاريخي"، بيروت، مطبعة كريدية، ١٩٧٩، ص ٥ وما يليها، عادل حسن غنيم وجمال محمود حजर، في "منهج البحث التاريخي"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩، ص ٥٥ وما يليها.

- (٩) أحمد محمود صبحي، "في فلسفة التاريخ"، ص ٧١، ٧٣.
- (١٠) المرجع السابق، ص ٧٨.
- (١١) ابن خلكان: "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، ج٥، ص ٢٤.
- (١٢) ابن الأبار: "الحلة السراء"، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٦٣، ج٢، ص ٥٤، ٥٥.
- (١٣) ابن الخطيب: "أعمال الأعلام"، تحقيق ليفي بروفنسال، بيروت، ١٩٥٦، ص ١٥٧- ولمزيد من التفاصيل ارجع إلى "سحر عبد العزيز سالم"، لمحات إنسانية من حياة المعتمد ابن عباد الأسرية: أحد مقالات كتاب بحوث مشرقية ومغربية في التاريخ والحضارة الإسلامية، الإسكندرية ١٩٩٥، ج١، ص ١٧٦ وما يليها.
- (١٤) سحر عبد العزيز سالم: "ابن حزم وإسهاماته الإبداعية في الحضارة الإنسانية (رؤية تحليلية)"، أحد بحوث كتاب أوراق تاريخية بحر متوسطة من العصر الإسلامي، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ١٢٧ وما يليها.
- (١٥) لمزيد من التفاصيل ارجع إلى:
- Kenneth M. Setton, A History of the Crusades, Philadelphia, 1958, P. 96.
- جمال الدين سرور: "سياسة الفاطميين الخارجية"، القاهرة ١٩٦٧، ص ٢٤٥ وما يليها - صلاح الدين محمد نوار: "تاريخ الشام السياسي خلال القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي" رسالة دكتوراه - جامعة الإسكندرية، ١٩٨٩، ص ١١٨. وما يليها - سحر عبد العزيز سالم: "صور من التعاون العسكري بين دمشق والقاهرة ضد الصليبيين في العصر الفاطمي (٤٩٨ - ٥٦٤هـ / ١١٠٤ - ١١٦٨م) رؤية جديدة: أحد مقالات كتاب بحوث مشرقية ومغربية، ج١، ص ٩٥ وما يليها.

حوار مع فكر أحمد صبحي في فلسفة الحضارة اليونانية

بقلم الأستاذة الدكتورة
ماجدة النويعمي
أستاذ الدراسات اليونانية واللاتينية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

لأستاذنا الكبير "أحمد صبحي" نظراته في كل من فلسفة الحضارة، وفلسفة التاريخ. وقد تراءى لي أن أتحاور مع فكره الذي خطّه في فلسفة الحضارة اليونانية. ولعل أهمية دراسة الحضارة اليونانية تكمن في كونها حضارة انفتحت بكل الوسائل انفتاحاً كبيراً على الحضارات الأخرى، في مصر وسورية، وبلاد الرافدين، وآسيا الصغرى، تأثراً وتأثيراً. وما أن وصلت حضارة اليونان إلى مرحلة النضج إلا وانفتحت على المناطق الأخرى المحيطة بالبحر المتوسط وأثرت فيها. وفي مرحلة تالية وصل تأثير الحضارة اليونانية إلى مناطق أخرى بعيدة عن البحر المتوسط. واستمر هذا الوضع حتى وصل تأثير الحضارة اليونانية إلى العصر الحديث.

خصص "أحمد صبحي" الجزء الأول من كتابه "في فلسفة الحضارة"^(١) للحديث عن الحضارة اليونانية. وقدم لكتابه بمقدمة تقع في ثلاث صفحات، أشار فيها إلى النظريات التي تفسر مسيرة التاريخ على مر العصور، بدءاً بنظرية القديس أوغسطين، وانتهاءً بنظرية فوكوياما عن نهاية التاريخ عند الحضارة

الأمريكية، أو فلنقل الهيمنة الأمريكية. ومن بين النظريات جميعاً اقتنع "أحمد صبحي" بنظرية التعاقب الدوري للحضارات، باعتبارها الأصوب والأرجح. وقد دعم وجهة نظره بنظرية توينبي^(٢) عن الحضارات، على اعتبار أن توينبي، بعد دراسته لأكثر من عشرين حضارة خلال عصور التاريخ، تبين له أن أياً منها لم يقو على تحدي عامل الزمن بالخلود^(٣).

يعرض "أحمد صبحي"، في مقدمته، مشيئة الله بالأمم: فميلاد الحضارة يعقبه طفولة، فشباب، ثم شيخوخة وفناء. ويعلن أنه تخير لدراسة فلسفة الحضارة ثلاثاً منها، هي أكثرها صلة بنا وتأثيراً فينا: اليونانية، الإسلامية، الغربية. وقد تخيرت أولى هذه الحضارات الثلاث لأعرض فكر "أحمد صبحي" بشأنها. وتوقفت عند ملمح أشار إليه "أحمد صبحي" سريعاً، وهو في عبارة: "أكثرها صلة بنا وتأثيراً فينا". ولا شك أن الحضارة اليونانية دخلت في نسيج الحضارة العربية بعدد من الوسائل.

عرّف "أحمد صبحي" طفولة الحضارة اليونانية "بالمرحلة العتيقة"، وشبابها "بالمرحلة الكلاسيكية"، وشيخوختها "بالمرحلة الهلنستية"، وذلك وفقاً لنظرية التعاقب الدوري للحضارات. ثم طبق نفس التقسيمات على كل من الحضارتين الأخريين. وأنهى مقدمته بعبارة موجزة أعلن فيها هدفه من هذه الدراسة، وهو ليس مجرد المعرفة بهذه الحضارات، وإنما "إدراك الحكمة الكامنة في مسيرة التاريخ". ولعل هذه العبارة الأخيرة هي سر تسمية "أحمد صبحي" لكتابه: "في فلسفة الحضارة".

وفي الصفحات من ٥ إلى ٢٠، يمهّد "أحمد صبحي" تمهيداً وافياً لدراسته في فلسفة الحضارة عموماً. ويبدأ هذا التمهيد بمحاولة للتعريف بالمصطلحات الكامنة في مسمى "فلسفة الحضارة"، شأنه في ذلك شأن من يقوم بدراسة أي علم من العلوم. ويوضح صعوبة هذا الأمر؛ فالفلسفة لم يتفق الفلاسفة على تعريف لها؛ لأن كل فيلسوف يضع تعريفاً متسقاً مع

مذهبه أو نظريته، وقد يصل الأمر إلى حد التعارض بين التعريفات، وليس فقط مجرد الاختلاف.

أما كلمة الحضارة، فكما أوضح لنا "أحمد صبحي"، هناك أيضا اختلاف حول مفهومها. ولكن من حيث المعنى الاشتقاقي للكلمة، فهي في اللغة العربية مشتقة من الحضّر، أي السكنى في المدن. وأما في اللغات الأوروبية، كالإنجليزية، على سبيل المثال، فلفظ civilization، مأخوذ من الكلمة اللاتينية civitas التي تعني مدنية، ومن ثم ارتبطت دلالة الكلمة بكل ما هو راق، ومرتبطة بالتمدن، ولكن مع تقدم الدراسات الأنثروبولوجية، تغير المعنى الدلالي للفظ الحضارة، ولم يعد قاصراً على المدنية، بكل ما لها من مدلولات وارتباطات بالرقى والتقدم، وإنما صار المفهوم هو أن لكل شعب حضارته، مهما بلغ نصيبه من هذه الحضارة، فهناك مثلاً حضارة الشعوب البدائية، وحضارة ما قبل التاريخ، طالما كان لهذه الشعوب نمط في الحياة يميزها عن غيرها، أي ما تكون طبيعة هذا النمط. ومن ثم لم يعد هناك مفهوم واحد لمعنى كلمة الحضارة.

من القضايا الهامة كذلك، التي يعرضها "أحمد صبحي" في تمهيده، مسألة تطور الدراسات التاريخية نتيجة المحسار الأنظمة الدكتاتورية وحكم الفرد، وبزوغ الأنظمة الديمقراطية، وانعكاسها على الدراسات التاريخية، من التاريخ السياسي والعسكري، إلى التاريخ للحضارات، أو بالأحرى الشعوب ممثلة في علمائها، وأدبائها، وفنانيها، وفلاسفتها، ومفكرها، وكان رائد هذا التحول هو قولتير. وبعد أن أعلن قولتير أن الخير الحقيقي للإنسانية ليس في قوادها وحكامها، وإنما في فلاسفتها وعلمائها ومفكرها، تحولت الدراسة في التاريخ من التاريخ السياسي والعسكري، إلى تاريخ الحضارة^(٤).

هناك نقطة أخرى هامة ناقشها "أحمد صبحي" وهي الفارق بين فلسفة الحضارة، وتاريخ الحضارة، ويحدد الاختلاف بينهما بأنه يعادل اختلاف

الفلسفة عن التاريخ؛ فبينما تاريخ الحضارة وصف وتقرير، فإن فلسفة الحضارة تحليل وتفسير، وبينما يتعلق تاريخ الحضارة بالتفاصيل والجزئيات، فإن فلسفة الحضارة تنحو نحو التعميم والكليات، فضلاً عن المقارنة بين مختلف الحضارات. ويضرب "أحمد صبحي" عدة أمثلة يوضح بها للقارئ الفارق بين تاريخ الحضارة وفلسفة الحضارة، من ذلك على سبيل المثال إذا قلت: ألجبت أثينا فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون، ومسرحيين من أمثال سوفوكليس ويوريبيديس^(٥)، بينما لم تنجب اسبرطة فيلسوفاً ولا فنانياً، فهذا يندرج تحت تاريخ الحضارة، أما إذا قلت: تنجب الديمقراطية فلاسفة ومفكرين وفنانين، بينما لا تنجب الديكتاتورية سوى طفاة، فهذه تندرج تحت فلسفة الحضارة.

ويطرح "أحمد صبحي" تساؤلاً آخر، هو: بم تتميز فلسفة الحضارة عن فلسفة التاريخ؟ ويجب عن هذا التساؤل بقوله: "إن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة منها إلى التاريخ، بينما نستخلص في فلسفة الحضارة الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية محددة"^(٦). وفي موضع آخر، يضيف "أحمد صبحي": "إن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة وطبيعتها؛ بينما فلسفة الحضارة تقف موقفاً وسطاً بينهما، تستمد من التاريخ الأمثلة، وتتخذ من الفلسفة أحكامها الكلية؛ أي أن المنهج هنا هو المقياس، فضلاً عن التجريد الشديد"^(٧).

انتقل الآن إلى الباب الأول الخاص بالحضارة اليونانية:

لعله من المناسب في هذا السياق، لإيضاح ما سيرد ذكره عند "أحمد صبحي"، أن أذكر أن بلاد اليونان لم تكن في العصور القديمة تشكل وحدة كلية متكاملة، وإنما انقسمت إلى ثلاث مناطق منفصلة: بلاد اليونان الأصلية، أي القسم الجنوبي من شبه جزيرة البلقان، ومجموعة جزر بحر إيجه^(٨)، والساحل الغربي لآسيا الصغرى، على اعتبار أن اليونانيين هاجروا إليه في فترة مبكرة وصبغوه بالصبغة اليونانية.

يمهد "أحمد صبحي" لحديثه عن هذه الحضارة بمناقشة المسميات المختلفة التي تطلق عليها: إغريقية، هلينية، يونانية. بالنسبة للمسمى الأول، وهو مسمى الحضارة الإغريقية، فهو نسبة إلى الإغريق^(٩)، وهم مجموعة القبائل المهاجرة إلى بلاد اليونان، ومنها إلى مناطق متفرقة من العالم^(١٠)، كسواحل آسيا الصغرى^(١١)، وجنوب إيطاليا وصقلية، وجنوب فرنسا وشمالي أفريقيا. ومعنى ذلك أن الحضارة الإغريقية لم تكن قاصرة على بلاد اليونان فحسب. أما استخدام مسمى الحضارة الهلينية، فيذكر "أحمد صبحي" أنه نسبة إلى منطقة بعينها وهي منطقة هيلاس، التي تفصل وسط اليونان عن شماليه، وهذا التفسير الذي ذكره "أحمد صبحي" هو أحد التفسيرات التي فسر بها فريق من العلماء استخدام لفظ هليني^(١٢). وبالنسبة لمسمى الحضارة اليونانية، فيذكر "أحمد صبحي" أنه نسبة إلى اللغة اليونانية^(١٣)، التي لم تكن قاصرة على بلاد اليونان فحسب، بل تحدث بها الشعوب القاطنة في المستعمرات بالمناطق سالفة الذكر^(١٤).

ويذكر "أحمد صبحي" قضية هامة وهي قضية اتصال الحضارة الإغريقية^(١٥) بالحضارات الشرقية، وما أفادته من تلك الحضارات؛ فيذكر أنها أخذت من الحضارة الفينيقية الأبجدية، ومن البابلية أخذت علم الفلك^(١٦). ثم يضيف رحلات كبار مفكري اليونان إلى مصر، أمثال سولون، وأفلاطون، وهيرودوت.

وينتقل "أحمد صبحي" إلى الحديث عن أثر العوامل الجغرافية على تاريخ بلاد اليونان وحضارتهم؛ فطبيعة بلاد اليونان جبلية وعرة، تفتتها الجبال من كل جانب^(١٧)، لذا تأسست المدن قريبة من البحر، ومن ثم فهي حضارة بحرية^(١٨). وقد رصد "أحمد صبحي" أكثر من نتيجة لهذه الطبيعة الصعبة:

١ - هجرة القبائل اليونانية إلى آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا، وغيرهما. وأود أن أضيف هنا أن المهاجرين اليونانيين أقاموا على الشواطئ التي هاجروا إليها عدداً من المدن على طراز المدن اليونانية الموجودة ببلاد

اليونان الأصلية^(١٩)، ونقلوا إليها طراز المدن الأصلية، وأسلوب معيشتها^(٢٠).

٢ - حالت وعورة السطح وصعوبة الاتصال دون قيام وحدة سياسية، وسلطة مركزية^(٢١)، وبدلاً من ذلك صارت كل مدينة تشكل وحدة مستقلة، تسمى "دولة المدينة"، وهي أشبه بدويلات صغيرة، قائمة بذاتها^(٢٢). ونتيجة هذا العامل الجغرافي، وما خلقه من نظام دولة المدينة، أن طبعت الحضارة الإغريقية بطابع الفردية، والروح الفردية، بشكل أو بآخر، من مقومات الفكر الحر، على نحو ما يوضح لنا "أحمد صبحي".

يقسم "أحمد صبحي" الحضارة الإغريقية إلى مراحل ثلاث^(٢٣):

١ - مرحلة النشأة، وهي المرحلة العتيقة، من القرن الثاني عشر ق.م. إلى القرن السادس ق.م.، وأهم ما يمثلها ملحمتا هوميروس، "الإلياذة"، و"الأوديسية". وفي هذه المرحلة قامت الحضارة على سواحل آسيا الصغرى.

٢ - مرحلة الازدهار، أي المرحلة الكلاسيكية، من القرن السادس حتى أواخر القرن الرابع ق.م.، وأهم ما يمثلها ظهور كبار المفكرين في كل من الفلسفة، والفن، والمسرح، والتاريخ. واحتلت أثينا في هذه المرحلة مركز الصدارة.

٣ - مرحلة التدهور، التي أعقبت فتوحات الإسكندر، وفيها امتزج الفكر الإغريقي بالشرقي، وانتقل مركز الثقافة من أثينا إلى الإسكندرية.

ثم يتناول "أحمد صبحي" بالتحليل كل مرحلة من المراحل الثلاث، سالفة الذكر، على حدة. ولعله من المناسب أن نرى الكيفية التي تناول بها هذه المراحل.

أولاً - بالنسبة للمرحلة الأولى، وهي دور النشأة، أو المرحلة العتيقة:

تخير "أحمد صبحي" لهذه المرحلة ثلاثة تمثيلات، هي كالتالي:

- ١ - أشعار هوميروس، على اعتبار أن ملحمتي هوميروس، "الإلياذة"، و"الأوديسية"، كانتا عنصرين من عناصر وحدة الإغريق، وجدانياً وفكرياً^(٢٤)، على الرغم من افتقارهم إلى الوحدة السياسية. ولا شك أن "أحمد صبحي" محق في اختياره للمحمتي هوميروس؛ فهما أقدم ما وصلنا من الأدب الإغريقي، ولا تكتمل دراسة الحضارة الإغريقية بدونهما. وقد أشار "أحمد صبحي" في عجالة إلى ما يسميه المتخصصون بالمشكلة الهومرية^(٢٥)، وإن لم يستخدم هذا المسمى. وهذه المشكلة ناتجة عن إنكار بعض العلماء لوجود هوميروس أصلاً، أو اعتقاد البعض بأن هناك علة شعراء بهذا الاسم، أو أن هناك شاعرين على الأقل بهذا الاسم: أحدهما نظم "الإلياذة"، والآخر نظم "الأوديسية". ويتساءل "أحمد صبحي": هل كانت الملحمتان من تأليف هوميروس حقاً؟ ويجيب "أحمد صبحي" عن هذا السؤال بترجيح الرأي القائل بأن تأليفهما يرجع إلى علة شعراء، على مدى قرنين من الزمان، آخرهم هو هوميروس. ولما كانت "الإلياذة" سجلاً للحياة الاجتماعية للإغريق، وأساس ثقافتهم، فقد عد هوميروس معلم الإغريق الأول^(٢٦). وما أجمل العبارة التي قالها أفلاطون عن هوميروس، ويروق لي أن أضيفها في هذا السياق، وهي أن من تتاح له فرصة فهم هوميروس، يسيطر على أساليب الفنون جميعاً سيطرة تامة^(٢٧).

- ٢ - وحي دلفي. ودلفي هي مدينة تقع في وسط اليونان، وهي بمثابة العاصمة الدينية للإغريق، إن جاز التعبير. ويتم تلقي الوحي عن طريق كاهنة الإله أبولو، التي تنبئ بالمستقبل، بناء على استفسارات طالبي النبوءة. وعادة ما تكون الإجابات غامضة، تعتمد على الرمز. ويذكر "أحمد صبحي" موقفاً شهيراً له طرافته، يربط بين وحي دلفي

والفلسفة؛ فقد سئلت الكاهنة عن أحكم الناس في ذاك الزمان، فاجابت بأنه سقراط^(٢٨). ولما علم سقراط بذلك انتابته الدهشة، وأراد أن يتيقن من صدق حكمها، فتحاور مع السياسيين، فلم يجدهم أحكم الناس، وإنما أكثرهم تعالياً. وتحاور مع الشعراء، فلم يجدهم يفقهون ما يقولون، لأن شعرهم ليس صادراً عن العقل. وذهب سقراط إلى غيرهم، وغيرهم حتى خرج بنتيجة مؤداها أنهم جميعاً جهلة، يدعون العلم، أما سقراط فهو أحكمهم لأنه جاهل معترف بجهله، لا دعياً كسائر الناس^(٢٩).

٣ - الألعاب الأوليمبية^(٣٠). وهي عبارة عن مهرجانات كانت تقام عند جبل أوليمبوس، اعتباراً من عام ٧٧٦ ق.م. وبلغت من الأهمية في حياة الإغريق أن صار يؤرخ بها للأحداث. وفي أثنائها تتوقف الحروب بين المدن، ويظل الشغل الشاغل هو إثبات التفوق.

ثانياً - المرحلة الكلاسيكية:

١ - تحدث "أحمد صبحي" بإيجاز شديد عن أهم مظهرين لهذه المرحلة، وهما: الفلسفة: وتعد من أهم مظاهر حضارة الإغريق^(٣١)، ذات التأثير بعيد المدى في التراث الإنساني بعامة، متجاوزة في ذلك الحدود المكانية والزمانية للحضارة الإغريقية. ويوضح "أحمد صبحي" سبب نشأة الفلسفة في بلاد اليونان دون غيرها من مواطن الحضارات الأخرى إلى عاملين: الأول هو ضعف سلطة الدين، وما نجم عن ذلك من فراغ عقائدي أدى إلى أن تشغل الفلسفة هذا الفراغ، بالبحث في نشأة الكون وأصل الإنسان ومصيره بعد الموت. أما العامل الثاني فهو النزعة الفردية، ونظام دولة المدينة. فلجكم الفردي المطلق في الحضارات القديمة مثل قيدا على حرية الفكر، بينما عاش الإغريق في ظل مدن مستقلة أتاحت لهم حرية الفكر، مثلما أتاحت لهم حرية

الحركة. وبإيجاز يعرض "أحمد صبحي" دور كل من سقراط^(٣٢)، وأفلاطون^(٣٣)، وأرسطو^(٣٤) في الفكر الإغريقي. ولا شك أن "أحمد صبحي" محق في تصويره للتأثير الكبير للأفكار التي قدمها الفلاسفة الثلاثة؛ فقد أثرت أفكارهم على الفكر الفلسفي القديم في المناطق المطلة على البحر المتوسط. ولعله من المناسب أن أذكر، في هذا الصدد، أن أفكار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أثرت على بعض قضايا الفكر المسيحي، خاصة في الفترة الأولى التي دخلت فيها المسيحية في صراع مع الفكر الوثني. بل يمكن القول إن تأثير الفكر الفلسفي اليوناني وصل إلى أوروبا في العصور الوسطى، وإلى العالم العربي الإسلامي، ومن ثم أثرت في الفكر الحديث والمعاصر.

٢ - المسرح: ويعد أهم نتاج للحضارة الإغريقية. لم يكن نوعاً من الترف على الإطلاق، بل جاء لإشباع الجوانب الوجدانية للإغريق، وفي الوقت ذاته أثار المسرح في المشاهد الإغريقي الكثير من التأملات في مشكلات الإنسان وعلاقته بالكون. ويمثل "أحمد صبحي" للدراما بكل من أيسخيلوس^(٣٥)، وسوفوكليس^(٣٦)، في التراجيديات، وأريستوفانيس^(٣٧) في الكوميديا. ولعله من المناسب أن أضيف هنا أن أي متخصص لا يمكنه إغفال اسم يوريبديدس^(٣٨)، فهو المتمم للثالث التراجيدي الشهير. فالمسرح التراجيدي الإغريقي في الفترة الكلاسيكية قائم على هذا الثالث، لا يُهمل ذكره بحال من الأحوال.

المرحلة الثالثة، هي المرحلة الهلنستية:

وقبل أن أعرض فكر "أحمد صبحي" فيما يتعلق بهذه المرحلة، أود أن أوضح أن الإسكندر الأكبر يمثل بداية عصر جديد من عصور تاريخ اليونان، وأصبح هذا العصر يسمى بالعربية أحياناً بالعصر "المتأغرق"^(٣٩)، ترجمة للمصطلح الغربي^(٤٠). وأطلق مصطلح "الحضارة الهلنستية" على حضارة

عصر ما بعد فتوحات الإسكندر. لم تعد فيه الحضارة اليونانية، كما كانت من قبل، بمفهومها التقليدي، كياناً حضارياً مستقلاً، وإنما أصبحت جزءاً من كيان حضاري أشمل، شاركتها فيه حضارات الشرق الأدنى القديم. ومع ذلك يظل هذا العصر امتداداً، أو بالأحرى تطوراً لتاريخ اليونان، بشكل أو بآخر. وعلى الرغم من وجود بيئة حضارية جديدة في المراكز الثقافية الجديدة في منطقة الشرق الأدنى، فقد بقيت اللغة اليونانية هي لغة الثقافة.

وعلى نحو ما أوضح "أحمد صبحي"، فهذه المرحلة ذات طبيعة خاصة، اجتمعت فيها العناصر اليونانية مع العناصر الشرقية^(٤١). وحدودها الزمانية هي القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد تقريباً^(٤٢). ويحرص "أحمد صبحي" على إيضاح نقطة هامة للقارئ، ألا وهي أنه على الرغم من أن الإسكندر تاريخياً من أعظم القادة العسكريين، وعلى الرغم من منجزاته، إلا أنه من منظور فلسفة التاريخ يمثل مرحلة بداية النهاية للحضارة الإغريقية^(٤٣)؛ فقد خالف روح نظام دولة المدينة^(٤٤)، ولم يعد التوسع الخارجي يمثل مستعمرات إغريقية بحتة. وتسربت روحانية الشرق^(٤٥)، في هذا العصر، وصار لها الغلبة على الفلسفة الإغريقية، وتغلبت خصائص أنظمة الحكم الشرقية، المتمثلة في الملكية المطلقة، وتآليه الملوك على الديمقراطية الأثينية^(٤٦). وبانتقال مركز الفكر والثقافة من أثينا إلى الإسكندرية، فقدت أثينا قيادتها الفكرية باعتبارها رائدة الديمقراطية، ومنار الفلسفة.

ويوضح "أحمد صبحي" مصير الفلسفة الإغريقية في مرحلة شاخ فيها الفكر، وانهارت الأخلاق، وتفككت الحياة الاجتماعية، وطغت القيم المادية على سلوك الأفراد، وصارت الأخلاق هي محور الفلسفة.

وحتى لا يتطرق إلى ذهن القارئ الظن بتدهور كل مظاهر الفكر والحضارة في العصر الهلينستي، يلقي "أحمد صبحي" الضوء على ازدهار العلوم على نحو لم يكن من قبل. ثم يطرح سؤالين: أولهما، كيف تقدم العلم في عصر

تتدهور فيه الحضارة؟ وكيف ازدهرت العلوم في عصر الحكم المطلق، على نحو لم يتح لها في عصر الديمقراطية؟ ثم يجيب عن هذين السؤالين بقوله: "تتقدم الفلسفة في ظل حكم ديمقراطي، بينما يتقدم العلم في ظل حكم ملكي". وبعد هذا التعليق من منظور فلسفة الحضارة، يوضح السبب في نقطتين:

١ - أن الفلسفة تقتضي فكراً متحرراً ليس غير، أما العلم فيلزمه أدوات بحث، وأجهزة، ومراسد، ومعامل، ومتاحف، مما لا تقدر عليه غير الحكومات الثرية.

٢ - إن تشجيع العلم من إنشاء متاحف، وإقامة مكتبات عامة، واستقدام علماء من كل فج للدراسة والبحث والتدريس من مظاهر الفخامة، واستعراض الثروة تماماً كتشييد القصور، وما إلى ذلك. ومن هنا يعرج بنا "أحمد صبحي" على إنشاء البطالة لأشهر مكتبة في العالم القديم، وهي مكتبة الإسكندرية القديمة، التي وفد إليها العلماء من جميع أنحاء العالم، ليعيشوا في ظل تشجيع الملوك، على نفقة الدولة.

ويختتم "أحمد صبحي" حديثه عن المرحلة الهلينستية بقوله:

"لا يعيب العلماء أن يعيشوا على نفقة الدولة، أو تحت رعاية الملك أو الحاكم، ولكن ذلك يعيب الفلسفة؛ بل إنه يفضي إلى هلاكها، وهكذا كان السبب الذي أدى إلى ازدهار العلم هو نفسه الذي أدى إلى تدهور الفلسفة، وهكذا تزدهر الفلسفة في ظل الديمقراطية، وتتدهور في ظل الدكتاتورية، بينما قد يتقدم العلم في ظل الحكم المطلق على نحو قد لا يتاح له في عصور الديمقراطية، لأنه يقتضي ثراء الدولة ورعايتها له".

وهنا ينتهي عرض "أحمد صبحي" لفلسفة الحضارة اليونانية. ورغم العرض الموجز إلا أنه في كل مرحلة من المراحل، رسم صورة توضح المراد منها.

الهوامش

- (١) أحمد صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة (اليونانية-الإسلامية-الغربية)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٢١ وما بعدها.
- (٢) ولد أرنولد توينبي في لندن عام ١٨٨٩، وتوفي عام ١٩٧٥، وكان اهتمامه منصباً على دراسة الحضارات القديمة، وخاصة الحضارة الهلينية، التي درسها في جامعة أكسفورد.
- (٣) اقترن اسم توينبي بنظرية نشأة الحضارات وتدهورها، بعد مرورها بمراحل متتالية، مما دفع المؤرخين في القرن العشرين إلى إعادة النظر في مفهوم التاريخ، وحركة الإنسانية.
- (٤) يستلرك "أحمد صبحي" بقوله (ص ٨): "على أن ذلك لا يعني بأي حال أنه لم يكن هناك تاريخ للحضارات قبل ثولتير، فقد عرف التاريخ الإسلامي ذلك النمط من الدراسات فيما يعرف بكتب الطبقات، مثل طبقات المحدثين للواقدي، وطبقات الفقهاء للشيرازي، وطبقات الشافعية للسبكي، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى.. إلخ، وكانت هذه تحظى من الاهتمام بالدراسة في معاهد العلم بأكثر مما كانت تحظى به سير الملوك والحكام".
- (٥) جدير بالذكر هنا أنني حرصت على استخدام الأسماء، ليس بالصورة التي وردت عليها بالكتاب، وإنما بالصورة العربية المتعارف عليها بين أهل التخصص.
- (٦) أحمد صبحي، المرجع السابق، ص ١٤.
- (٧) أحمد صبحي، المرجع نفسه، ص ١٦.
- (٨) بحر إيجه هو الجزء الشمالي الشرقي من البحر المتوسط، ويقع بين شبه جزيرة البلقان غرباً وآسيا الصغرى شرقاً.
- (٩) في حقيقة الأمر أن اسم الإغريق Graeci هو الاسم الذي أطلقه الرومان على هذه الشعوب، وهو اسم مشتق من قبائل الـ Graioi، التي نزحت من إقليم بويوتيا ببلاد اليونان الأصلية، واستوطنت الساحل الغربي لإيطاليا، وأسست أقدم المستعمرات اليونانية هناك، ومن ثم أطلق الرومان على هذه المستعمرة، بل وعلى جميع المستعمرات اليونانية في جنوب إيطاليا وصقلية، اسم "اليونان العظمى" Magna Graecia، ومنها جاءت التسميات في اللغات الأوروبية الحديثة. أي أن اسم الإغريق أطلقه شعب آخر على مجموعة منهم، ثم عُممت التسمية على الشعب بأكمله.

- (١٠) كان اليونانيون مثل الفينيقيين يميلون إلى الهجرة والتجارة، فمن القرن الحادي عشر ق.م. بدأت الهجرات اليونانية التي استقرت على شواطئ القارات الثلاث، أوروبا وآسيا وأفريقيا، المطلة على البحر المتوسط.
- (١١) كانت أكثر الهجرات اليونانية متجهة إلى آسيا الصغرى، فمنذ أقدم العصور انتقلت العناصر الأيونية والأولية والدورية والأكحية التي تكون منها الشعب اليوناني واستقرت هناك.
- (١٢) في الواقع إن تسمية الهلنيين أطلقت منذ بداية القرن السابع على شعوب هذه البلاد، وأطلقوها على أنفسهم، بل ولاحقاً بأنهم هلينيون. أما عن اشتقاق الكلمة فمختلف عليه بين العلماء والدارسين. ولعل هذه التسمية هي أدق التسميات جميعاً، على اعتبار أنها التسمية التي أطلقها هذا الشعب على نفسه.
- (١٣) مسمى اليونانيين هو تحريف لكلمة "أيونيين" Iones ، وقد ورد هذا الاسم عند هوميروس. ولما كان الأيونيون هم أول قسم من هذا الشعب له صلات مع الممالك الشرقية المجاورة، فقد حورت هذه الممالك هذا المسمى، كل بما يتفق ولغته، وأطلقت على هذا الشعب على سبيل التعميم. ورغم دقة مسمى الهلنيين، إلا أن الأكثر شيوعاً في العربية هو اليونانيون.
- (١٤) انظر المناقشة المطولة الممتعة، التي قدمها توينبي لهذه المسميات: أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة صقر خفاجة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣، ص ١٩، وما بعدها.
- (١٥) جدير بالذكر أن "أحمد صبحي" مال إلى استخدام مسمى الحضارة الإغريقية في عرضه، بخلاف عنوان الكتاب الذي استخدم فيه المسمى الأكثر شيوعاً، وهو اليونانية.
- (١٦) عن تأثير حضارات الشرق الأدنى القديم على الحضارة اليونانية في أكثر من جانب، انظر: لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ١٩، وما بعدها. عن التأثيرات المتبادلة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية القديمة، انظر كذلك: إبراهيم عبد العزيز الجندي، معالم التاريخ اليوناني القديم، القاهرة، ٢٠٠٤-٢٠٠٥، ص ٦، وما بعدها.
- (١٧) من أمثلة سلاسل الجبال التي قسمت بلاد اليونان: جبال جرانية، وجبال كراتة، جبل كيثايرون، جبال هليكون، وجبال بندوس.

- (١٨) لا شك أن البحر عوض اليونان عن ضيق الحياة بالداخل، والناج عن كثرة الجبال، وقلة السهول، وفقر تربة هذه السهول. وقد أفاد اليونانيون من البحر في الهجرة والتجارة.
- (١٩) حين نقول بلاد اليونان الأصلية نعني بذلك اليونان الأوروبية، وبالتحديد القسم الجنوبي من شبه جزيرة البلقان، كما سبق الإيضاح.
- (٢٠) من هذه المدن التي انتشرت على شواطئ البحر المتوسط ميليتوس وإفيسوس على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، ونيابوليس (نابولي الحالية) في إيطاليا، وماسيلية (مارسيليا الحالية) على ساحل الغالة، ونقراطيس (نقراش الحالية) في مصر.
- (٢١) على العكس من ذلك كانت الحضارة المصرية القديمة، وحضارة وادي الرافدين، فقد عكست كل منهما حالة مجتمع موحد تقبض على زمامه سلطة مركزية واحدة.
- (٢٢) عن نظام دولة المدينة، نشأته وتطوره، انظر: لطفي عبد الوهاب (١٩٩١) ص ٩٣، وما بعدها.
- (٢٣) جدير بالذكر هنا أنه يوجد أكثر من تقسيم لتاريخ اليونان وحضارته. ولعله من المناسب أن استشهد بعبارة أوردها "استاذنا الدكتور لطفي عبد الوهاب"، (١٩٩١) ص ٧٤: "التقسيمات التي ينقسم إليها تاريخ اليونان تختلف من أنصار مذهب معين في التاريخ إلى أنصار مذهب آخر حسبما تختلف وجهات النظر بين أنصار المذاهب المتباينة". ثم يتبع تقسيما يتخطى الخلافات بين هذه المذاهب، ويتخذ نقطة انطلاقه، على حد قوله، من نمو المجتمع اليوناني ذاته. وهذا التقسيم هو: العصر المبكر، وينتهي حوالي ١١٠٠ ق.م.، عصر ظهور دولة المدينة ويمتد من حوالي ١١٠٠ إلى ٥٠٠ ق.م.، العصر الكلاسيكي، ويمتد بين بداية القرن الخامس وأواخر القرن الرابع.
- (٢٤) أطلق على "الإلياذة" و"الأوديسية" إيجيل الإغريق، انظر في ذلك: هـ.د. كيتو، الإغريق، ترجمة عبد الرازق يسري، مراجعة محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٢.
- (٢٥) عن تفاصيل المشكلة الهومرية، انظر: أحمد عثمان، الأدب الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٧، وما بعدها.
- (٢٦) جدير بالذكر أن الإلياذة والأوديسية بقيتا لقرون عديدة أساس التربية والتعليم في بلاد اليونان.

- (٢٧) انظر: أفلاطون، "محاورة إيون"، (Ion, 359 d).
- (٢٨) ذهب خايريفون، صديق سقراط، ليستشير نبوءة الإله أبولو في دلفي بشأن سقراط. وجاء جواب النبوءة الإلهية "ليس هناك أحد أحكم من سقراط". ومن ثم أخذ سقراط يحاور الفئات التي اشتهرت بالحكمة في أثينا، من خطباء، وشعراء، ورسامين، ومحامين بهدف اكتشاف من يفوقه حكمة. ويقال إن هذا الموقف كان بداية سقراط في ممارسة منهج الاستجواب الذي عرف باسم "الحوار السقراطي".
- (٢٩) أدرك سقراط أنه أحكم الناس لأنه يعمل بالحكمة المكتوبة على مدخل معبد أبولو في دلفي، وهي: "إعرف نفسك"، ومعناها إعرف حدود مقدرتك البشرية على المعرفة.
- (٣٠) كانت الاحتفالات الأوليمبية تقام مرة كل أربع سنوات في مدينة أوليمبيا، في شهر يوليو أو أغسطس، وتعد أقدم الاحتفالات الرياضية التي تقام تكريماً لكبير الآلهة زيوس. كانت هذه الاحتفالات عبارة عن قسمين، الأول هو تقديم القرابين لزيوس، وغيره من الآلهة والأبطال، والثاني هو الألعاب الرياضية. كانت هذه الاحتفالات في البداية عبارة عن يوم واحد فقط، تقام فيه مباراة واحدة للعدو. ثم بعد ذلك صارت خمسة أيام، وأدخلت ألعاب جديدة حتى وصل عددها إلى عشرة. لمزيد من التفاصيل عن الألعاب الأوليمبية، انظر: محيي الدين مطاوع، الأوليمبيات: دعوة إلى السلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بالتعاون مع المركز الثقافي اليوناني بالقاهرة، ٢٠٠٣، ص ٥٣، وما بعدها.
- (٣١) على حد تعبير فاروق القاضي، فقد كانت الفلسفة الإغريقية "أكثر الجوانب إشراقاً في التراث الإغريقي بعمامة، والتي نعدها بحق قمة الترف العقلي"، انظر: فاروق القاضي، محاضرات في معالم التاريخ الإغريقي من الحضارة الإيجية الباكورة حتى مطلع القرن الخامس قبل الميلاد، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧١، ص ٥.
- يبدأ وورنر دراسته عن فلاسفة الإغريق بعبارة يقول فيها: "ابتكر الإغريق من بين ابتكاراتهم الأخرى: العلم والفلسفة. وقد عاش العلماء والفلاسفة الأوائل خلال القرن السادس ق.م. على الساحل الإغريقي من آسيا الصغرى، وفي المدن الإغريقية في جنوب إيطاليا، ثم حدث بعد ذلك خلال القرنين الخامس والرابع ق.م. أن صارت "أثينا" مركزاً هماً من مراكز الفكر، ولكن في هذا الوقت كان العلم والفلسفة يدرسان في كل مكان في العالم الإغريقي"، انظر: ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٩.

- (٣٢) عاش سقراط في الفترة من ٤٦٩ إلى ٣٩٩ ق.م.
- (٣٣) عاش أفلاطون من حوالي ٥٢٨ إلى ٤٢٧ ق.م.
- (٣٤) ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق.م.
- (٣٥) عاش أيسخيلوس في الفترة من ٥٢٥ إلى ٤٥٦ ق.م.
- (٣٦) عاش سوفوكليس في الفترة من ٤٩٧ إلى حوالي ٤٠٦ ق.م.
- (٣٧) ولد أريستونانيس حوالي عام ٤٤٥ ق.م.
- (٣٨) ولد يوريبديدس حوالي عام ٤٨٠ ق.م.
- (٣٩) رغم استخدام هذا المسمى في العربية إلا أنه يحمل قدراً كبيراً من عدم الدقة، إذا ما نظرنا إلى طبيعة العصر. لأن المقصود بهذا المسمى هو عملية أغرق أو هلنة الشرق، أي جعله إغريقيا أو هلينياً في سماته. في حين أن واقع الأمر غير ذلك. فما حدث هو عملية مزج بين الحضارتين، اليونانية والشرقية، لعبت فيه مصر دوراً ريادياً.
- (٤٠) المسمى الذي استخدمه الغرب هو "الهلينستي". انظر المناقشات المستفيضة حول مسميات "الهلينستي"، و"المتأغرق"، و"السكندري"، في لطفي عبد الوهاب يحيي، دراسات في العصر الهلنستي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ١٦، وما بعدها. وعن نقد مصطلح الهلينستي، انظر المقدمة التي وضعها أحمد عثمان لترجمة كتاب "أثينا السوداء": مارتن برنال، أثينة السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق ١٧٨٥-١٩٨٥، ترجمة مجموعة، تحرير ومراجعة أحمد عثمان، المشروع القومي للترجمة، رقم ١٦، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٩، وما بعدها.
- (٤١) انظر تفاصيل ذلك في: لطفي عبد الوهاب يحيي (١٩٩٥)، ص ٣، وما بعدها.
- (٤٢) تنتهي هذه المرحلة على وجه الدقة بموقعة أكتيوم عام ٣١ ق.م. وهزيمة أنطونيوس وكليوباترا على يدي أوكتافيانوس، وانضمام مصر إلى الإمبراطورية الرومانية.
- (٤٣) جدير بالذكر أن الدراسات الحديثة وجهت الكثير من الاهتمام إلى العالم الهلينستي، وصار يُنظر إليه على أنه إحدى المراحل المهمة في تاريخ الحضارة الغربية، انظر في ذلك: نفتالي لويس، اليونانيون في مصر البطلمية، دراسات في التاريخ الاجتماعي للعصر الهلنستي، ترجمة السيد جاك، الإسكندرية ٢٠٠٦، ص ٢١، وما يليها.

- (٤٤) عن هذه الروح الجديدة، انظر: وورنر (١٩٨٥) ص ١٧٤، وما يليها.
- (٤٥) تجاوز الإسكندر مرحلة الولاء للآلهة اليونانية المحلية وأعلن أنه ابن للإله آمون، بصفته أبو البشر، وفي أعقاب دخوله مصر، اتجه إلى معبد الإله آمون في واحة سيوة، حيث نصبه الكهنة المصريون إبناً لهذا الإله.
- يميل الدارسون المحدثون إلى الاعتقاد بأن أكبر قدر من تأثير الأفكار الشرقية في الحضارة اليونانية كان في مجال الديانة أكثر من أي مجال آخر من مجالات النشاط الإنساني. ويعتبرون أن أكبر خاصية مميزة للحضارة الهلينستية هي ما يسمى بالامتزاج الديني، انظر في ذلك: آلان صمويل، بين أثينا والإسكندرية، الهلينية والغايات الاجتماعية في مصر البطلمية، ترجمة السيد جاد، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٩٤، وما بعدها.
- (٤٦) عن محاولة الإسكندر المزج بين النظام السياسي الذي عرفه المجتمع اليوناني، ممثلاً في نظام دولة المدينة من جانب، والنظام المركزي والإمبراطوري الذي عرفه الشرق، انظر: لطفي عبد الوهاب يحيي، دراسات في حضارة اليونان والرومان، مركز التعاون الجامعي، الإسكندرية، ١٩٦٨، ص ١٥، وما بعدها.

**الفلسفة اليونانية
في كتابات
الدكتور أحمد صبحي**

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد فتحى عبد الله
أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب
قسم الفلسفة - جامعة طنطا

كان للأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" - رحمه الله - اهتمام كبير بالفلسفة اليونانية منذ وقت طويل؛ فقد شارك في البداية الأستاذ الدكتور/ على سامى النشار - رحمه الله - في كتابة بعض فصول كتاب "نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان"، والذي نشر بالإسكندرية سنة ١٩٦٤م، ثم كتب مؤلفه "في فلسفة الحضارة" الجزء الأول: الحضارة الإغريقية، والذي نشره أيضاً بالإسكندرية في وقت لاحق، وهو يعد جزءاً من سلسلة في فلسفة الحضارة استكملها في الكتاب الذي اشتركت معه في تأليفه الأستاذة الدكتورة/ صفاء جعفر وعنوانه "في فلسفة الحضارة" (اليونانية - الإسلامية - الغربية) والذي نشر في بيروت عام ١٩٩٩.

وقد استمر اهتمام الدكتور "أحمد صبحي" - رحمه الله - بالفلسفة اليونانية حتى سنوات قليلة قبل وفاته؛ فقد كتب فيها عدة مقالات شارك ببعضها في بعض المؤتمرات الفلسفية، ونشرها ضمن كتابه "وحملها الإنسان - مقالات فلسفية" والذي نشره ببيروت عام ١٩٩٧.

أما عن الفصول التي كتبها في كتاب "نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان" فهي الفصول من الثالث إلى الثامن من الباب الرابع:

- أما الفصل الثالث فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" ج- عمليات الطبيعة.
- وأما الفصل الرابع فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" د- الروح الإنسانية.
- وأما الفصل الخامس فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" ه- في النظرة الدينية.
- وأما الفصل السادس فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" و- الإنسان في معاملته للناس.
- وأما الفصل السابع فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" ز- النسبية والتناقض.
- وأما الفصل الثامن فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" ح- التوافق الخفي.

- كما كتب الباب الخامس بأكمله وعنوانه: "مذاهب الجمع والتفريق"، ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

- أما الفصل الأول فعنوانه: "أنبا دوقليس".
- وأما الفصل الثاني فعنوانه: "أنكساجوراس".
- وأما الفصل الثالث فعنوانه: "المدرسة الذرية".

- كما كتب الباب السادس بأكمله وعنوانه: "الرياضيون المتأخرون"، ويشتمل على فصل واحد وعنوانه: "فيلولاوس".

- كما كتب الباب السابع بأكمله وعنوانه: "السوفسطائيون"، ويشتمل هذا الباب على فصلين:

- أما الفصل الأول فعنوانه "السوفسطائية: خصائصها وظروف نشأتها".

- وأما الفصل الثانى فعنوانه: "أشهر رجالهم".
- أما الباب الثامن وعنوانه: "سقراط"، وهو غير مقسم إلى فصول؛ فقد كتب فيه "الدكتور صبحى" الموضوعات الآتية:
 - ١ - حياته.
 - ٢ - محاكمته وإعدامه.
 - ٣ - أحاديث سقراط فى المنهج. وقد كتب "الدكتور النشار" فلسفته الأخلاقية.
- كما كتب الدكتور "أحمد صبحى" الباب التاسع وعنوانه: "صغار السقراطيين"، ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:
 - أما الفصل الأول فعنوانه: "المدرسة الميغارية".
 - وأما الفصل الثانى: فعنوانه: "المدرسة الكلبيّة".
 - وأما الفصل الثالث فعنوانه: "المدرسة القورينائية".

ومما سبق يتضح أن الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله - قد كتب ما يزيد عن نصف هذا الكتاب، والفصول التى كتبها انتهى من كتابتها قبل حصوله على درجة الدكتوراه، وقد رجع فى كتابة هذه الفصول إلى مصادر ومراجع أصيلة فى الفلسفة اليونانية؛ حيث رجع إلى ثلاثة مصادر أفلاطونية، ومصدر أرسطى، وثلاثة مراجع أجنبية فى تاريخ الفلسفة.

وأما عن مؤلفه "فى فلسفة الحضارة" الجزء الأول الحضارة الإغريقية. فقد أهداه إلى المرحوم الأستاذ الدكتور "زكى نجيب محمود"، وأشار فى الإهداء إلى أنه قد تتلمذ عليه عن بُعد، وقدم فى الإهداء شكراً للمرحوم الأستاذ الدكتور "محمود فهمى زيدان" والذى هيا له فرصة الالتقاء بالدكتور "زكى نجيب محمود". ويتألف هذا الكتاب من مقدمة، ومدخل، وثلاثة أبواب، وخاتمة.

- أما المقدمة فقد عرض فيها لأسباب تأليفه لهذا الكتاب، أما المدخل فقد حاول فيه الإجابة عن السؤال الآتي: هل الحضارة الإغريقية معجزة فريدة بين الحضارات القديمة؟ كما عرض فيه لأثر العامل الجغرافي في تحديد بعض خصائص الحضارة الإغريقية، وظروف نشأتها، كما أشار فيه إلى مراحل الحضارة الإغريقية.
- أما الباب الأول وعنوانه: "المرحلة العتيقة - الحضارة الإغريقية في طور النشأة". فيشتمل على فصلين:
 - أما الفصل الأول فعنوانه: "معالم القومية الإغريقية".
 - وأما الفصل الثاني فعنوانه: "دولة المدينة".
- وأما الباب الثاني وعنوانه: "المرحلة الكلاسيكية الحضارة الإغريقية في طور الازدهار". فيشتمل على ثمانية فصول:
 - أما الفصل الأول فعنوانه: "أثينا مهد الديمقراطية".
 - وأما الفصل الثاني فعنوانه: "إسبرطة: الدكتاتورية العسكرية".
 - وأما الفصل الثالث فعنوانه: "الحروب البيلوبونيسية".
 - وأما الفصل الرابع فعنوانه: "الفلسفة".
 - وأما الفصل الخامس فعنوانه: "التاريخ".
 - وأما الفصل السادس فعنوانه: "المسرح".
 - وأما الفصل السابع فعنوانه: "الفن - فلسفة الجمال - الفنون".
 - وأما الفصل الثامن فعنوانه: "العلم".
- وأما الباب الثالث وعنوانه: "المرحلة الهلينية - الحضارة الإغريقية في طور النهاية". فيشتمل على أربعة فصول:
 - أما الفصل الأول فعنوانه: "الهلينستية: المنحنى والمساواة".

- وأما الفصل الثانى فعنوانه: "استسلام الفلسفة".
 - وأما الفصل الثالث فعنوانه: "الإسكندرية".
 - وأما الفصل الرابع فعنوانه: "العلوم والآداب".
- وقد اعتمد الدكتور "أحمد صبحي" - رحمه الله - فى كتابة هذا المؤلف على عدد كبير وهام من المراجع العربية والأجنبية.
- وأما البحوث والمقالات التى نشرها فى كتابه "وحملها الإنسان
 - مقالات فلسفية". فهى أربع:
 - ١ - نقد المعتزلة للفلسفة اليونانية.
 - ٢ - اعرف نفسك.
 - ٣ - بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية إسبرطة.
 - ٤ - إسبرطة.

وسنعرض هنا فقط للمقالة الأولى وعنوانها: "نقد المعتزلة للفلسفة اليونانية"؛ وهى بمثابة بحث ألقاه فى مؤتمر بكلية دار العلوم عام ١٩٩٥ عرض فيه لانتقادات المعتزلة للموضوعات الآتية:

أولاً : أسباب اعتراض المعتزلة على التعريف الأرسطى للإنسان.

ثانياً : نقد النظام لمعيار الصديق فى القضية عند أرسطو.

ثالثاً : موقف المعتزلة من تفسير فلاسفة اليونان للكون.

رابعاً : نقد الحاكم الجشعى للتصور اليونانى بروحانية الكواكب.

أولاً - أسباب اعتراض المعتزلة على التعريف الأرسطى للإنسان:

فى أثناء مناقشته لرسالة دكتوراه بجامعة الزقازيق عام ١٩٩٦ تحت عنوان "مفهوم الإنسان لدى المعتزلة" تساءل الدكتور "أحمد صبحي" فى البداية: لماذا أعرض المعتزلة جميعاً عن تعريف أرسطو للإنسان أنه حيوان ناطق رغم أنه كما يبدو تعريفاً جامعاً مانعاً؟

وقد ذكر سببين لإعراض المعتزلة عن التعريف الأرسطي، أما السبب الأول: فيرجع إلى ما أشار إليه ابن تيمية تلميحاً في نقده للمنطق الأرسطي طاليسي في مبحث الحد، وهو صلة منطق أرسطو بميتافيزيقاه؛ ذلك أن أرسطو يشترط أن يكون التعريف بالجنس والفصل، وما الجنس إلا المادة، كما أن الفصل هو الصورة، فنظرية أرسطو في الحد قائمة على نظريته في الهيولي والصورة، والهيولي عند أرسطو قديمة، وكان المعتزلة بل والمتكلمون بعامّة يرفضون الإشارة إلى قديم سوى الله؛ إذ الأزلية أو القدم صفة ذات ينفرد بها الله، ومن ثم كان نفورهم من شرط الجنس والفصل في التعريف، وإعراضهم جميعاً عن تعريف أرسطو للإنسان.

وأما السبب الثاني: فيرجع إلى إن تعريف أرسطو للإنسان إنما هو محصلة لتصوره للموجودات على الأرض: عالم الجماد - عالم النبات - عالم الحيوان وأخيراً الإنسان؛ حيث يتميز الأحياء عن الجماد بالتغلي والنمو والتكاثر، ويتميز الحيوان عن النبات بالحس والحركة، ثم يتميز الإنسان عن الحيوان بالعقل.

ولكن المعتزلة قد وجدوا إشارة القرآن الكريم إلى موجودات أخرى في الكون، أو بالأحرى في عالم الغيب كالملائكة، والجن، والشياطين، ولما كانت هذه الموجودات بدورها عاقلة، فقد جاءت الصفة المميزة للإنسان عنها: أن الإنسان مرئي بينما هذه الكائنات خفية، وفي ضوء ذلك وضع بعض أعلام المعتزلة تعريفات أخرى للإنسان تختلف عن التعريف الأرسطي.

ثانياً - نقد النظام لمعيار الصديق في القضية عند أرسطو:

أشار "الدكتور صبحي" إلى أن المصادر لا تمدنا بشيء عن نقد النظام لأرسطو، غير أن اللغويين والمناطق العرب قد أشاروا عرضاً إلى رأى النظام بصدد موضوع معيار الصديق في القضية، ومعلوم أن تعريف أرسطو للقضية بأنها قول يحتمل الصديق أو الكذب لذاته بصرف النظر عن قائله، أي لا بد من تطابق القول للواقع في حالة الصديق وأن توجد قرينة تدل على التطابق

و إلا أعتبر القول كاذباً؛ غير أن بعض اللغويين والمناطقية أشار إلى رأى مخالف للنظام بصدد معيار الصدق، وأن صدق الخبر فى مطابقته لاعتقاد المخبر سواء طابق الواقع أم لم يطابقه، وكذب الخبر فى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر سواء لم يطابق الواقع أم طابقه، وقد شرح الجاحظ رأى أستاذه، فأشار إلى نوعين من الصدق:

- ١ - صدق فى مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر.
- ٢ - صدق فى مطابقة الخبر للواقع.

كما أن هناك نوعين من الكذب:

- ١ - كذب إذا لم يطابق الخبر اعتقاد المخبر.
- ٢ - كذب إذا لم يطابق الخبر الواقع.

وقد رأى "الدكتور صبحى" أن النظام كان محقاً فيما ذهب إليه، ولم يتنبه نقاده إلى أنه استند فى هذا المعيار إلى القرآن الكريم وإلى الآية الأولى من سورة (المنافقون).

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ تشير الآية إذن - إن صيغت صياغة منطقية - إلى أنه (إذا قال المنافق محمد رسول الله فهو كاذب)، وما ذلك إلا لأن قوله لا يطابق معتقده.

والواقع أن مطابقة القول لمعتقد القائل معيار قد أغفله أرسطو، وغفل عنه من شايعه من المناطقة العرب، إنك إذا قلت: "ذهب بطليموس الفلكى إلى أن الكواكب تدور حول الأرض"، فهى قضية صادقة وإن كانت لا تطابق الواقع، وإذا قلت: "كان الأقدمون من اليونان والعرب - يرون أن كلاً من الهواء، والتراب، والماء، والنار عناصر فهى بدورها صادقة"، والخلاصة أن إغفال معيار مطابقة القول لمعتقد القائل إنما يعنى هدم تاريخ العلم، حيث

انهارت كثير من القضايا والنظريات بما في ذلك أقوال أرسطو نفسه في تفسير الظواهر الطبيعية والآثار العلوية؛ ومع ذلك فإن ذكرها في إطار تاريخ العلم والفلسفة يجعلها صادقة مع أنها من حيث دلالة مضمونها كاذبة، وذهب "الدكتور صبحي" إلى أن المنطقة المحدثين قد تنبهوا إلى المعنى الذي أشار إليه النظام فأضافوا إلى معيار التطابق بين الكلام والواقع شرطاً عملياً أو برهاتياً في ضرورة التطابق بين قول القائل ومعتقد له إنقاذاً لتاريخ العلم، فغداً هناك نوعان من التطابق: تطابق يتعلق بصلق المضمون في ذاته، وآخر يتصل بصلق قضية، ويتصل الثاني بصلق القائل، وقد كان النظام أول من استخلص المعنى الثاني بصلق القائل، من الآية الأولى من سورة (المنافقون).

ونعلم أن "الدكتور صبحي" - رحمه الله - كان من المعجبين بالاتجاه العقلي للمعتزلة، وهذا واضح من محاضراته وكتابات في علم الكلام، وبالرغم من هذا فقد بحث عن آية من القرآن الكريم تؤيد ما ذهب إليه النظام.

ثالثاً - موقف المعتزلة من تفسير فلاسفة اليونان للكون:

أشار "الدكتور صبحي" إلى أن المعتزلة قد واجهوا بعد ترجمة الفلسفة اليونانية نظريات فلسفية تفسر الكون ولكنها لا تتسق بل تتعارض مع التصور الإسلامي لله وصلته بالكون، وقد وجهوا إليها الانتقادات الآتية:

١ - نظريات ما قبل سقراط، وكلها تقول بقديم المادة ولا تجعل للألوهية مكاناً في الإيجاد.

٢ - نظرية أفلاطون في المثل، وهو إن أثبت الصانع وأشار إلى عنايته، فإن المثل لديه قديمة ولا تتصل بمثال الخير بصللة خلق أو نشأة.

٣ - نظرية أرسطو، حيث القول بقديم الهيولى، وحيث المحرك الأول مجرد محرك للمادة القديمة، ولا مجال في علاقته بالعالم لتعقل أو معرفة.

٤ - نظرية أفلوطين التي تجعل الصدور عن الواحد بالطبع، وليس الإله إلا مجرد نقطة بدء في الوجود.

وقد أراد المعتزلة صياغة نظريات في الطبيعة تتسق مع فكرة الخلق الإسلامية الدالة على القدرة والحكمة، فضلاً عن الإيجاد من العدم وانفراد الله بالأزلية. وقد ترتب على اختلاف المقاصد تباين المفاهيم حتى وإن تشابهت الألفاظ.

وقد أوضح "الدكتور صبحي" أن المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة لا يقصدون من خوضهم في المسائل الطبيعية ما يقصده الفلاسفة أو العلماء من تفسير الكون أو ظواهره، وإنما يهدفون إلى بيان القدرة الإلهية في أهم مقدور لها وهو العالم؛ فلم يكن نظر المعتزلة إلى العالم من أجل التفسير في ذاته، وإنما من أجل فهمه بوصفه مخلوقاً لله.

رابعاً. نقد الحاكم الجشمي^(*) للتصور اليوناني بروحانية الكواكب:

ذكر "الجشمي" أن اليونانيين كانوا يقولون بأن الكواكب حية قادرة، وهذا باطل لأن الجسم لا يصح أن يفعل أو يحدث جسماً مثله، والنجوم أجسام فلا يصح أن تفعل أو تحدث أجساماً، إنها محدثة ولها محدث، وينبغي إضافة الحوادث إليه سبحانه دون النجوم، وأن الجسم لا يفعل في غير محل قدرته، أي لا بد أن يماس ما يحدثه، والنجوم لا تماس عالمنا الأرضي حتى تدبر حوادثه، ولو كانت النجوم أجساماً حية عاقلة، لكان مع عظم أجسامها لا بد أن تهوى، وأما ثباتها فدليل على أن قادراً غيرها يمسكها، وليست النجوم ملائكة، أو كالملائكة، لأن هذه إنما تقف في الجو بآلات حصلت لها كالطير؛ إذ هي لطيفة رقيقة بخلاف النجوم، ولو كانت النجوم حية لما صح أن تكون على ما هي عليه من الحرارة، لأن ما كان بصفة النار لا يجوز أن يكون حياً، إن شدة الحرارة تفرق البنية وتحيلها رماداً، بينما الحياة تحتاج إلى البنية، ولو كانت النجوم عاقلة لما وقع التصرف فيها على وجه واحد ومسار محدد.

* هو أبو السعد المحسن (بفتح الحاء) ابن محمد بن كرامة الجشمي من متكلمي القرن الخامس، كان معتزلياً حنفياً، ثم تحول إلى المذهب الزيدي.

ولم يشر "الجشمي" إلى الأعلام الذين وجه إليهم هذه الانتقادات.

هذه الدراسات التي أشرت إليها متنوعة بعضها يتعلق بالتأريخ للفلسفة اليونانية، وبعضها يتعلق بإلقاء الضوء على حضارة اليونان، وبعضها يتعلق ببعض نظرياتهم السياسية وبعضها يتعلق بموقف المعتزلة من بعض النظريات الفلسفية عند اليونان، وهي كلها متوفرة، وقد يكون هنالك غيرها ولا أعرف عنه شيئاً؛ ولكن ما أشرت إليه من كتابات في الفلسفة اليونانية لأستاذنا الراحل الدكتور "أحمد صبحي" - رحمه الله - يدل على اهتمامه بالفلسفة اليونانية منذ فترة طويلة كما أشرت إلى ذلك آنفاً، وقد استمر هذا الاهتمام بها حتى السنوات الأخيرة من حياته، هذا إضافة إلى أنه - رحمه الله - قد شارك في الإشراف على بعض الرسائل في الفلسفة اليونانية. كما شارك في مناقشة رسائل ماجستير ودكتوراه في التخصص نفسه.

الكلمة الإغريقية المعبرة عن
"الأسطورة" هي $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ وهي كلمة مرت
بتغيرات فى معناها عبر القرون حتى
وصلت إلى معناها الحالى. ففى عهد
هوميروس كانت هذه الكلمة تعنى
"الحديث" أو "القول" أو "التصريح"
كما يتضح من بعض أمثلة من الإلياذة:
فى أحد المواضع يسأل هيكتور إحدى
الخادومات عن مكان وجود زوجته
أندروماخى، فأدلت الوصيفة موضع الثقة
بقولها $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ رداً عليه: نظراً لأنك
تطلب منى ذكر $\mu\upsilon\theta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ الحقيقة يا
هيكتور" (الإلياذة: الكتاب السادس - 381
382)، وفى موضع آخر حين يذهب وفد
من الإغريق لإعادة أخيلئوس إلى ميدان
المعركة، ورد عليهم رداً صاعقاً حين رفض
مطلبهم بصورة خشنة التزم المبعوثون
الثلاثة الصمت "عجباً من قوله $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ "
(الكتاب التاسع 431)، وبعد بعض
الوقت يشير العجوز فوينئكس إلى
تعليمات والد أخيلئوس إليه
(فوينئكس) بأن يعلم أخيلئوس شئون
الحزب والمجلس التشريعى، ويصيغها فى
عبارة "ليكون متحدثاً بليغ الأقوال
 $\mu\upsilon\theta\omicron\iota$ ومنفذاً للأفعال" بمعنى أن يكون

تطور نظرة الإغريق إلى علاقة الأسطورة بالتاريخ

الأستاذ الدكتور

محمد السيد محمد عبد الغنى
أستاذ التاريخ والحضارة اليونانية والرومانية
ورئيس قسم الآثار والدراسات اليونانية
والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

كفناً قديراً في الحرب والقتل، ومقنعاً من خلال الأحاديث $\mu\upsilon\theta\omicron\iota$ المؤثرة (الكتاب التاسع 443). هذه الأمثلة تبين بجلاء أن لفظة $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ عند هوميروس كانت تعني القول أو الحديث وما شابه.

وقد كان التراث الإغريقي الأدبي المبكر مكتوباً بالشعر، أما النثر فقد بدأ استعماله في حوالى منتصف القرن السادس ق.م. وشكل جزءاً من الكتابة التي بدأت تتغلغل آنذاك في الثقافة الشفهية السائدة. وأصبحت الكلمة المعبرة عن "النثر" في اليونانية هي $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ المأخوذة من فعل $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ بمعنى "يقول". هذا اللفظ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ أصبح يضم التعبير الشفهي (الحديث) وكافة أشكال الكتابة النثرية. وكان الكتاب غالباً ما يشيرون إلى كتبهم باسم \logos ومن بينهم هيرودوت (7.152.3)، كما أن ثوكيديديس يشير إلى كافة المؤرخين المبكرين على أنهم كتّاب النثر \logographoi (1.21) وهو تعبير انتقل إلى الكتابات الحديثة عن هؤلاء المؤرخين أو \logographers .

هذا التطور لكلمة (لوجوس) وتوسعها لتغطي العديد من الأحاديث المنطوقة قلّص من حدود كلمة (ميثوس) بحيث أصبحت هذه الأخيرة عادة ما تستعمل في القرن الخامس ق.م. للتعبير عن الخيال أو القصص الخيالي الذي كان مقترناً بكتّاب الشعر المبكرين. وهكذا أصبح نقيض كلمة $\mu\upsilon\theta\omicron\iota$ (بمعنى القصص الخيالي الشعري القديم) هو كلمة $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ (بمعنى الكتابات النثرية العقلانية اللاحقة)، ومن هذا المعنى اشتق على الأرجح اسم علم المنطق في اللغات الأوروبية الحديثة $Logic$ أو $Logique$. ولعل ثوكيديديس أراد أن يميز نفسه بطريقة مبطنة عن سابقه هيرودوت حين يؤكد على الطبيعة العلمية والقيمة العلمية لمؤلفه على حساب الإقلال من جرعة وقيمة الترفيه في كتابته، وهو أمر لا يروق لمن اعتادوا على القصص الخيالي الذين يُطلق عليهم اسم $\mu\upsilon\theta\omega\delta\epsilon\varsigma$ ^(١).

هذا عن تطور استخدام الإغريق لتلك الألفاظ التي بدأ استخدامها كألفاظ عامة السياق والمحتوى، ثم اتخذت بعد ذلك بمرور الوقت معانٍ اصطلاحية أكثر تحديداً. أما عن تطور نظرة الإغريق إلى ذلك القصص الوارد في الأشعار الملحمية المبكرة والذي يتسم بقدر من الخيال (الأسطورة)، فينبغي أن نذكر أنه لم يكن لديهم في وقت مبكر تمييز مفهوم وواضح ودقيق بين الأسطورة والتاريخ، وإنما كانوا على الأرجح يفاضلون بين روايات تبدو حقيقية أو ذات مصداقية نسبية وأخرى تبدو زائفة أو مشوشة.

أما عن نظرتهن لأبطال هذه الأساطير فقد اعتقد غالبية الإغريق أن هؤلاء الأبطال هم بشر خارقون عاشوا قبلهم بفترات ليست سحيقة؛ بمعنى أنهم من ناحية البعد الزمني يمثلون أقدم الفترات "التاريخية" البشرية. كذلك فإنهم اعتقدوا أنهم كانوا - من ناحية البعد المكاني - يعيشون قبلهم في الأماكن والحدود الجغرافية نفسها. والخلاصة فإن أبطال الأساطير كانوا في تقدير غالبية الإغريق الساحقة بشراً عاشوا على نفس حدودهم في الماضي البعيد نسبياً، ورغم أنهم كانوا يعتقدون أنهم من جنس أقوى منهم، فإنهم كانوا أشد شبهاً وأكثر ارتباطاً بالبشر عن الآلهة، ولذلك فهم نماذج بشرية خارقة^(٢).

هذا الاعتقاد عن الأساطير لدى الإغريق لم يكن يعنى بالضرورة قبولاً غير مشروط من جانبهم للروايات المتداولة عبر الأجيال؛ بل إن الشك في الأسطورة ونقدها ربما نشأ مع نشأة الأسطورة. إن هيسيود يلحّح إلى أن ربّات الوحي والفنون Musae يمكن أن يصدر عنهن في بعض المناسبات أكاذيب مقبولة^(٣) (Theogony 27). إن صدور هذا القول عن هيسيود - وهو من أكثر المتحمسين للعقيدة الإغريقية ووضع ملحمة "أنساب الآلهة" التي تتضمن كماً كبيراً من الأساطير عن نشأة وتطور العقيدة اليونانية - يوحي بمدى ما أضفاه الخيال الإغريق على تلك الأساطير من مبالغات وخيالات.

لكن هل كان هناك نقد مبكر من قبل الإغريق للأساطير أو للبعض منها؟ يرى البعض أن الأساطير تعرضت لنقد مبكر من قبل الإغريق، ولكنه كان نقداً ذاتياً تمثل في رواية كل أسطورة بروايات عدة كل منها تحمل وجهة نظر راويها في أحداث الأسطورة، وما يضيفه على الرواية المبكرة من تعديلات أو إضافات. هذه الروايات العديدة للأسطورة استمرت وتضاعفت في أشكال متباينة طيلة العصور القديمة - ربما بأبعاد ومعان جديدة في العصر الأرخي - وكانت الروايات العديدة للأسطورة تصاغ حتى ذلك الحين في صورة شفوية. هذا النقد الذاتي المتمثل في الروايات العديدة للأسطورة أتاح المزيد من التحليلات والتفصيلات والمقارنات، وحين دُوِّنت هذه الروايات كتابةً ووُضعت إلى جانب بعضها البعض كشفت عن التناقضات فيما بينها، وبدأت الحاجة تتولد إلى محاولة التوفيق بين هذه التناقضات أو معالجتها بقدر من العقلانية^(٤). ومن الجدير بالذكر أن الأساطير كانت ذات درجات متفاوتة من المصدقية، فهناك أساطير تتعلق بالآلهة، وأخرى تتصل بالأبطال مثل أسطورة حرب طروادة وقائدها أجاممنون، وكانت أمثال الأخيرة من الأساطير ذات البعد التاريخي أكثر مصداقية من الناحية التاريخية، وكانت هذه الروايات بالنسبة لهم ذات منظور شبه تاريخي "quasi-historical perspective"^(٥).

ومن هنا نرى أن الإغريق لم يكونوا يشعرون شعوراً قوياً جداً بالتعارض والتناقض بين الأسطورة والتاريخ. ولكن حدث منذ عصر معين (القرن السادس ق.م.) أن بدأ الإغريق يطرحون بعض الأسئلة العقلانية حول ما ورد بأساطيرهم وفي البحث عن إجابات لها من خلال إخضاع موروثاتهم الفكرية للنقد، وتبنى تحليل أكثر عقلانية لا يدع الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام الخرافات والأعاجيب^(٦). هذا الاتجاه نحو العقلانية بدأ في القرن السادس ق.م. نتيجة لاثنين من التطورات الفكرية التي شهدتها ذلك القرن - خصوصاً في منطقة أيونيا على الساحل الغربي لآسيا الصغرى - أولهما هو ظهور الفكر الفلسفي والعلمي بين الفلاسفة الذين يُطلق عليهم

”الفلاسفة قبل سقراط“، وثانيهما هو بداية ظهور الكتابات الإغريقية ذات السمة الجغرافية والإثنية (العرقية) والتاريخية. وقد وجد هؤلاء المفكرون والكتاب أن من الصعب الاستمرار في قبول الموروث العقائلي والأسطوري^(٧) لديهم بدون تحفظ في ظل المعطيات الجديدة. ولكن على الرغم من الحماس الذي أبداه المفكرون والفلاسفة في تلك الفترة لأرائهم العقلانية، فلم يكن لها في واقع الأمر وقع وتأثير كبير على الناس في عمومهم وإطلاقهم. ومن المحاولات المبكرة للنقد العقلاني للأسطورة محاولات كسينوفانيس إظهار سخف وعدم منطقية ما أورده كل من هوميروس وهيسيود عن الآلهة وخصالها الرذيلة التي تشبه خصال البشر (سنفصل ذلك في مبحث مستقل لاحقاً). كما أن هناك كاتباً آخر من القرن السادس حوالى سنة ٥٢٥ ق.م. هو ثياجنيس من ريغيون (في جنوب إيطاليا) الذي رأى أن آراء وأوصاف هوميروس في ملاحه لم تكن حرفية، وإنما كانت رمزية ومجازية. هذا الموقف من جانب ثياجنيس أشار إليه أحد الشراح القدماء لملاحم هوميروس وهو يفسر المعارك بين الآلهة في الإلياذة، إذ يقول:

”وكذلك فإن كل العناصر المكونة للكون تبدى صراعاً وتقاسى من ويلات الدمار إلى حد ما، في حين يظل الكل بصورة أبدية. إنه (هوميروس) رسم وصور معارك، وأطلق على الناس أسماء ”أبوللو“ و”هيليوس“ و”هيفايستوس“، وعلى الماء ”بوسيدون“ و”سكاماندر“، وعلى القمر ”أرتميس“، وعلى الهواء ”هيرا“ وهكذا. وبالمثل فقد أطلق اسم ”أثينا“ على الحكمة والبصيرة، و”أريس“ على التهور والحماسة، و”أفروديتي“ على الرغبة، و”هيرميس“ على الصواب والرشد، وجعل هذه الأسماء تتواءم مع تلك الطباع. إن مثل هذا النوع من الدفاع (عن هوميروس) - وهو دفاع قديم جداً يعود إلى ثياجنيس من ريغيون الذي كان أول من كتب عن هوميروس - يستند إلى البيان والأداء“.

Scholiat B on (=Theagenes 8T2 homer Iliad 20.67).

إن هذه الرمزية التي صور بها ثيلجنيس مفاهيم هوميروس هي نوع من الرمزية الطبيعية (التي تشير إلى ظواهر وسنن الطبيعة)، وهي التي استخدمها لاحقاً أمبيدوكليس في منتصف القرن الخامس ق.م. حين أشار إلى العناصر الأساسية الأربعة للكون بأسماء آلهة؛ فجعل "زيوس" مُعبراً عن "النار" (وفي بعض المواضع هيفايستوس)، و"هيرا" معبرة عن "الهواء"، و"ايدونيوس" (أي "هاديس") عن التراب، وخاصية هي "نيسيس" (الجماعة) عن "الماء"، وفي المقابل اعتبر البعض أناكساجوراس معبراً عن الرمزية عند هوميروس^(٨).

لكن هذا النقد المبكر وهذا التفسير الرمزي الطبيعي والأخلاقي للأسطورة من قبل بعض الفلاسفة والكتاب المفكرين لم يؤد إلى قطيعة مع الأسطورة والتدين التقليدي، ولم يفترض مسبقاً هجر الرواية التقليدية بصورة تامة. هذا الموقف المبكر من الأسطورة كان له بعض النتائج على صعيد المطالبة بقدر أكبر من العقلانية عموماً في النظرة إلى الآلهة من جراء دعوة كسينوفانيس، كما كان من نتائجه التوصل إلى تدين أعمق كما في الحركة الأورفية وطقوسها السرية، وكذلك التوصل إلى رواية أكثر أخلاقية للقصص كما هي الحال عند الشاعر بندار^(٩). هذا المناخ الذي سادته قدر أكبر من العقلانية خلال القرن السادس ق.م. بدأ يلقي بانعكاساته وظلاله على الكتابة التاريخية التي "بدأت" تتخلى عن مفهومها التقليدي الذي يعج بالروايات والأساطير القديمة، وتنسلخ رويداً رويداً من هذه الروايات والأساطير، أو "تنقى" الأفضل والأكثر مصداقية من هذه القصص، أو تحاول إضفاء تفسير رمزي عقلائي على بعض النقاط غير المنطقية في الرواية والأسطورة. إن أول من ينطبق عليه هذه الموصفات من كتاب التاريخ القدماء عند الإغريق هو هيكاتيوس الميليتي الذي عاش في أواخر القرن السادس وأوائل القرن الخامس ق.م. وقد انصب اهتمام هيكاتيوس على التراث التقليدي الإغريقي كما اهتم بالجغرافيا، وأعراق وأنساب الإغريق،

وكتب مؤلفه "أنساب الإغريق" حول أصول الإغريق (وغيرهم)، وقبائلهم، وأماكنهم. وله عبارة محورية شهيرة تُظهر بوضوح اتجاهه النقدي والعقلاني تجاه روايات وقصص وأساطير الإغريق إذ يقول:

"إننى أكتب ما يبدو صحيحاً بالنسبة لى؛ إذ أن روايات logoi الإغريق - كما تبدو لى - كثيرة ومتعددة وتثير الضحك والسخرية (Hecateus, FGH 1F1) "geloioi". فى هذه العبارة تبدو عقلانية هيكايتوس ونظرته النقدية الفاحصة وانتقائه من هذه الروايات ما يراه أكثر مصداقية وإقناعاً، وهو يمثل "بداية" الانسلاخ عن الحكى والسرد الأسطورى. ورغم ريادته فى هذه النظرة النقدية الانتقالية، إلا أن ما تبقى من شذرات من مؤلفه "الأنساب" يبين أنه لم يتخلص من سيطرة الأساطير التى كانت لا تزال واضحة فى كتابته. وبالإضافة لذلك فإنه ترك بصمته - تفسيراً أو إضافة أو تعديلاً - على بعض الروايات الأسطورية القديمة: ففي حديثه عن أسطورة تعقب أبناء أيجيتوس لبنات داناوس من مصر إلى أرجوس يذكر أن أيجيتوس لم يحضر إلى أرجوس، بل إن أولاده فقط هم من حضر، وأن عدد هؤلاء الأبناء لم يكن خمسين كما ذكر هيسود، وأن عددهم فى رأى هيكايتوس لا يزيد عن عشرين (FGH 1F19)، كما أنه ينتهج رأياً مخالفاً بالنسبة لأسطورة هرقل والعملاق جيريون ذى الرؤوس الثلاثة الذى تقول الأسطورة إنه كان يعيش فى جزيرة عند المحيط وراء أعمدة هرقل (فى إسبانيا)، والذى كان يرعى قطعاً من الماشية رائعاً وشهيراً، وتمكن هرقل من سرقة هذا القطيع الرائع والعودة به إلى بلاد اليونان. لكن هيكايتوس لا يعتقد أن موطن جيريون كان فى إسبانيا بل فى شمال غرب اليونان (FGH. 1F26)، كما أنه لا يعتقد أن هرقل قد أحضر من العالم السفلى الكلب ذا الرؤوس الثلاثة المسمى كيربيروس، وإنما أحضر ثعباناً رهيباً كان يعيش عند رأس تاي ناروم فى جنوب بلاد اليونان (وهى المدخل الشهير إلى العالم السفلى "هاديس" عند الإغريق)، وكان يُطلق على هذا الثعبان البشع "كلب هاديس" لأن عضته كانت مميتة مهلكة (F27)^(١).

لكن هذا الاتجاه نحو العقلانية في التعامل مع الأساطير عند سرد الأحداث القديمة والذي تجسد في هيكاتيوس الميليتي قابله في التوقيت نفسه تقريباً (أوائل القرن الخامس ق.م.) اتجاه آخر محافظ تبني الأساطير القديمة وإن أدخل عليها بعض الإضافات، أو التعديلات، أو الأبعاد المحلية، أو حاول تأريخ هذه الأساطير. وكان أبرز رموز هذا الاتجاه هم أكوسيلاوس من أرجوس وفيركيديس الأثيني وهيلانيكوس من ليسبوس. أما عن أكوسيلاوس فقد كتب مؤلفاً بعنوان "الأنساب" حوالي سنة ٥٠٠ ق.م. أعاد فيه سرد الروايات التقليدية التي عرفها معظم الكتاب اللاحقين من كتابات هيسيود، ولم يتطرق في مؤلفه إلى ما وراء الأساطير الإغريقية (أي ما بعد الحرب الطروادية). وكان الإحساس بالدقة عنده مقصوراً على إدخال تصويبات على أنساب ملوك أرجوس الأسطوريين، أي على نطاق محلي يتصل بأرجوس: فهو على سبيل المثال أضاف منظوراً خاصاً بأرجوس إلى رواية الإنسان الأول في تراث أرجوس المحلي بالحديث عن فورونيوس (FGH 2F 23)، وكان أحياناً يدخل تحسينات على رواية هيسيود بإخراج متنوعات أكثر معرفية عليها؛ إذ يذكر مثلاً أن Iphigeneia (قوس قزح) لم تكن رسولة زيوس وحده إلى البشر أو رسولة هيرا؛ بل رسولة كل الآلهة (F9)، وأن كل الكائنات القارضة قد خلقت من دم تيفون أخطر أعداء زيوس (F14). أما فيركيديس الأثيني فيبدو أنه تأثر تأثراً كبيراً بأكوسيلاوس، وكتب مؤلفاً في الأنساب أكثر اتساعاً أسماء هيستوريائي (الأبحاث) حوالي ٤٦٠ - ٤٥٠ ق.م. وهو يعطي انطباعاً بأن الإغريق تحولوا متأخراً من الأسطورة mythos إلى التاريخ logos: إذ أن فيركيديس - في هذا الوقت المتأخر نسبياً - ظل ملتزماً التزاماً مطلقاً بالأسطورة رغم أوجه الفكر المستنير التي برزت حتى ذلك الحين. إن الطريق الذي سلكه فيركيديس هو الطريق الذي سيؤدي في النهاية إلى أبوللودوروس الأثيني في القرن الثاني ق.م. أما هيلانيكوس من ليسبوس فقد كتب من خلال الأنساب والأساطير تاريخاً عاماً حتى نهاية الحرب الطروادية. وكان إطار عمله هو التاريخ الشامل للأحداث القديمة في الفترة المنوه عنها من خلال قائمة

بكاهنات أرجوس تعود بلا تمييز إلى عصور أسطورية، واستخدام هذه القائمة لتحديد الأحداث خلال فترة كل كاهنة. وقد كان كتابه هذا بعيداً عن كونه تاريخياً ومليئاً بالتحركات السكانية التي كان محركها بعض الصراعات الحزبية والقبلية. وكان هيلانيكوس أول من أرخ للأساطير^(١١).

نعود الآن للحديث عن موقف مشاهير المؤرخين الإغريق في القرن الخامس ق.م. من الأسطورة. ولنبدأ بهيرودوت ("أبو التاريخ" كما أطلق عليه شيشرون) الذي كرّس مؤلفه "التاريخ" *Historiae* للحديث عن الحروب الفارسية بين الفرس والإغريق في أوائل القرن الخامس ق.م. ومن قبلها ثورة إغريق آسيا الصغرى (الساحل الأيوني) ضد الفرس في أواخر القرن السادس ق.م.، وأراد أن يبحث في مقدمة مؤلفه عن الأسباب الحقيقية لهذا الصراع الفارسي الإغريقي. ويبدو هيرودوت استمراراً إلى حد ما للتيار العقلاني الذي بدأه هيكاتيوس الميليتي في التعامل مع الأسطورة. صحيح أن هيرودوت يبدأ مؤلفه بالإشارة إلى بعض الأسباب المبكرة للصراع بين الإغريق والشرقيين وهي عمليات خطف النساء المتبادلة بين الطرفين: إذ بدأ الفينيقيون بخطف "إيو" ابنة ملك أرجوس، ورد الإغريق بخطف "يوروبا" ابنة ملك صور ثم اختطفوا "ميديا" ابنة ملك كولخيس بعد الإغارة على المملكة، وبعد جيلين انتقم الآسيويون لأنفسهم حين اختطف باريس بن بريام ملك طروادة هيلين زوجة مينيلائوس ملك إسبرطة (Herodotus 1.2-4). لكن رغم ذلك فإن هيرودوت نسب هذا التفسير إلى رواة وإخباريين *λογισται* من الفرس من جهة، كما أنه من جهة أخرى روى هذه الأساطير بتفسير أكثر واقعية وحاول تنقيتها من بعض الشوائب الأسطورية: فهو لم يقل مثلاً إن ذبابة القطعان هي التي ظلت تلاحق إيو - بأمر من هيرا - وتخزها من أرجوس إلى مصر، كما لم يقل بأن زيوس قد تنكر في هيئة ثور أبيض وخطف يوروبا إلى بلاد اليونان كما تروى الأساطير، بل نسب عمليتي الخطف إلى تجار أو قراصنة من الجانبين. ليس معنى ذلك أن هيرودوت رفض من حيث المبدأ تاريخية هذه الأساطير

بدليل أنه أوردها ثم ترك أمر تصديقها أو عدم تصديقها على عاتق قرائه^(١٢). كل ما فى الأمر أن هيرودوت لم يشأ أن يخوض تفصيلاً فى أحداث قديمة لا يستطيع أن يجزم بمقدار الصحة والحقيقة فيها رغم اعتقاده الضمنى بتاريخيتها، ولذلك آثر أن يبدأ تفاصيل الصراع الفارسى الإغريقى بشخصية تاريخية هى شخصية كرويسوس ملك ليديا الذى كان ممكناً التحقق منه، ومن الأحداث التى وقعت فى عصره، وهى قريبة نسبياً من زمن هيرودوت. وبهذه الطريقة يبدو أن هيرودوت ميز الأسطورة من التاريخ قائلاً:

”من الناحية الشخصية وبشأن هذا الموضوع (قصص الاختطاف المتبادل للنساء بين الإغريق والآسيويين) فلن أقول إن كانت قد وقعت بطريقة أو بأخرى. بل سوف استهل كتابى *logos* بالإشارة إلى الرجل الذى اعرف بنفسى أنه كان أول من بدأ عملاً ظالماً ضد الإغريق (كرويسوس)^(١٣) (1.5.3).

ويبدو أن هذا هو نهج هيرودوت - على الأقل فيما يتعلق بالشخصيات التى يعتبرها تاريخية من الإغريق - كما نلاحظ فى مثال آخر: فحين تحدث عن الملك مينوس ملك كريت وسيادته البحرية فى بحر إيجه، اعتبره شخصية من الماضى الغابر الغامض، وحلده بوليكراتيس طاغية ساموس (من الربع الثالث من القرن السادس ق.م). كأول حاكم بحرى ”من الحقبة المسماة البشرية“^(١٤) (3.122). لكن رغم تمييز هيرودوت بين الوقائع التاريخية (القريبة العهد به والتى يمكن التحقق من صحتها) والروايات الأسطورية (التي ترجع لماضى سحيق لا يمكن التحقق الدقيق من صحة أحداثه)، إلا أنه لم يرفض الأخيرة - كما أسلفنا - بل أخذ بها وإن ساوره بعض الشك حول دقتها وتفاصيلها^(١٥). ولعل خير دليل على ذلك أنه أورد فى مؤلفه صراحة أن هرقل (هيراكليس) هو مؤسس الأسرات الحاكمة فى كل من ليديا وبلاد الفرس (1.7.2)، وجعل من هيراكليس حجر الزاوية فى

نظام تاريخي وضعه للأحداث القديمة حين حدد أنه قد عاش قبل زمنه (زمن هيرودوت) بتسعمائة عام^(١٦) (2.145.4).

وحتى ثوكيديديس - رائد الكتابة التاريخية المنهجية، وأكثر مؤرخي الإغريق دقة وموضوعية، والذي أشار إلى أن كتاباته الرصينة لا تروق لمن اعتادوا القصص الخيالي - لم يهجر الأسطورة تماماً؛ بل تعامل معها في أحيان قليلة كما لو كانت حدثاً تاريخياً. ومن الأمثلة على ذلك قوله مثلاً:

”من الواضح أن بلاد اليونان (هيللاس) لم تقم بعمل مشترك قبل الحرب الطروادية، بل إنها في تقديري لم تكن تحمل هذا الاسم الجمعي؛ فقبل هيلين بن ديو كاليون لم يكن هناك وجود لهذا الاسم (هيللاس) على الإطلاق... ولكن عندما اكتسب هيلين وأولاده قوة ونفوذاً في فثيوتيس (جزء من تساليا)، ودعاهم الناس إلى المدن الأخرى طلباً للمساعدة، أصبح يطلق عليهم جماعة بعد أخرى الهيلينيون من باب الارتباط بهم^(١٧)“ (Thucydides 1.3.2).

وهناك مثل آخر من هذا القبيل حين اعتبر مينوس ملك كريت ملكاً توسعياً شديداً القسوة، وهو ما جعله يفترض أن دافع مينوس لكسبح جماع القرصنة هو ”لكي يضمن وصول العوائد الملكية إليه في سهولة ويسر^(١٨)“ (1.4). وهو هنا يعترف بمينوس كشخصية تاريخية دون أدنى تحفظ؛ على عكس هيرودوت الذي أبدى تحفظاً على تاريخية مينوس كما أسلفنا، وهي من المرات النادرة التي نجد فيها هيرودوت أقرب إلى العقلانية من ثوكيديديس! كما أن ثوكيديديس يمنح هوميروس قدراً من المصداقية التاريخية ويعتبره - إلى حد ما - كاتباً وثائقياً^(١٩)، إذ يقول في هذا الصدد:

”ليس هناك ما يبرر عدم الثقة... ولا بد للمرء أن يتقبل أن هذه

الحملة (الحملة الطروادية) كانت هي الأعظم حتى ذلك الحين - رغم

ضآلتها بالمقاييس الحديثة - إذا كان بوسع المرء أن يثق بشعر هوميروس

حول هذه النقطة - إذ أنه كشاعر يميل على الأرجح إلى المبالغة من أجل

التأثير في الآخرين^(٢٠) “ (1.10.3).

معنى هذا القول إنه مبالغ فقط، ولكن يستند على حقائق ووقائع، رغم أن البعض يرى في هذه العبارة ذاتها عند ثوكيديديس محاولة منه للفصل بين العلية (السببية) التاريخية والشعر الملحمي، ورفضاً لهوميروس^(٢١). وهذا الرأي يُحمل كلام ثوكيديديس أكثر مما يحتمل، والأرجح أنه يميل إلى التحذير هنا من مغبة التعويل على المبالغات الجمالية عند الشعراء^(٢٢)، وإن كان لا يرفض المعلومات المستقاة من الشعراء جملة وتفصيلاً كما يتضح جلياً من عبارته.

أما مؤرخو القرن الرابع ق.م. فنجد من بينهم من اتخذ موقفاً من الأسطورة مثل المؤرخ ايفوروس الذي كان يصغر أفلاطون بنحو جيل (حوالي ٤٠٥ - ٣٣٠ ق.م.) والذي كتب تاريخاً شاملاً عن بلاد اليونان منذ الغزو الدوري وتعاقب السيطرة والسيادة المختلفة عليها، وهو أشهر تاريخ شامل من العصر القديم. ورغم ضياع وفقدان هذا المؤلف إلا أننا نعرفه بصورة أساسية من خلال مؤلف ديودور الصقلي (المكتبة التاريخية) الذي استفاد منه كثيراً ونقل عنه الكثير في كتبه من الحادي عشر حتى السادس عشر، كما أشار إليه بوليبيوس وأخذ عنه سترابون الكثير وإن انتقده لعدم دقة تاريخه ووصفه غير الموفق للمعارك. ما يعيننا في هذا المقام هو موقفه من الأساطير؛ إذ “استغنى عن سرد الأساطير القديمة واتخذ من رواية الأحداث التي تعقب عودة أبناء هرقل نقطة البداية التاريخية^(٢٣)” (Diodorus Siculus 4.1.3). ورغم أن “عودة أبناء هرقل” هي في حد ذاتها أسطورة، إلا أنها تحدد عناصر السكان وتركيب اللهجات في بلاد اليونان في العصر التاريخي، وربما تعكس وصولاً حقيقياً للدورين وإغريق الشمال الغربي إلى بلاد اليونان في

بداية العصر المظلم رغم أن هذا الأمر يظل موضع جدل واختلاف. أياً كان الأمر فإن هذا التحرك للشعوب والقبائل القديمة يفتح الفصل التالى من التاريخ اليونانى بعد فترة الأساطير الإغريقية التى انتهت بالحرب الطروادية وما أعقبها وهو ما يدركه ايفوروس^(٢٤). معنى ذلك أن ايفوروس أراد أن ينأى بنفسه عن الشق الذى تغلب عليه الأساطير من التاريخ اليونانى ويتعامل مع الفترة التى يمكنه الحصول على معلومات يمكن استقضاؤها منها، كما أنه تمتع بمصداقية لأنه لم يبالغ (يفرط) فى مدح أو ذم^(٢٥). ورغم ذلك فلم يسلم من نقد بوليبيوس وسترابون كما أسلفنا، وثار خلاف حول مدى صحة ما زعمه بأنه استبعد الجانب الخرافى والأسطورى من تاريخه^(٢٦).

ومع أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الثالث ق.م. حوالى سنة ٣٠٠ ق.م. يظهر الكاتب يوهيميروس الذى انتهج خطأ مخالفاً تماماً لإيفوروس، وهو أيضاً من المصادر التى اعتمد عليها ديودور الصقلى فى القرن الأول ق.م. كتب يوهيميروس الميسينى رواية فى أدب الرحلات عند الإغريق تسمى "السجل (اللوحة) المقدس" *ερα αναγρηνη* بقى منها بعض المقتطفات والشذرات، وكان لهذه الرواية تأثير كبير فى حينها وفى العصور القديمة. وفيها يصف يوهيميروس رحلة خيالية إلى جزيرة تُدعى "بالنخايا" فى المحيط الهندى، ووجد فيها أدلة وقرائن وثائقية تفيد بأن الآلهة التى ورد ذكرها فى الأساطير مثل زيوس، وكرونوس، وأورانوس كانوا فى واقع الأمر ملوكاً عظاماً حققوا إنجازات باهرة؛ فقام شعبهم بتأليههم امتناناً لما قاموا به، وسجلوا إنجازاتهم على أحد الأعمدة. وقد عُرِفَت هذه النظرية المتمثلة فى تأليه الملوك القدامى ذوى الإنجازات الضخمة باسم الـ "يوهيميرية" نسبة إلى صاحبها. إن هذه الفكرة اليوهيميرية كانت وثيقة الصلة بالعالم الهيلينيسى المعاصر للكاتب، حيث كان حكام وملوك العالم الهيلينيسى أثناء وبعد حكم الإسكندر الأكبر يطلبون أحياناً التأليه من قبل رعاياهم، وحيث كان الإلهاد العقلانى جزءاً من النظرة الجديدة للحياة. ولكن الصدمة التى أحدثتها

النظرة اليوهيميرية تتمثل في أنها أخضعت حتى أبعد وأقدم الأساطير للتأريخ؛ بمعنى أنها أضفت عليها صفة التاريخية فأصبح زيوس معها - على سبيل المثال - رجلاً من أخيلئوس أو بيركليس تماماً. إن هذا يجب أن ينبهنا إلى درجات الواقعية التي كان بعض الإغريق يمكن أن يستشفوها من الأساطير. هكذا يرى يوهيميروس أن عالم الأساطير يعكس وقائع حقيقية تاريخية موغلة في القدم، وأن من صورتهم الأساطير كآلهة هم ملوك عظام قدماء أصبحوا - بحكم تعاقب الأزمنة وتشوش الذاكرة - آلهة، وهكذا وصل يوهيميروس إلى التاريخانية المطلقة أو "اليوهيميرية"^(٢٧).

ثم نجد بعد ذلك من القرن الثاني ق.م. كاتباً أثينياً هو أبوللودوروس الأثيني الذي ازدهر حوالى منتصف ذلك القرن، وكتب مبحثاً نشره طويلاً بعنوان "عن الآلهة"، كما كتب "حوليات" تغطي تلك الفترة من التاريخ اليوناني من نهاية الحرب الطروادية حتى عام ١٤٤ ق.م. تبقى منها شذرات قليلة. ومن أبرز مؤلفاته "المكتبة Bibliotheké"، وهي دراسة في الأساطير البطولية للإغريق^(٢٨). هكذا نرى أبوللودوروس يتحدث عن الأساطير دون تحفظ، ويأخذ هذا النهج الأسطوري ويكتب موسوعة في الأساطير هي "المكتبة"، ويتحدث "عن الآلهة"، ويؤرخ للأحداث في فترة طويلة في معالجة لا تخلو من نزعة الأسطورية المذكورة على الأرجح.

أما ديودوروس الصقلي من القرن الأول ق.م. فقد كتب تاريخاً شاملاً أسماه "المكتبة التاريخية" عن التاريخ اليوناني كتبه خلال فترة التحول العاصف من الجمهورية إلى الإمبراطورية في الدولة الرومانية (حوالى ٥٠ - ٣٠ ق.م.). وقد عول في مؤلفه بشكل متزايد على الأساطير والتراث الإغريقى القديم وأخذ عن سابقه مثل ايفوروس ويوهيميروس - كما أسلفنا - وإن كان يميل بصورة واضحة إلى النظرية اليوهيميرية. ومن خلال هذا الميل والاعتناع فإنه

تطور نظرة الإغريق إلى علاقة الأسطورة بالتاريخ —————

لا يتردد في رواية الأساطير كجزء لا يتجزأ من تاريخه، ولعل العبارة التالية عند ديودور تفصح عن ذلك بوضوح:

”في الواقع فإن عدداً هائلاً من المنجزات الكبرى قد تحقق على يد الأبطال وأنصاف الآلهة وكثيرين غيرهم من البشر الرائعين. ونظراً للفائدة والمنفعة التي جناها المجتمع من أفعالهم فإن الأجيال اللاحقة أدخلت عبادتهم، وقدمت الأضحيات إلى البعض منهم على أنهم آلهة وإلى البعض الآخر كأبطال، وقد تغنى سجل التاريخ وترنم بهم جميعاً بالمديح اللائق على مر العصور“ (Diodorus Siculus, Historical Library 4.1.4).

وهكذا فإن ديودوروس - مثله مثل معظم الإغريق - كان يرى في أبطال الماضي أشخاصاً حقيقيين وكذلك القصص والروايات المروية عنهم وإن شابها بعض التشوش. ولما كان ديودوروس من دعة الأخذ بالأساطير وإضفاء قدر من التاريخية عليها، فإنه كان يرى أن ابتعاد إيفوروس عنها وتجنبه لها إنما يرجع إلى صعوبات عملية دفعت إيفوروس إلى ذلك دفعاً. وأهم هذه الصعوبات - في تقديره - هي الفجوة الزمنية الكبيرة التي تفصل الكاتب عن زمن الأساطير وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية تحديد التواريخ بدقة واستفزاز القراء، هذا بالإضافة إلى صعوبة ترتيب وتنظيم التفاصيل الخاصة بالأبطال وأنصاف الآلهة، وكذلك عدم وجود إجماع بين الكتاب المتأخرين حول أقدم الأعمال العظيمة والأساطير^(٢٩).

والآن نعود لرأى اثنين من كبار المفكرين الإغريق من القرن الرابع ق.م. هما أفلاطون وأرسطو حول الأسطورة ودورها في تقديم المعلومة عن المجتمع القديم. ففي تصور أفلاطون للتعليم والمجتمع في مؤلفه ”الجمهورية“ ليجله يذكر:

”في البداية فإننا نحكي الأساطير للأطفال، وهذا كقاعدة عامة في تقديرى أمر ψευδος (وهي كلمة تعنى ”زائف“ أو ”خيالي“) رغم أن فيه قدراً من الحقيقة^(٣٠)“ (Plato, Republic, 337a).

هذا رأى أفلاطون فيما يتصل بمقدار الحقيقة (التاريخية) في الأسطورة إذ يعتبر أن مقدار الزيف أو الخيال فيها أكبر من مقدار الحقيقة، فهو إذا يعترف ضمناً بأنه لا ينبغي رفض الأسطورة تماماً كمصدر تاريخي لأن بها بعض الحقائق. أما من الناحية التربوية - وهي خارج إطار هذه المعالجة - فإنه كان يرى أن هناك أساطير جيدة وأخرى رديئة، وينقل رأى أستاذه سقراط من أنه ينبغي رفض معظم الأساطير السائدة وقتذاك^(٣١) (377c)، وأن معظم الذنب في ذلك يقع على عاتق هوميروس وهيسيود لأنهما يسيئان تصوير طبيعة الآلهة والأبطال^(٣٢) (377d-e). إن رفض أفلاطون للأساطير يركز على منظور تربوي تعليمي باعتبارها تعطى نماذج غير مقبولة من السلوك، وقد رفض في هذا الصدد التفسير الرمزي للأسطورة لأن الصغار الذين تروى لهم الأساطير لا يستطيعون استيعاب ذلك^(٣٣) (378d). أما من الناحية التاريخية فإن أفلاطون - كما رأينا - لا يرفض الأسطورة رفضاً تاماً رغم عدم ثقته بها.

أما إذا انتقلنا إلى أرسطو فنجد لديه رأياً عجيباً يخلص في نهاية تحليله إلى إعلاء قيمة الأسطورة على التاريخ من منظور فلسفي يحتاج إلى تتبع. ففي كتابه "فن الشعر" يقارن أرسطو بين الشعر والتاريخ، ويخلص إلى أن "الشعر أكثر حكمة وجدية من التاريخ". ويفسر ذلك بأن الشعر يميل نحو الحقائق المطلقة، بينما التاريخ يقدم لنا وقائع أو حقائق بعينها. وهو يعنى بالطلق ذلك النوع من الأشياء الذي يؤديه أو يقوله شخص ما وفق قانون الاحتمالية أو الضرورة $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\ \epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma\ \eta\ \tau\omicron\ \alpha\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ وهو مجال اهتمام الشعر. هذا يعنى أن الشاعر يعنى في المقام الأول بما يمكن أن يقوله أو يفعله إنسان ما - حتى وإن أضفى أسماء أشخاص على قصيدته - في موقف ما إما بالضرورة أو على أرجح الاحتمالات، أما الخاص عند أرسطو فهو أن نذكر مثلاً ما فعله الكيبياديس في موقف ما أو ماذا وقع له^(٣٤)

(Arist. Poet. 1451b 6-12).

معنى ذلك أن العمل الشعري - حسب رأى أرسطو - تنساب الأحداث فيه وفق معيار الاحتمالية أو الضرورة فى نظام وسياق منطقى يجعله مفهوماً ومقبولاً من الناحية العقلانية، أما التاريخ فهو - على النقيض - مجال ومملكة الأحداث الخاصة غير المنتظمة وليس بالضرورة أن تتفق أحداثه والمنطق فى ترتيبها. إن ما يحدث فى التاريخ - بهذا التصوير - يشبه ما يحدث فى قصص الشعراء الخاملين الذين ليس بوسعهم تقديم حبكة متماسكة تؤدى إلى غرض بعينه^(٣٥).

ومن هذا المنظور الأرسطى الذى يعطى الأفضلية للعلوم والآداب التى تعنى بالكلية أكثر من اهتمامها بالجزئيات والخصوصيات - ومن هنا جاء تمييزه للشعر والفلسفة على حساب التاريخ - لمجده يعتبر الفكر الأسطورى أكثر أهمية من التاريخ بنفس المنطق والقياس السابق. فالأسطورة عنده قريبة فى نسيجها الفكرى من الفلسفة لأن الأسطورة - كالفلسفة - تولد من رحم الإثارة الناجمة عن الدهشة، ومن هذا المنطلق فالأسطورة - فى معالجتها الكلية العمومية - عنده أفضل من التاريخ. ومن ذلك فهو يرى أن الأسطورة تقدم تفسيراتها وشروحاتها للعموميات فى لغة شخصية (بحديثها عن شخوص وأبطال الأسطورة)، وبهذا تجمع الأسطورة بين النظرة العامة الكلية والخصوصية الجزئية. من هنا فإن الأسطورة تقع فى موقع وسط بين الفلسفة والتاريخ الذى يأتى عند أرسطو فى نهاية هذا الترتيب^(٣٦).

من خلال هذا المسح السابق لتطور نظرية الإغريق القدماء للأسطورة وعلاقتها بالتاريخ والحقيقة يمكن أن نستخلص أنه على الرغم من النقد الذى وجهه بعض المفكرين الإغريق فى فترات متفاوتة للأسطورة - لأسباب عديدة عقائدية، وتاريخية، وتربوية، وتعليمية على يد كسينوفانيس، وهيكاتيوس، وايفوروس، وسقراط، وأفلاطون على الترتيب - إلا أن كثيرين غيرهم أخذوا بالروايات الأسطورية دون غضاضة فى فترات عديدة من

التاريخ اليوناني القديم مثل هوميروس، وهيسيود، وأكوسيلانوس، من أرجوس وفيركيديس الأثيني وهيللانكوس من ليسبوس (الثلاثة الآخرون من أوائل القرن الخامس ق.م.) ويوهيميروس الميسيني (أوائل القرن الثالث ق.م.) وأبوللودوروس الأثيني (حوالي منتصف القرن الثاني ق.م.) وديودور الصقلي (المنتصف الثاني من القرن الأول ق.م.) وكان لبعضهم تفسيراته وشروحه التي تبرر اعتماده على الأساطير واعتقاده بها كما رأينا. وهناك منهم من حاول أن يخرج بالأسطورة من حرفيتها، ويضفي عليها تفسيرات عقلانية رمزية مثل ثياجنيث من ريجيوم (أواخر القرن السادس ق.م.)، وهيكتيوس الميليتي، والفيلسوف الطبيعي أمبيدوكليس.

الخلاصة أنه على الرغم من شيوع الفكر العلمي والفلسفي في بلاد اليونان منذ القرن السادس ق.م.، ورغم محاولات بعض المفكرين التصدي لنقاط الضعف الموجودة في الأساطير ونقدها ومحاولات الحد من نفوذها وانتشارها وتأثيرها على عقلية الإغريق، لم تحدث قطيعة تامة أو نسبية بين العقلية الإغريقية وبين الأساطير التي تشكل جزءاً من التربية المبكرة للإنسان اليوناني منذ طفولته كما يذكر أفلاطون. صحيح أنه كان هناك اقتراب أو ابتعاد نسبي من جانب المفكرين أو المؤرخين الإغريق من الأسطورة؛ لكن أبداً لم تحدث قطيعة بين الطرفين. ولعل خير دليل على صدق المقولة السابقة هو أن ثوكيديدس - وهو من هو في الكتابة المنهجية التاريخية الراقية والموضوعية التي يعد هو رائدها - لم يقطع صلته تماماً بالأسطورة على الرغم من تأكيده على أن كتابته لا تروق لحبي الأساطير. لقد تحدث ثوكيديدس عن شخصيات أسطورية - مثل هيلين بن ديوكاليون، ومينوس ملك كنوسوس في كريت - باعتبارها شخصيات تاريخية، كما لم يرفض ما ذكره هوميروس عن حرب طروادة، وإن حذر من مبالغاته كشاعر. كما أن أرسطو المعلم الأول والعالم الموسوعي أعطى الأسطورة الأفضلية والأولوية - ولو من منظور فلسفي فكري - على التاريخ.

أما عن نظرة العلماء والباحثين في العصر الحديث إلى علاقة الأسطورة بالتاريخ فإن هناك اتجاهين متعارضين: الأول: يرى أن هناك فوارق كبيرة بين السرد الملحمي (الذي ينطوي على كثير من الأساطير) والسرد التاريخي، ويبالغ في إبراز هذه الفوارق حتى يجعل التاريخ والأسطورة مجالين منفصلين وغير مرتبطين. ويستند أنصار هذا الرأي على أن الماضي الأسطوري تم تناقله شفهيًا ويشير إلى ماضي خرافي بحت لا يبدى أى اهتمام بترتيب زمني نسبي أو مطلق، وأن الأسطورة هي ترفيع لعناصر غير متجانسة، وبالتالي لا يمكن استخدامها في إعادة بناء أحداث تاريخية، وأن الإغريق ميزوا بين العصر الأسطوري والعصر البشري^(٣٧) كما يتضح من فقرة معروفة عند هيرودوت ذكرناها في حديثه عن مينوس وبوليكراتيس طاغية ساموس (3.122). لكن هذا الرأي فيه قدر من سوء الفهم وقدر من تبسيط أو - بالأحرى - تسطيح الأسطورة. فالأسطورة لم تقتصر وظيفتها في المجتمع اليوناني القديم على مجرد نقل حوادث الماضي؛ بل كان ذلك واحداً من أبعادها ووظائفها. كما أن الإغريق أنفسهم - كما رأينا من خلال الدراسة أعلاه - كانوا يسلمون - في أغلب الأحيان - بأن ثمة أحداثاً قد وقعت بالفعل فيما تناقلته هذه الأساطير من قصص. كما أنهم يرون أن الأساطير المروية في الملاحم البطولية تقع في ماضٍ محدد جيداً، وهو ماضى لم يختلط بـ "عصر الآلهة" بل هو - في نظرهم - عصر الأبطال الذي يعد بداية أو مقدمة للتاريخ البشري^(٣٨). معنى ذلك أن الإغريق لم يكونوا يشعرون شعوراً قوياً بالتعارض أو التناقض بين الأسطورة والتاريخ حسبما يحاول بعض الباحثين تصوير الأمر.

من هنا نرى الاتجاه الثانى الأكثر واقعية - فى تقديرنا - والذي ينجح إلى إبراز بعض أوجه الشبه بين الأسطورة والتاريخ. فإن كانت الكتابة التاريخية "تنتقى" الأحداث المروية وتعطيها أفضلية بمقياس مصداقيتها من وجهة نظر المؤرخ ومن هنا يراها - أكثر من غيرها - جديرة بأن ينقذها من

غياهب النسيان، فإن الملحمة والأسطورة تقومان بهذا الانتقاء لإنقاذ تراث المجتمع من أن يُطوى ويندثر. وبما أن الأسطورة هي المستودع الذي يحفظ الموروث الشفهي من الأحداث الماضية، فهنا يصبح الانتقاء ضرورة، وتتجه المفاضلة بوضوح نحو الأحداث التي تُعد في وقت بعينه الأكثر أهمية والأجدر بالبقاء. ومن جهة أخرى فإن التاريخ يركز على أن تحظى المنجزات العظيمة التي حققها الإنسان في الماضي بما هي أهل له من شهرة وذيوع $\tau\omicron\ \kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ ولا تمضي دون إلقاء الضوء عليها. كما يلعب الشاعر والراوى في الملاحم والأساطير دوراً كبيراً في إسباغ هذه الشهرة والذيوع على أبطالهم وما يحققونه من منجزات. ولعل مسألة "انتقاء" الأحداث والشخصيات والمنجزات "العظيمة" تبدو جلية كهدف للكتابة التاريخية عند "أبي التاريخ" هيرودوت في الفقرة الافتتاحية لمؤلفه عن الحروب الفارسية التي يذكر فيها:

"هذا عرض لما توصل إليه بالبحث والتقصي (وهو ما يعنى ضمناً انتقاء الأحداث التي يعلم عنها أكثر من غيرها) هيرودوت الهاليكارناسى حتى لا تندثر بين البشر بمرور الوقت ذكريات الماضي، وحتى لا تُنسى الأعمال العظيمة التي أجزها الإغريق والبرابرة، وحتى لا يُنسى على وجه الخصوص سبب شنهما الحرب ضد بعضهما البعض".

الهوامش

- (1) Ken Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, Routledge, London and New York, 1992, pp. 4-5.
- (2) Carlo Brillante, "History and the Historical Interpretation of Myth", Chapter 2 of Part One in (*Approaches to Greek Myth*), edited by Lowell Edmunds, John Hopkins Univ. Press, 1990, (Ch. pp. 93-138), pp. 93-94.
- (3) Hesiod, *Theogony* 27-28:
ιδμεν ψευδεα πολλα λεγειν ετυροισιν ομοια, ιδμεν δ, ευτ,
εθελωμεν, αληθεα γηρωσασθαι.
يقول هيسيود هنا على لسان الموساى (ربات الشعر والفنون): إننا نعرف كيف
نقول أكاذيب كثيرة وكأنها الصلىق، كما نعرف - متى شئنا - أن ننطق بالحقائق.
- (4) Carlo Brillante, art. cit., p. 96.
- (5) Ken Dowden, op. cit., p. 5; Fritz Graf, *Greek Mythology* (translated from German by Thomas Marier), John Hopkins Univ. Press, 1993, p. 140.
- (6) Carlo Brillante, art. cit., pp. 102-103.
- (7) K. Dowden, op. cit., p. 39.
- (8) Ibid., pp. 40-41.
- (9) Carlo Brillante, art. cit., pp. 96-97.
- (10) K. Dowden, op. cit., p. 43; F. Graf, op. cit., pp. 123-24; C. Brillante, art. cit., p. 95.
- (11) K. Dowden, op. cit., pp. 42-44.
- (12) Michael Grant, *Greek and Roman Historians, Information and Misinformation*, Routledge, London and New York, 1995, p. 95.
See Also: J. B. Bury, *Ancient Greek Historians*, 1908, 1958, p. 46; S. Usher, *The Historians of Greece and Rome*, 1969, pp. 5ff; Herodotus 1.5; 3.122.

- (13) Herodotus 1.5.3:

Ταυτα μεν νυν Περσαι τε και Φοινικες λεγουσι. εγω δε περι μεν τουτων ουκ ερχομαι ερεων ως ουτω η αλλως κως ταυτα εγενετο, τον δε οιδα αυτος πρωτον υπαρξαντα αδικων εργων ες τους Ελληνας, τουτον σημηνας ...

- (14) Ibid., 3 122:

Πολυκρατης γαρ εστι πρωτος των ημεις ιδμεν Ελληνων ος θαλασσοκρατειν επενοηθη, παρεξ Μινωος τε του Κνωσσιου και ει δη τις αλλος προτερος τουτου ηρξε της θαλασσης. της δε ανθρωπινης λεγομενης γενεης Πολυκρατης πρωτος, ελπιδας πολλας εχων Ιωνιης τε και νησων αρξειν.

إن بوليكراتيس هو أول إغريقي - ممن أعرفهم - هدف إلى السيطرة على البحر، وذلك إذا ما نحينا جانباً مينوس من كنوسوس وغيره ممن قبله ممن كانت لهم سيادة بحرية. إن بوليكراتيس هو الأول ممن يمكن أن يُطلق عليه الجنس البشري (الذي كانت له سيادة على البحر) وكانت لديه آمال واسعة في السيادة على أيونيا والجزر.

- (15) F. Graf, op. cit., pp. 121-122; K. Dowden, op. cit., pp. 45-46.

- (16) Herodotus 2.145.4:

Διονυσω μεν νυν τω εκ Σεμελης της Καδμου λεγομενω γενεσθαι κατα εξακοσια ετεα και χιλια μαλιστα εστι ες εμε, Ηρακλει δε τω Αλκημνης κατα εινακοσια ετεα.

يذكر هيرودوت هنا أن الإله ديونيسوس قد عاش قبل زمنه بألف وستمئة عام، وأن هيراكليس سبقه بتسعمائة عام.

- (17) Thucydides 1.3.2:

προ γαρ των Τρωϊκων ουδεν φαινεται προτερον κοινη ερασσμενη η Ελλας. δοκει δε μοι, ουδε τουννομα τουτο ξυμπασα πω ειχεν, αλλα τα μεν προ Ελληνος και πανυ ουδε ειναι η επικλησις αυτη, κατα εθνη δε αλλα τε και το Πελασγικον επι πλειστον αφ εαυτων την επωνυμιαν παρεχεσθαι, Ελληνος δε και των παιδων αυτου εν τη Φθιωτιδι ισχυσαντων, και επαγομενων

αυτους επ ωφελια ες τας αλλας πολεις καθ εκαστους μεν ηδη τη
ομιλια μαλλον καλεισθαι Ελληνας ... κτλ.

(18) Ibid., 1.4:

Μινως γαρ παλαιτατος ων ακοη ισμεν ναυτικον εκτησατο και
της νυν Ελληνικης θαλασσης επι πλειστον εκρατησε και των
Κυκλαδων νησων ηρξε ... το τε ληστικον ως εικος, καθηρει εκ
θαλασσης εφ οσον εδυνατο του τας προσοδους μαλλον ιεναι
αυτω.

(19) K. Dowden, op. cit., pp. 46-47; F. Graf, loc. cit.

(20) Thucydides 1.10.1:

ουκ ακριβει αν τις σημειω χρωμενος απιστοιη μη γενεσθαι τον
στολον τοσουτον οσον οι τε ποιηται ειρηκασι και ο λογος
κατεχει.

وسيكون من غير الصواب أن نستخدم (صغر مساحة مدينة موكني كما ورد في
الإلياذة مقارنة بزمين ثوكيديديس) كدليل أو قرينة تجعلنا نرفض تصديق أن الحملة
(ضد طروادة) كانت كبيرة بالصورة التي ذكرها الشعراء وتحتفظ بها الحكايات.

1.10.3:

ουκουν απιστειν εικος ... νομιζειν δε την στρατειαν εκεινην
μεγιστην μεν γενεσθαι των προ αυτης, λειπομενην δε των νυν, τη
Ομηρου αν ποιησει ει τι χρη κανταυθα πιστευειν ην εικος επι το
μειζον μεν ποιητην οντα κοσμησαι, ομως δε φαινεται και ουτως
ενδεεστερα.

لذلك فالسبيل الأمثل هو عدم فقدان الثقة ... بل أن نصلق أن الحملة كانت أكبر
من أي حملة سبقتها، رغم كونها أقل من نظيراتها في الوقت الحالي. وإذا ما كان
لنا أن نصلق شعر هوميروس - الذي يميل إلى المبالغة والحسنات بصفته شاعراً -
فمن الواضح أن الحملة كانت محدودة نسبياً.

(21) J. B. Bury, op. cit., p. 81; H. E. Barnes, The History of Historical
Writing, 1962 (reprint), p. 30 apud M. Grant, op. cit., p. 26 (n. 17).

(22) Ibid., p. 95.

- (23) Diodorus Siculus 4.1.3:
Εφορος μὲν γὰρ ὁ Κυμαῖος, Ἰσοκράτους ὦν μαθητὴς, ὑποστησάμενος
γράφειν τὰς κοινὰς πράξεις, τὰς μὲν παλαιὰς μυθολογίας
ὑπερβῆ, τὰ δὲ ἀπὸ τῆς Ἡρακλείδων καθόδου πραχθέντα
συντάξας ταύτην ἀρχὴν ἐποίησατο τῆς ἱστορίας.
- (24) K. Dowden, op. cit., p. 49.
- (25) Nepos, Pelopidas I apud M. Grant, op. cit., p. 190.
- (26) A. Momigliano, "History and Biography", pp. 155-184 apud M. I.
Finley (editor), *Legacy of Greece, A New Appraisal*, 1988 (reprint), pp.
167-68.
- (27) M. C. Howatson. *The Oxford Companion to Classical Literature*,
Oxford Univ. Press, 1989. Under Euhemerus; K. Dowden, op. cit., p. 50.
- (28) M. C. Howatson, op. cit., under: Apollodorus.
- (29) K. Dowden, op. cit., pp. 49-50.
- (30) Plato, Republic, 377a.
Οὐ μανθάνεις, ἦν σ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μυθοὺς λεγόμεν,
τοῦτο δὲ πού ὡς τὸ ὅλον εἶπεν ψευδός, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθής;
- (31) Ibid. 377c:
πρῶτον δὴ ἡμεῖν, ὡς εἴκεν, ἐποστατήτεον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ
ὅν μὲν ἀν καλὸν ποιήσωσιν ἐγκρίτεον, ὅν δ' ἀν μὴ, ἀποκρίτεον ...
ὧν δὲ νῦν λεγούσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλήτεον.
علينا أن نبدأ - فيما يبدو - برقابة على رواية ومؤلفي الأساطير، وإجازة ما
يحسنونه ورفض ما قد يكون سيئاً لديهم ... لكن كثيراً مما يرونه الآن ينبغي أن
نرفضه وننبذه.
- (32) Ibid. 377d-e:
Οὓς Ἡσιοδὸς τε, εἶπον, καὶ Ὀμηρὸς μὴν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι
ποιῆται. οὗτοι γὰρ πού μιν τοὺς ἀνθρώποις ψευδεῖς
οὐτιθέντες ἐλέγον τε καὶ λεγούσιν ...

ذلك ما رواه هيسود وهوميروس وبقيّة الشعراء. لقد ألف هؤلاء قصصاً خيالية (زائفة) وحكوها ولازالوا يروونها للناس.

(33) Ibid. 378d:

... ο γαρ νεος ουχ οιος τε κρινειν ο τι τε υπονοια και ο μη, αλλα αν τηλικουτος ων λαβη εν ταις δοξαις δυσεκνιπτα τε και αμεταστατα φιλει γιγνεσθαι.

... لأنه ليس بوسع الصغير أن يميز بين ما هو مجازي وما هو غير مجازي؛ بل إن ما يدخل ذهنه من أفكار في تلك السن يكون غير قابل للمحو أو التعديل.

(34) Aristotle, Poetics, 1451, b 5-11:

διο και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποιησις ιστοριας εστιν. η μεν γαρ ποιησις μαλλον τα καθολου, η δ ιστορια τα καθ εκαστον λεγει. εστιν δε καθολου μεν, τω ποιω τα ποια συμβαινει λεγειν η κατα το εικος η το αναγκαιον, ου στοχαζεται η ποιησις ονοματα επιτιθεμενη, το δε καθ εκαστον, τι Αλκιβιαδης επραξεν η τι επαθεν.

(35) C. Brillante, art. cit., p. 105; Aristotle, op. cit., 1959a, 21-24:

μη ομοιας ιστοριας ... εν αις αναγκη ουχι μιας πραξεως ποιεισθι δηλωσιν αλλ ενος χρονου, οσα εν τουτω συνεβη περι ενα η πλειους, ων εκαστον ωσ ετυχεν εχει προς αλληλα.

فلحال فيها (التراجيديا) ليس كحال التاريخ الذي يستلزم عرضاً لما حدث ليس لواقعة واحدة بل لفترة زمنية واحدة بكل ما وقع فيها (خلالها) لشخص أو أكثر من أحداث وما قد يكون لكل منها من علاقة عارضة بغيره.

(36) C. Brillante, loc. cit.,: Aristotle, Metaphysics, I. 982 b. 18-20.

ο δ απορων και θαυμαζων οιεται αγνοειν (διο και ο φιλομυθος φιλοσοφος πως εστιν. ο γαρ μυθος συγκεται εκ θαυμασιων).

إن من يندهش ويشعر بالحيرة هو من يعتقد بجهلة (وهكذا فإن محب الأساطير هو فيلسوف بدرجة ما لأن الأسطورة تتخلق من المدهش والعجيب).

(37) M. I. Finley, "Myth, Memory and History" H & T 4, 1965, pp. 281-302

(A slightly amplified version appears in 1975 in: The Use and Abuse of History, pp. 11-33), pp. 15-16; F. Hampel, "Die Ilias ist kein Geschichtsbuch"

in Serta Philologica Aenipontana I Inssbruck, 1962 (An amplified version appears in Geschichte als Kritische Wissenschaft II: Darmstadt, 51-99): Prinz Friedrich, Grundungsmymhen und Sagenchronologie ("Zetemata", 72) Munich, 1979.

(38) C. Brillante, art. cit., pp. 101-102.

إن من طبيعة الكتب التذكارية التي تحتفل بالراحلين من العظماء من أمثال المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" أن تُلم بكل جوانب البحث العلمي عند هؤلاء أو معظم هذا الإنتاج.

ولما كان "الراحل الكريم" قد تمكن من الخوض في بحار الفلسفة وروافدها، فقد أسهم بأرائه وأضاف بعمق دراساته إلى معظم فروع الفلسفة، بالإضافة إلى ما قدمه من كتابات غزيرة في مجال الفلسفة الإسلامية.

وسوف أعني في هذا المقال بإستظهار كتاباته في مجال فلسفة الحضارة التي تعامل معها بإعتبارها كائناً حياً؛ بل وعمد إلى إعتناق التفسير البيولوجي للتاريخ بإعتباره تفسيراً صالحاً للتطبيق بديلاً عن التفسيرات الجمالية والشعرية.

ويعد كتابه الموسوم "في فلسفة التاريخ" مدخلاً لإستظهار آراء المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" في مجال الدراسات الحضارية، فقد احتوى هذا الكتاب على بعض آراء "شبنجلر" في فلسفة الحضارة، والبعد الحضاري الديني عند "توينبي"، وأسباب تدهور الحضارات، وعوامل

فلسفة الحضارة في دراسات أحمد صبحي (التعاقب الدوزي - والحضارة الإسلامية نموذجين)

بقلم الأستاذ الدكتور
إبراهيم إبراهيم ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب - جامعة المنصورة
رئيس قسم الفلسفة سابقاً

قيامها، ودور الأديان العالمية، وكذا الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والاستجابة، ومصير الحضارة الغربية.

وأما المصنف الثاني الذي يبرز أهم آراء المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" فهو الموسوم "في فلسفة الحضارة: اليونانية، الإسلامية، والغربية". والذي شاركت فيه الدكتورة صفاء عبد السلام جعفر، والذي صدر في طبعته الأولى عن دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية، عام ٢٠٠٥م.

وفي هذا المصنف يرجح الدكتور "أحمد صبحي" نظرية التعاقب الدوري للحضارات على غيرها من النظريات التي تفسر التقدم الحضاري؛ فنراه يقول: "من بين هذه النظريات جميعاً، ولست بصدد بيان المآخذ على أي منها، فإن نظرية التعاقب الدوري للحضارات كانت هي الأصوب والأرجح، ليس قياساً على حياة الإنسان من طفولة، وشباب، ثم شيخوخة وفناء، أو حياة الكائنات بوجه عام، وإنما لأن "تويني" بعد دراسته لأكثر من عشرين حضارة خلال عصور التاريخ تبين له أن أيّاً منها لم يقو على تحدي عامل الزمن بالخلود سواء كان موتاً طبيعياً أو إنتحاراً"^(١).

ويحاول "الأستاذ" أن يؤكد على هذه الوجة من النظر من خلال عرضه لعديد من الحضارات التي انهارت، ومرت بأطوار الطفولة والشباب، ثم الشيخوخة والفناء، ومنها على سبيل المثال الحضارة الإغريقية، والأيدولوجيات كالنازية والشيوعية، وغيرهما.

وفي مقدمة هذا الكتاب (في فلسفة الحضارة)، نتبين تواضع "العالم الجليل" الذي يقرر أنه ليس متخصصاً في الفكر الأوربي الحديث، لذلك أثر السلامة - على حد تعبيره - وأشرك معه الدكتورة صفاء عبد السلام جعفر مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة آنذاك، لأنها - من وجهة نظره - قد تأملت بحكم تخصصها في الكتابه عن الحضارة الغربية.

وسوف أحاول في هذا المقال البحثي الإجابة عن بعض الاشكاليات التي ساقها "الراحل العظيم"، وأجاب عنها بطريقته الخاصة، ومنها على سبيل المثال:

هل ثمة حضارة عامة؟ وهل يمكن القول إن هناك حضارة إنسانية عامة؟ وهل تصدق نظرية التعاقب الدوري؟.

كذلك سوف نعرض لموقفه من الحضارة الإسلامية، وكيف أنه يقف موقف الناقد لمفهوم "توينبي" الذي يرى أن انحلال الحضارة الإسلامية بدأ مع الحروب الأولى منذ غزوة بدر، ثم كيف أنه يفسر بقاء هذه الحضارة من خلال الجوانب الدينية الأخلاقية؟

وقبل أن أنتهي من هذا التقديم، أود الإشارة إلى أن علاقتي "بالراحل العظيم" كانت من خلال مراجعته لكتابي (المدخل إلى التصوف الفلسفي) الذي كان أحد منشورات جامعة الكويت في الفترة التي عملت بها هناك ما بين أعوام ١٩٩٥م - ١٩٩٨م.

ولقد ذكرت هذا في مقدمة كتابي المشار إليه آنفاً، وسعدت بمراجعاته، وملاحظاته القيمة؛ إلا أن القدر لم يواتيني لكي أعرفه شخصياً، فعرفته من خلال مؤلفاته، رحم الله "العالم الجليل"، ونفع بعلمه، وأسكنه فسيح جناته.

أولاً - التعاقب الدوري للحضارات :

لكي نستكشف هذه النظرية يجب أن لحجب عن السؤال التالي: هل ثمة حضارة عامة ؟ ومن خلال الإجابة يكشف المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" عن رأيه المتمثل في إعتقاده الذي استقاه من "شبنجلر"؛ فيرى أنه "ليس ثمة حضارة عامة؛ وإنما لكل حضارة فلسفتها وخصائصها، كما أن لها حياتها المحدودة التي لا بد أن تنتهي، وكما أن الفرد يفنى والنوع يبقى، كذلك محتم على كل حضارة أن تموت ولا بقاء إلا للإنسانية الممثلة لمجموع الحضارات"^(٢).

بهذه الرؤية يحاول الدكتور "أحمد صبحي" أن يؤكد على نظرية التعاقب الدوري للحضارات، وهي النظرية التي يتبناها "شينجلر" الذي يرى أن لكل حضارة شخصيتها وخصائصها. وهذا يعني أنها تتفرد بشخصيتها بعيداً عن الاعتقاد الهيجلي الذي يراها روحاً مطلقة، فحياة أي حضارة هي كحياة الكائن العضوي الحي الذي يمر بمرحلة الولادة والنمو، والشيخوخة والفناء، وهذا هو الذي دعا "شينجلر" إلى أن يشبه حياة كل حضارة بالفصول الأربعة على حد اعتقاد الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"؛ "فربيع الحضارة هو فترة البطولة: في حياة الأساطير وشعر الملاحم والتغنى بالبطولة كفترة هوميروس لدى اليونان، وفترة العصور الوسطى في الغرب، أما صيفها فيتم بظهور القيادات المتوثبة الطموحة؛ إنها فترة ظهور وازدهار دولة المدينة في الحضارة الأبولونية، إنها عصر النهضة، وفن مايكل أنجلو، وانتصارات جاليليو، وأدب شكسبير في الحضارة الفاروسية، ويمثل الخريف مرحلة النضوج الكامل للينابيع الروحية الثقافية، والبوادر الأولى للشيخوخة والإرهاق، فيها الملكيات المركزة، وفيها الفلسفة التي تتحدى الدين، والقيم السائدة باسم التنوير؛ إنها فترة السوفسطائيين، وسقراط، وأفلاطون، ويتمثل الانتقال إلى الشتاء حين يتخذ الفن طابعاً غامضاً سرياً، وحين تتخذ الفلسفة طابع الشك واللاأدرية، ويسود في السياسة عصر الامبراطوريات والطغيان السياسي"^(٣).

وهنا يبدو الدكتور "أحمد صبحي" مردداً لأراء كل من "هيجل" و"شينجلر" اللذين ينظران إلى كل حضارة على حدة باعتبارها وحدة الدراسة التاريخية، وباعتبارها ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم يتمثل في تصورهما للفن، والدين، والفلسفة، والسياسة، بحيث لا تتماثل حضارتان. وهو الأمر الذي دعا "شينجلر" إلى أن يسمي كل حضارة بأهم سمة أو مقوم لها.

ومن المظاهر التي حدها "شينجلر" لتفرد الحضارات وتميزها عن غيرها تفرد الحضارة اليونانية بروحها الفنية التي صاغت في تمثال (أبوللو)،

أو هي الحضارة الأبولوجية نسبة إلى هذا التمثال المحدود الأجزاء والمتناسق الأبعاد، أما الحضارة العربية - مثلاً - فيسلم المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" بما ساقه "شبنجلر" من أنها حضارة سحرية؛ حيث يشعر الفرد في هذه الحضارة بوجوده الروحي ضمن الروح الكبرى، وهي حضارة تجريدية نظراً لأن الإله في هذه الحضارة واحد ومجرد.

ولست أرى أنه من المناسب اعتبار الاصطلاح الذي ساقه "شبنجلر" عن الحضارة العربية الإيرانية باعتبارها "حضارة سحرية" هو الإصطلاح الدقيق، ولماذا لم يستخدم إصطلاح الحضارة الروحية بدلاً من الحضارة السحرية؟ إن أغلب ظني أنه كان يقصد الحضارة الإيرانية القديمة المتمثلة في العقائد المجوسية كالزرادشتية، والمأنوية، والسيسانية، والكيمرثية، وغيرها من العقائد التنجيمية^(٤).

وفي هذا الإطار يحاول الدكتور "أحمد صبحي" أن يجتاز الإشكالية الناتجة عن السؤال القائل: هل هي حضارة إنسانية واحدة أم حضارات متباينة؟ وهو يحاول الإجابة عن هذا السؤال في كتابه "في فلسفة الحضارة".

وينطلق في الإجابة من مقولة أن لكل حضارة شخصيتها وخصائصها الذاتية كما قدمنا، وأن هذا يتضمن أنها مغلقة وليست روحاً مطلقة كما تصورهما "هيجل"، وأن القول بإمكان استخلاص أحكام كلية من تاريخ حضارة ما، بحيث يمكن تطبيقها على سائر الحضارات يصطدم دائماً بالحقائق التي تجعل من كل حضارة كياناً خاصاً مختلفاً عن سائر الحضارات، وليس التناظر أو التوازي الزمني أو التعاصر الفلسفي إلا مجرد شبه سطحي^(٥).

وهكذا تظل الحضارة روحاً خاصة تتضمن إيجاد نظرة خاصة إلى العالم؛ ففيها كما يقول "ألبرت إشفيتسر": "جذور كل الأفكار، والمعتقدات، وألوان النشاط المتصلة بالعصر، ولا نستطيع الوصول إلى الأفكار والمعتقدات التي هي أسس الحضارة عامة إلا بالحصول على نظرة إلى العالم تتفق مع الحضارة"^(٦).

ومع ذلك حاول "كانط" التخلص من النظرة الثنائية للكون بالهروب إلى النظرة الأحادية المتفائلة، وهو بذلك قد أفلح في أن يسترد طريقه إلى النظرة الواحدية مستعيناً بالوسائل التي زودته بها المثالية الأخلاقية والإبستمولوجية^(٧).

ويدرك العالم الجليل الدكتور "أحمد صبحي" أنه على الرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة، فإن المظاهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات، وليس التناظر أو التوازي الزمني أو التعاصر الفلسفي مجرد شبه سطحي، فكثير من المؤرخين يجدون أوجه شبه بين الإسكندر ونابليون، أو بين بوذا والمسيح؛ لكن في ذلك تجاهلاً للاختلاف بين الشخصيات العظيمة المتناظرة؛ إذ أن كلاً يمثل في مجرى حياته مسار حياة الحضارة التي يمثلها، وإنما تعد حادثتان تاريخيتان متعاصرتين، كل في حضارته الخاصة يقوم بالدور نفسه ويؤدي الوظيفة نفسها^(٨).

لكن هذا التناقض الظاهر بين وحدة الحضارات وتباين الحضارات يتلاشى عندما ننتقل من التاريخ إلى فلسفة التاريخ؛ فبينما تبنى "هيجل" القول بوحدة الحضارات، نجد أن الاختلاف بينها ليس إلا ظاهر التاريخ؛ أما باطنه فيعبر عن وحدة مرجعها القوة الحقيقية الفاعلة فيه، والتي يسميها بـ "الروح"، تماماً كالإختلاف بين أفراد البشر في أشكالهم بينما القوة الحيوية السارية في كل فرد والتي تُرد إلى الروح فواحدة. على حد تعبير "الراحل العظيم"^(٩).

لكن كاتب هذا المقال يتصور أن وحدة الحضارات تظل حلمًا بعيد المنال، والتاريخ يكشف عن صراع مستمر بين الحضارات؛ فهناك حضارات غازية، وحضارات مغزوة، وحضارات مستعيلة وحضارات مستكينة، وحضارات قوية وحضارات ضعيفة. وظلت الحضارة الغربية في حالة استعلاء وعداء للحضارة الإسلامية منذ ظهر الإسلام وحتى الآن.

وهناك من الأمثلة ما يشير إلى تباين الحضارات بين المادية والتجريدية؛ فقد تخاصم النصارى واليهود في النبي المسيح؛ فقال لهم النبي ﷺ: أستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه قالوا: بلى، قال أستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وعيسى أتى عليه الفناء؟ قالوا: بلى، قال: أستم تعلمون أن ربنا قيّم على كل شيء يحفظه ويرزقه؟ قالوا: بلى، قال فهل يملك عيسى من ذلك شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف يشاء، وربنا لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث، قالوا بلى، قال: أستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة، ثم وضعت كما تضع المرأة ولدها. ثم غذي كما يغذي الصبي، ثم كان يطعم ويشرب ويحدث؟ قالوا: بلى، قال: فكيف هذا كما زعمتم؟ فسكتوا^(١٠). فنزلت فيهم آيات سورة آل عمران، وهو مثال صارخ على أثر العقيدة في بناء الحضارة.

ومن مظاهر استعلاء الحضارات ما يقوله كل من إرنست رينان E. Renan، وكرستيان لاسن Chr. Lassen، وجوتيه L. Gauthier، في تفسيرهم للحضارات على أساس عرقي قائم على تقسيم البشر إلى ساميين وآريين؛ فالعرب في نظرهم "جنس سام فطر على غريزة التوحيد والبساطة. والعقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات، منفصلاً بعضها عن بعض أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا تناسق، ولا ارتباط؛ فهو عقل مباعدة وتفريق"^(١١).

ثم أننا لو أردنا أن نتحدث عن حضارات متماثلة أو روح حضارية واحدة، فإن هذا لا يكون إلا من خلال فلسفة الحضارة، وأما إذا ما كنا نتكلم عن تباين الحضارات، فإن هذا يظل قائماً في دراساتنا حول تاريخ الحضارة.

فإذا كنا نتحدث عن التطور البيولوجي للأنواع، فإننا قد نجد تشابهاً بيولوجياً كبيراً بين الحضارات؛ فالقردة متشابهة وتطور الإنسان بيولوجياً، والفقاريات والأسماك بها أجزاء متشابهة، والمدن تتشابه من حيث الأهمية والوظيفة والموقع، لهذا يميز "شينجلر" بين التماثل القائم على مجرد التشابه

السطحي - كما قدمنا - وبين التوافق الذي يدل على التساوي النسبي في الهيئة، والتركيب، والوظيفة^(١٢).

إلا أن نظرية التماثل والتوافق قد تصطدم بالنظريات العرقية التي تعتبر أجناساً بعينها أفضل من أجناس أخرى؛ فالأجناس التي أطلق عليها نيتشه "الوحش الأشقر" من ذوي البشرة البيضاء، والشعر الأصفر، والعيون الزرقاء تعد في نظر هذا الفيلسوف الألماني أسمى الأجناس^(١٣).

ثانياً - موقفه من الحضارة الإسلامية:

يتبنى المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" موقف مؤرخ الحضارات "توينبي" Toynbee الذي يجيب عن السؤال القائل: ما مصير الحضارة الإسلامية؟ هل ستقرض كما انقرضت حضارات؟ وهل ستتحجر كبعض الحضارات المتحجرة القائمة في عالمنا أم هل سيجرفها تيار الحضارة الغربية؟

يقول: "لا شيء من ذلك، وإنما ستبقى كحضارة حية، وقد يعترض الفرد الأوروبي على ذلك في صدق ويقول: وهل تُنتظر حضارة من فلاح مصري أو حمال في اسطنبول؟ ولكن هذه العبارة قد قالها الإغريقي بعد فتوح الإسكندر، وتبين أنه قول خاطيء؛ إن الحضارة الإسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهيانا من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا".

ويتساءل الدكتور "أحمد صبحي"، ولكن ماذا يكمن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوروبية الحديثة؟ متى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل؟ ويجب من خلال ما قال توينبي: إن الحضارة الأوروبية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة، والإخاء، والحرية التي ورثتها عن الثورة الفرنسية، وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل، والتي تشكل خطراً عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة؛ هذا بينما يجد طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل

بصدد المساواة؛ إذ ارتقت في أزهى عصورها حتى وصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد"^(١٤).

ويعلق الدكتور "صبحي" على ذلك قائلاً: "مثل الممالك وكافور الإخشيدي"؛ يقصد أن الممالك كانوا عبيداً، فصاروا حكاماً وسادة.

ولعل نبوءة "تويني" التي ترى أن الحضارة الإسلامية هي حضارة المستقبل هي التي دفعت مؤرخي الحضارات الغربية وفلاسفة الحضارة إلى ترشيح الإسلام كعدو للغرب، وهو الذي دفع "صمويل هنتنغتون" إلى الحديث عن صدام الحضارات، وبصفة خاصة الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.

إلا أن "تويني" يذهب بعيداً حينما يرى أن بداية المحلل الحضارة الإسلامية - منذ الهجرة - أو بتحديد أدق منذ غزوة بدر على حد اعتقاده الذي يغالي فيه بقوله: "لو أن محمداً ظل داعياً دينياً فقط، ولم يصبح رجل سياسة، لأصبح الإسلام من الناحية الروحية أسمى"، وهذه قضية يرى الدكتور "أحمد صبحي" أن تويني طبعها بطابع العموم، وهي ليست صادقة في كل الأحوال، ويستشهد على ذلك بما يقوله "جرونيباوم" إنه إذا كان "تويني" يعتبر أن خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين، فإن المسلمين آنذاك على الأقل كانوا يرون العكس: إنه يعلي من قيم السياسة، وأنه لا يحق "لتويني" أن ينظر إلى محمد من خلال المسيح، وإنما لابد من النظر إلى الحركة الإسلامية من وجهة نظر المسلمين"^(١٥).

ولحن نظن أن نشأة الحضارة الإسلامية كانت مقترنة بحروب ضرورية فرضت على المسلمين مثل غزوة بدر وغزوة أحد وغيرهما من الغزوات، وأن مثل هذا العداء الصارخ للإسلام هو الذي دفع النبي محمد ﷺ إلى خوض هذه الحروب، ولم يكن ممكناً أن يظل ساكناً، وأن الدفاع عن الإسلام، ونمو الأمة، وازدهار الحضارة كان من نتيجة انتصارات المسلمين في معظم غزواتهم.

إلا أن المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" يرى أن السياسة كانت موطن الضعف في الحضارة الإسلامية، وكانت كالسوس ينخر في بنيانها، وتنقض عرى الإسلام عروة عروة؛ كانت السياسة في نظره أول مصدر للخلاف فيقول: "لم يمض على الرسول ربع قرن إلا واقتتل المسلمون، وتفرقوا شيعاً وأحزاباً، ثم استقر هذا السوس كجرثومة متوطنة في جسم الإسلام"^(١٦).

وهو يُرجع هذا إلى آثار الفتنة الكبرى التي اشتعلت بين "علي بن أبي طالب" و"معاوية ابن أبي سفيان" من جانب، وأم المؤمنين السيدة "عائشة" من جانب آخر.

ويرى أنه منذ إغتصب معاوية الملك، انسحب الأتقياء، واشتغلوا بالعلم والعبادة والدين، فطلّقا السياسة فكان هذا التباين الشاسع بين خير ما في الحضارة الإسلامية الذي أشرق من نبع الدين ونور الإيمان، وبين شر ما في الحضارة الإسلامية الذي لحم عن فساد السياسة، ولولا بقية من المؤمنين ينهون عن الفساد في الأرض، لهوت دولة العباسيين قبل أن تُقضي عليها جيوش التتار بأمم بعيد^(١٧).

ويتفق المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" مع رأي اعتنقه العديد من فلاسفة ومؤرخي الحضارة، وهو "أن الوجه الآخر للحضارة الإسلامية كان مشرقاً ومبائناً تماماً لتلك الصورة القائمة الناتجة عن الخلافات، والفتن السياسية، ففي القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع - أزهى عصور الإسلام - اكتملت المذاهب الأربعة في الفقه، وظهرت آثار أقطاب الحديث كالبخاري ومسلم، وابن داود، وابن ملجم، والترمذي والنسائي، وفي علوم الأدب، والنحو، واللغة كابن الفراء، وابن السكيت، والجاحظ، ومن المؤرخين والجغرافيين البلاذري، والدينوري، والطبري، ومن الفلاسفة الكندي، والفارابي، أما في التصوف فقد أخرج للعصر خير طائفة من الصوفية أخرجت للناس، فيهم الحارث المحاسبي، وأبو القاسم الجنيد، والحراز، وغيرهم"^(١٨).

ولحن واجدون أن التصوف تكفل بحفظ أخلاق الإسلام والسمو بها لا يشذ عن ذلك فيلسوف الحضارة "ألبرت اشقيتسر"^(١٩)، الذي يرى أن في التصوف بصفة عامة تكمن أخلاق تكميل الذات، وأن كفاح الفكر يجب أن يتوجه إلى التصوف الأخلاقي، ثم يقول: "ومع ذلك فإن الأخلاق التي ترضي الفكر لا بد لها أن تولد من التصوف، وكل فلسفة عريقة وكل دين عميق هما في النهاية كفاح من أجل التصوف الأخلاقي والأخلاق الصوفية"^(٢٠).

يقول المرحوم الدكتور "أحمد صبحي": "لا عجب إذن أن يقدم الباحثون عن الحضارة الإسلامية صورة تنطوي على تناقض عجيب"، وينقل عن "أحمد أمين" قوله: "كانت الدولة أشبه بالمرج الأخضر الذي ينبت الحب والفاكهة، كما ينبت الشوك والعشب المسموم، عصر بلغ فيه كل شيء أقصاه، وأثمر كل فكر ثمره، فظهر الصالح والطالح خليطاً من عوامل القوة وعوامل الضعف من البشير النذير"، وفي نص آخر يقول: "كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة، قارئاً وزماراً، وساهراً في تهجد وساهراً في طرب، تخمة من غي، ومسكنة في إملاق، وشكاً في الدين وإيماناً في يقين"^(٢١).

وهناك وجه آخر مضيء للحضارة الإسلامية، فيتحدث د. "سعيد عاشور" عن الحياة الفكرية والعلمية، ويتحدث د. "أحمد مختار العبادي" عن نظم الحكم والإدارة والحياة الإقتصادية في الدولة الإسلامية، كما يتحدث د. "سعد زغلول" عن الحياة الدينية والحياة الفنية في دولة الإسلام^(٢٢)؛ فيقدمون أمثلة ونماذج لأنواع متعددة من الصناعات المتقدمة، والحرف الفنية، والصنائع البسيطة، والصنائع المركبة، كصناعة المنسوجات في الأندلس، وصناعة الحرير في الشام، والنسيج في مصر، كذلك ظهرت صناعة الورق والأسلحة وغير ذلك، مما يقطع بوجود حضارة تسير في ركاب التقدم^(٢٣).

وينحو الراحل "الدكتور صبحي" المنحى نفسه ويواصل الاتجاه نفسه عندما يتحدث عن العلوم المدنية "الكيمياء" التي تعد من وجهة نظره

ابتكاراً إسلامياً ظهر على يد "جابر بن حيان"، كما يتحدث عن البعد المنهجي في العلوم الإسلامية، والنزعة العلمية لدى الفقهاء في استنباطهم الأحكام المتعلقة بالمشكلات الفقهية، كذلك يتحدث عن الفن والزخرفة الإسلامية، وهو الفن الذي يحمل خصائص الروح الإسلامية... إلخ.

النتائج:

من النتائج الهامة التي يمكن للباحث الفطن أن يستخرجها من ثنايا هذا البحث ما يلي:

أولاً: كان الدكتور "أحمد محمود صبحي" - رحمه الله - واسع الثقافة، غزير الإنتاج، عميق الفكر، ولم يتوقف عند دراساته في مجال الفلسفة الإسلامية؛ بل نراه يكتب في الحضارة فلسفة وتاريخاً، ويكتب في الدين الطبيعي، والمذاهب والفرق، كما يكتب في الأيديولوجيا وفلسفة الدين. كان - رحمه الله - موسوعة علمية محلاة بالتواضع الجرم، والهدوء الرزين.

ثانياً: يتبنى الدكتور "أحمد صبحي" وجهة نظر "شبنجلر" و"توينبي"، فيعتقد أن الحضارة كائن حي يمر بأطوار الولادة، والنمو، والشيخوخة، والفناء، كما أنه يذهب إلى دراسة كل حضارة منفردة عن الحضارات الأخرى بروحها الخاصة؛ إلا أنه لا يرى غضاظة في الاعتقاد أن هناك روحاً عامة تسود بين الحضارات.

ثالثاً: لم يفصل الدكتور "أحمد صبحي" بين الحضارتين العربية والإيرانية فيما يتعلق بالوصف الذي ساقه "شبنجلر" من أنهما يمثلان معاً حضارة سحرية، وكان الأجدي - من وجهة نظر الباحث - وصف الحضارة الإسلامية وصفاً يتناسب مع روح الإسلام وعقيدة المسلمين في الإله الواحد المجرد، وهو ما ظهر بعد ذلك في الفن التجريدي.

رابعاً: يطلعنا الدكتور "أحمد صبحي" على أن الحضارات تبدو متباينة بل ومتنافسة، أو قل تظل الحضارات في حالة تباين وصراع إذا ما نظرنا إليها

من خلال الوقائع التاريخية، ويسود الائتلاف وتسود الروح الحضارية الواحدة، وتسيطر فكرة الروح الكلي الهيجلي إذا ما نظرنا إليها من خلال فلسفة التاريخ.

خامساً: يذهب توينبي إلى أن بداية المحلل الحضارة الإسلامية كان مع الحروب التي خاضها المسلمون إبتداء من غزوة بدر، ولحن واجدون أن الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" لا يوافق على هذا المنحى، ويمجد وجوهاً كثيرة مشرقة في الحضارة الإسلامية، كما أن الحروب التي خاضها المسلمون كانت بداية حقيقية لانتشار الحضارة الإسلامية؛ لأنها كانت ضرورة مفروضة عليهم، وكان الدفاع عن الإسلام واجباً دينياً، ولولا ذلك لثم القضاء عليه في مهله، بسبب العداء الذي واجهه من المشركين وأتباع الديانات الأخرى.

الهوامش

- (١) أحمد محمود صبحي، وصفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة: اليونانية والإسلامية، والغربية"، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ٢٠٠٥م، المقدمة ص ١، ٢.
- (٢) أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ١٩٨٩م، المقدمة ص ٢٥١.
- (3) Ency. of. Philosophy; Vol. III Art; Spengler, PP. 527.
نقلًا عن: أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، ص ٢٥١، ٢٥٢.
- (٤) راجع، الشهرستاني: "الملل والنحل"، طبعة بيروت ١٩٧٥م، ص ٢، حتى ص ٧٥، ٨٥.
- راجع أيضا، إبراهيم إبراهيم ياسين: "الفكر الشرقي القديم واستكشاف البوذية"، مطبعة بلال، المنصورة، ٢٠٠٧م، ص ٥٦، ١٦٢.
- (٥) أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، ص ٢٥١.
- (٦) ألبرت اشفيتسر: "فلسفة الحضارة"، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٦٧.
- (٧) المرجع السابق، ص ٢٣٣.
- (٨) أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، ص ٢٥٢.
- (٩) أحمد محمود صبحي، و صفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة"، ص ١٩.
- (١٠) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣٦٨.
- راجع إبراهيم إبراهيم ياسين: "في علم الكلام"، مطبعة بلال، المنصورة، ٢٠٠٢م، ص ٥٩.
- (١١) إبراهيم مذكور: "في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق"، دار المعارف، مصر، ١٩٨٣م، ص ٣٦٣.
- (١٢) أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، ص ٣٦٣.
- (١٣) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

- (14) Toynbee: Civilization on Trail ch.x; Islam, the West & the Future, p. 184.

نقلًا عن: المرجع السابق، ص ٢٩٢.

- (15) Von Grune Baum: "Toynbee's Concept of Islamic Civilization", PP. 99 – 110.

نقلًا عن: المرجع السابق، ص ٢٩٧.

- (١٦) أحمد محمود صبحي، وصفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة"، ص ٨٧.

- (١٧) المرجع السابق، ص ٩٠.

- (١٨) نفس المرجع والصفحة.

- (١٩) ألبرت اشفيتسر: "فلسفة الحضارة"، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ٢٧٠.

- (٢٠) المرجع السابق، ص ٢٧١.

- (٢١) أحمد محمود صبحي، وصفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة"، ص ٩١.

- (٢٢) سعيد عبد الفتاح عاشور، سعد زغلول، وأحمد مختار العبادي: "تاريخ الحضارة الإسلامية"، منشورات ذات السلاسل، الكويت، طبعة ثانية، ص ٣٠٩، ٣١٠.

- (٢٣) أحمد محمود صبحي، وصفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة"، ص ٨٢، ٨٣.

“الذات والحضارة” قراءة في كتاب فلسفة الحضارة

بقلم الأستاذ الدكتور

أنور مغيث

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة حلوان

تسعى الفلسفة بوجه عام للبحث عن الكلى فيما هو جزئى. وفلسفة الحضارة كما يقول الدكتور "أحمد محمود صبحى"، ليست استثناء من ذلك. ولكننا لو تحرينا الدقة، لوجدنا أن فلسفة الحضارة من أكثر أنواع الفلسفة تعقيداً، فهى وإن كانت تبحث عن الكلى، فإنها لا تتعامل مع الجزئى على أنه قرينة أو دليل على صحة الكلى، وإنما عليها أن تتعمق داخل الجزئى لتصل إلى روحه وجوهره. فهى تتضمن الأحكام العامة التى بدونها لن تكون هناك معرفة، كما تتضمن الأحكام الخاصة والجزئية التى تعبر عن روح حضارة ما دون غيرها. كما أن الموضوعية فى الفلسفة قيمة أساسية، وهى أمر يمكن للإنسان أن يتوخاه ببال مستريح عندما يتعلق الأمر بفلسفة العلم أو الأخلاق، ولكن البحث فى فلسفة الحضارة يتطلب وعى الباحث بالموقف الحضارى الخاص به، ونقاط ارتباطه وانفصاله عن العصر الذى يعيش فيه. وهذا الموقف الذاتى ضرورى للوقوف على الإمكانيات الحضارية، وسبل استثمار الرصيد الحضارى لتحقيقها. وهكذا ففلسفة الحضارة تجمع بين الرؤية الذاتية والسعى الموضوعى للحقيقة.

وليس من شأن فلسفة الحضارة أن تحدثنا عن الحضارة القديمة وكيف كانت؛ فهذا عمل تاريخ الحضارات كما يرى الدكتور "أحمد صبحي". إن فلسفة الحضارة ليست درساً للماضي؛ ولكنها انشغال بالمصير. والمصير ليس هو المستقبل، فالعلوم الوضعية الدقيقة يمكنها عن طريق حساب الاحتمالات ورسم السيناريوهات أن تقدم لنا توقعات للمستقبل. ولكن كل هذا أمر مختلف عن موضوع المصير الذي لا يمكن معرفته بالحساب العلمي وإنما بالحكمة.

وأخيراً تقتضي فلسفة الحضارة - خلافاً لأنواع الفلسفة الأخرى - المعرفة الواسعة والغزيرة في مختلف المجالات والتخصصات؛ ففيلسوف الحضارة ينبغي له أن يكون ملماً بجميع جوانبها، في عصور مختلفة وحضارات عدة، مثل الدين، والفلسفة، والعلم، والتكنيك، والفن، والنشاط الاقتصادي.. الخ. وعليه - إلى جانب ذلك كله - أن تكون لديه النظرة الثابتة التي تمكنه من إدراك المبدأ الناظم لكل هذه الجوانب. ويعنى هذا أن من يتصدى للكتابة في فلسفة الحضارة ينبغي أن يتوفر له العقل، والحس، والذوق؛ أي تكون له روح عالم ومتصوف وفنان.

كل هذه التأملات أثارتها قراءتي لكتاب الدكتور أحمد محمود صبحي "في فلسفة الحضارة" والذي كتبه بالاشتراك مع الزميلة الدكتورة صفاء جعفر.

رؤى ومنطلقات :

لقد استطاع "الدكتور صبحي" بأسلوبه الرفيع، ونظريته العميقة أن يجعل من صفحات التعريف بالموضوع - والتي هي عادة من أثقل الصفحات وأكثرها دفعا للضجر - متعة فلسفية وبلاغية. فهو يميل للإيجاز الحاسم عندما يقول: "فبينما تاريخ الحضارة وصف وتقرير، فإن فلسفة الحضارة تحليل وتفسير". يبدو التعريف مألوفاً بل وإشكالياً. ولكن "الدكتور صبحي" لا يترك نفسه منجرفاً في لعبة التعريفات التي لا تنتهي عن الفرق بين

الوصف، والتفسير، أو التعليل الخ. وإنما يضرب مثلاً دالاً: فإن قلت مثلاً: ألجبت أثينا فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون، ومسرحيين من أمثال سوفوكليس ويوريبيدس، بينما عقلت اسبرطة فلم تنجب فيلسوفاً ولا فناناً، فهذا يندرج تحت تاريخ الحضارة، أما إذا قلت: "تنجب الديمقراطية فلاسفة ومفكرين وفنانين، بينما لا تنجب الديكتاتورية سوى طغاة"، فهذه تندرج تحت فلسفة الحضارة" (ص ١٠). تعريف يتسم فى رسالته الصريحة بالبساطة والوضوح، لكنه فى الوقت نفسه ملغى بالرسائل الضمنية التى تعبر عن الحياز "الدكتور صبحى" للديمقراطية منذ بداية الكتاب، كما تعبر عن تثمينه للفن والفلسفة، وفوق كل ذلك نلمس نقداً ملحاً لأوضاعنا السياسية.

هذا التعريف يبين النعمة التى ستسود خلال الكتاب من هم واضح عن مخرج لأزمتنا، ورؤية نقدية بلا تعصب للحضارات الأخرى بحثاً عن طريقنا الخاص؛ فمن حيث التصور العام لمجد إسمى "ابن خلدون وتوينبى". حيث لمجد المفهوم البيولوجى، كما صوره "ابن خلدون" للحضارة هو الغالب، ونظرة توينبى عن أهمية المثيرات الخارجية فى تحفيز الإبداع الحضارى. إسمان آخران يحتفى بهما "الدكتور صبحى" وهما "قولتير وبرتtrand رسل"؛ حيث لمجد "قولتير" يعطى الأولوية للعلم والثقافة على التفوق العسكرى والانتصار فى الحروب. ولهذا يعتبره "صبحى" رائد التحول فى دراسة فلسفة الحضارة. أما "رسل" فهو يأتى فى الكتاب دائماً ناقداً للخرافة التى ينشرها الكهنوت، وداعياً لإعمال العقل. وقد جعل "الدكتور صبحى" من انتشار الخرافة المؤشر الأول على الانهيار الحضارى.

ويتميز الكتاب بأنه يخلو من الرطائية الرائجة عن حوار الحضارات، بالرغم من إشارة "الدكتور صبحى" النقدية لأطروحة صدام الحضارات، ولكنه - ومن باب الانشغال بالمصير - يرى أن الحضارات مختلفة والصراع بينها هو السائد. ولكن عصرنا، للأسف يدفعنا إلى أن نأمل فى كسر هذه القاعدة: "وفى عصرنا الحاضر بعد أن بلغت البشرية مرحلة غدت تخشى

فيها عدوان الطبيعة على الإنسان من تلوث البيئة وثقب الأوزون - وذلك كله مما جلبه الإنسان على نفسه - فإنه أضحي من المأمول فيه أن يتحد بنو البشر ليواجهوا الشرور والكوارث التي تهدد البشرية جميعاً، ومن ثم الاتجاه من صراع الحضارات إلى تعاونها لدفع الخطر الذي يهددها جميعاً

وتعد نظرة "الدكتور صبحي" إلى الحضارة اليونانية نموذجاً ليس فقط على منهج الدرس، وإنما أيضاً على الروح التي يتحلى بها "الدكتور صبحي" في النظر إلى الحضارات؛ فمن الواضح أنه يقدر الحضارة اليونانية تقديراً كبيراً، ولا يبالي بمن يسعون لإهالة التراب عليها. وهي أيضاً بالنسبة له نموذج محدود في الزمان والمكان، ولكن من خلاله يستطيع "الدكتور صبحي" أن يبلور رؤيته لفلسفة الحضارة؛ فأهم مقومات الحضارة هي اللغة وليست الوحدة الجغرافية؛ كما أن الحضارة نتاج تفاعل مع الحضارات السابقة عليها والمحيط بها. كما أنه يمكن تمييز مراحل التطور داخلها بوضوح نسبي كبير: فالمرحلة الأولى، وهي مرحلة الطفولة وتتمثل في ملاحم هوميروس الإلياذة والأوديسية على سواحل تركيا، والمرحلة الثانية الكلاسيكية، وهي مرحلة الازدهار والنضج، وظهور كبار الفلاسفة، وكتاب المسرح، ومركزها أثينا؛ والمرحلة الثالثة الهلينيستية بعد فتوح الاسكندر وهي مرحلة التدهور، وفيها امتزج الفكر الإغريقي بالروح الشرقية والفلسفة بالدين، ومركزها الإسكندرية.

الجديد في هذا التصور هو اعتبار فتوحات الإسكندرية بداية الانهيار رغم المجد العسكري البراق؛ وذلك لأن الإسكندر "أكبر الإغريق على ما يخالف طبيعتهم وروح حضارتهم، يميل الإغريق إلى إقامة مستعمرات في حوض البحر المتوسط، ولكن الإسكندر اهتم بالتوسع الخارجي مما أثار التذمر بين الجنود والقواد، والرغبة في العودة إلى موطنهم، ومن ثم انحسرت إمبراطوريته بعد وفاته". (ص ٤٣)، ويتبنى "الدكتور صبحي" نظرة هيكلية ترى أن الحضارة الإغريقية تحمل في طياتها عوامل انهيارها. وتظهر نظرة

"الدكتور صبحي" الأصيلة والثاقبة في حديثه عن تجليات هذا الانهيار في الفكر والفن والسياسة؛ ولكنه يضيف أيضاً تفسيراً بديعاً لتطور الألعاب الرياضية. حيث يبين انتهاء العصر الذي يتنافس فيه المواطنون الأحرار في المهرجانات الأوليمبية " ليحل محلهم عدد من المحترفين، والبهلوانات، والأقزام لتسلية الحكام والمحكومين على السواء " (ص ٤٥). أما المشهد الرياضي نفسه فهو مرآة صادقة تعكس عمق التحولات في الحضارة: "فسارت الملاكمة، ثم المصارعة الرومانية لتعبر عن مظهر القوة في مجتمع قائم على القوة، وتعبر عن سلبية المشاهدين في مجتمع أصبح المواطنون فيه متفرجين على ما يجري في حلبة الصراع بين الحكام" (ص ٤٥).

إن التصور العام الذي يقدمه "الدكتور صبحي"، فضلاً عن كونه تفسيراً متماسكاً لصعود وانهيارها الحضارة اليونانية، يُعد تأكيداً على تمسك المؤلف بقيم ثلاث هي إعمال العقل وحرية الفكر والديمقراطية.

في النقد الذاتي:

عندما تنتقل من الحضارة اليونانية إلى الحضارة الإسلامية مع "الدكتور صبحي"، فإننا تنتقل من النقد إلى النقد الذاتي. وإن كان الأمر يبدو للوهلة الأولى أن "الدكتور صبحي" قد سلك مسلكاً دعوياً ينطلق من الإيمان أكثر مما ينطلق من البحث العلمي؛ حيث يحدثنا "المؤلف" عن المكانة المرموقة للإنسان وحمله للأمانة التي رفضتها السموات والأرض. وهذا الحديث الإيجابي مقبول عند النظر للعقائد؛ ولكنه يعد مجافياً للحقائق عندما نتحدث عن المجتمع والحضارة. وما نحن لمجد أحكاماً من قبيل: "أريد أن أقول إن وحلة الدين والدولة في مؤسس واحد هو نبي وهو حاكم كان مما يفسر قيام حضارة متجانسة دينياً وسياسياً، دون التعرض لخلافات عقائدية أو اضطرابات سياسية" (ص ٦٣)، وجميعنا يعلم أن مثل هذه الخلاقات قد نشبت صبيحة وفاة الرسول ﷺ، وما زالت تخيم بظلالها إلى اليوم. كما أن هناك قضايا خلافية

يحسمها المؤلف بنبرة من اليقين تسدل الستار على إشكالية حقيقية مازلنا نعاني منها، فهو يقول: "إن الازدواج بين الدين والدولة في المسيحية، والذي استمر إلى أن اعتنق الإمبراطور قسطنطين المسيحية عام ٣١٥م، والذي استمر أكثر من ثلاثة قرون قد انكمش في الإسلام إلى عشر سنوات، وبذلك تفادى الإسلام إشكاليات الصراع بين الدين والدولة" (ص ٦٣). والواقع أن الفكر الإسلامي كان ومازال متأرجحاً في هذه القضية بين موقفين: أولهما أن الإسلام لم يقم كهناً من رجال الدين الذي يمثلون الله على الأرض، وبالتالي فهو دين علماني بالضرورة، والثاني هو أن الإسلام حدد للبشر القوانين ونظام الحكم تحديداً دقيقاً؛ فلا مجال لنظم حكم بشرية، ولا تمييز بين الدين والدولة. ويميل "المؤلف" إلى الطرح الأول، ولكن لا ينبغي التقليل من شأن هذا التناقض الذي يشغل حياتنا السياسية المعاصرة.

فيما يبدو أن الحديث عن الحضارة الإسلامية قد دفع "المؤلف" إلى تبني النظرة الجوهريّة للحضارة والتي ترى أن لكل حضارة جوهراً سرمدياً غير قابل للامتزاج أو التفاعل مع غيره من الحضارات: "أريد أن أقول إن ما صلح في الحضارة الأوروبية قديمها اليوناني وحديثها الغربي يتعذر تعميمه على سائر الحضارات، وإنما تنشأ الحضارة حين تستلهم طابعها، وتلتبس مقوماتها، وفي ذلك تصلح مقولة الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا، بمعنى أن ما صلح به الغرب لن يصلح به الشرق" (ص ٥٩).

في حقيقة الأمر إن مصاحبة "المؤلف" في تحليله لتطور الحضارة الإسلامية سوف يجلو الكثير من علامات الاستفهام التي أثارها المقدمة؛ فهو يعتبر الفترة الجاهلية هي دور الطفولة في الحضارة الإسلامية، ولكنه في الوقت نفسه يصدر نداءً: "علينا أن نجتاز مرحلة البداوة التي تجاوزتها الحضارة العربية باعتمادها الإسلام" (ص ٦٤). هناك إذن فجوة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، أو بعبارة أخرى بين جوهر الحضارة وتحققها التاريخي.

وفى مرحلة الازدهار يشير "المؤلف" عن حق لدور العقيلة فى تأسيس العلوم العربية الدينية منها والدنيوية، وكذلك الفنون والزخرفة. ويفصل القول فى علم الحديث مشدداً على التدقيق فى التأكد من صحة السند والرواية لصورة سباقة فى منهج الكتابة التاريخية؛ ولكنه يضيف بصورة عابرة: "ولا يؤخذ عليه إلا قصوره فى نقد المتن" (ص ٧٠). وهذا المأخذ عظيم القدر من شأنه أن يؤدى إلى تغيرات جذرية فى التعامل مع التراث، ويعيد الصلة بترائنا فى التعامل النقدى مع مضمون الروايات، والذي طالما دعا إليه الجاحظ.

أما عن انهيار الحضارة يرى "المؤلف" أنها بدأت مع بنى أمية واستمرت مع العباسيين، حيث ساد على المسلمين حكام ظالمون وسفاكرو دماء. وكما هى الحال مع الإسكندر الأكبر نلاحظ هنا تمييزاً أخلاقياً أساسياً بين ازدهار الحضارة التى تقوم على العدل والحرية، وبين تأسيس الملك أو الإمبراطوريات الذى يقوم على التحكم والنهب والظلم. وكما هى الحال أيضاً مع الحضارة اليونانية فى عصر انهيارها، حيث سادت الفلسفات الزهدية والأخلاقية من جانب، والبحث عن اللذة من جانب آخر، حيث انتشر فى الحضارة الإسلامية اللهو والمجون من جانب، والزهد والورع من جانب آخر. أما عن أعراض الشيخوخة والتى يرى المؤلف أنها بدأت من القرن الخامس فمن أول أعراضها هو اختفاء المفكرين العظام الذين أثروا الفكر واللغة "ليراثهم من ينتهج نهج الكهنوت الذين يرمون خصومهم بالمروق عن الإسلام والحرمان من رحمة الله" (ص ٩٣). وهكذا عد "الدكتور صبحى" التكفير عَرَض من أعراض الشيخوخة، وهو عرض مزدهر فى هذه الأيام.

وهكذا نلاحظ أن المقدمة التقريظية نوعاً ما التى بدأ بها "الدكتور صبحى" حديثه عن الحضارة الإسلامية لم يكن الغرض منها إغفال عيوب الحضارة، بقدر ما كانت محاولة للبحث عن جوهر الحضارة ومقوماتها التى

ستصبح في يد "الدكتور صبحي" معايير يُعرف من خلالها مدى انحراف الحضارة عن روحها.

ويتضمن الكتاب بعد ذلك عرضاً للحضارة الغربية منذ نشأتها مع عصر النهضة وظهور النزعة الإنسانية ثم عصر التنوير، وهو عرض غني وزاخر بالتحليلات اللامحة قامت به الدكتورة صفاء جعفر، ولكن المؤلفان أرادا إن يضيفاً إلى الفلسفة فصلاً عن العلم قلمه "الدكتور صبحي"، وفصلاً عن ظهور الأيديولوجيات للدكتورة صفاء. وهي إضافة جوهرية حين يتعلق الأمر بفلسفة الحضارة. لقد كان الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" يعيب على مؤرخي الفكر الاقتصار على أقوال الفلاسفة، والتي لا تستطيع وحدها التعبير عن عصر من العصور. وما أبعد الهوة بين فلسفة ديكارت العقلانية وبين نمط الحياة الفكرية في عصره. من هنا كانت أهمية تجاوز الفلسفة، والحديث عن أهم العلماء ونظرياتهم العلمية، وكذلك أهم المخترعين، حيث إنه الجانب الذي يبرز ما هو مشترك بين الحضارات وما يمثل تقدماً للرعى الإنساني، والجانب الثاني يبرز ظاهرة سوسيو معرفية جديدة وهي ظهور الأيديولوجيا، والتي تقوم بتحويل الفكر إلى حركة اجتماعية من شأنها تغيير النظام السياسي والاقتصادي. وهي أيضاً الظاهرة التي سرعان ما عمت العالم بأسره.

تحديات معاصرة:

وفي هذا الإطار ننظر إلى الفصل الذي قدمه "الدكتور صبحي" عن الأيديولوجية الصهيونية تحت عنوان "أيديولوجيات مرشحة للانقراض". فكلمة أيديولوجيا تعد توجيهها للقارئ منذ البداية، فهي ليست علماً ولا عقيدة ولا فلسفة. ويعرفها "الدكتور صبحي" بأنها "فكر زائف" (ص ٣٦)، وهو التعريف الذي قدمه "ماركس" في الأيديولوجيا الألمانية. ويعرض "الدكتور صبحي" للأصول التوراتية للصهيونية مبيناً أوجه التأويل المغرض، كما يبين كيف أن الخرافة عنصر جوهري في تكوين هذه

الأيديولوجيا، ثم يبين التحالف الموضوعى بين مضطهذى اليهود من النازيين، ولجأح الصهيونية فى حشد جماهير اليهود لصفها. وهى النتيجة نفسها التى توصل إليها المؤرخ اليهودى "ابراهام ليون" مؤلف كتاب "التفسير المادى للمسألة اليهودية" الذى يقرر أن لجأح الصهيونية فى كسب جماهير اليهود لم يتجاوز ١٣% حتى عام ١٩٣٧، وبعد الاضطهاد النازى عرفت الصهيونية الازدهار.

ويتميز هذا الفصل أيضا بالكشف عن بعض التوجهات السياسية "للدكتور صبحى" فيما يتعلق بظروفنا العربية المعاصرة؛ فهو ينتقد نظم الحكم العسكرية التى بررت استيلاءها على السلطة بالانقلابات العسكرية بدعوى التخلص من الأنظمة التى تهاونت فى قضية فلسطين؛ فى حين أنها لم تجعل تحرير فلسطين هدفاً فعلياً من أهدافها. ويأخذ أيضاً على أنظمة الحكم العربية - فى سعيها للانفراد بالسلطة - حرمانها الجماعات الدينية من التعبير الشرعى خلافاً لما مجده فى إسرائيل. وأخيراً يرى "الدكتور صبحى" أن مشاريع السلام مع العدو الصهيونى وهم لا طائل من ورائه. ورغم هذه الانتقادات التى تعبر عن شعوره بالعجز العربى فإنه - من منظور فلسفة التاريخ - يرى أن انهيار الصهيونية حتمى . ويقدم لذلك مجموعة من الحجج التى تعبر عن وعى تاريخى وحضارى عميق:

فالصهيونية حين سعت إلى تخليص اليهود من الشتات وتواجدهم كأقليات فى ثقافات مختلفة قد قضت على العبقريّة اليهودية التى كان الشعور بالانتماء لأقلية هو أهم عوامل ازدهارها. وفيما يتعلق بانتصارات إسرائيل العسكرية يعود بنا "الدكتور صبحى" إلى نموذج الإسكندر الأكبر، وإلى مفهومه عن ظاهر التاريخ وباطن التاريخ، حيث القوة العسكرية تحدث جلبة وضجيجاً، لكنها لا تعنى المجازاً حضارياً. وهناك العديد من الأبحاث التى تؤيد هذا التصور، حيث إن انتصار إسرائيل فى عام ١٩٦٧ قد أطاح بحلم دولة

إسرائيل من النيل إلى الفرات حين بدا عجزها عن إدامة سيطرتها على المناطق التي احتلتها، وأظهرت التكاليف الباهظة للتوسع. كما أن حرب ٦٧ أعادت اللحمة الاجتماعية للشعب الفلسطيني، والذي كان قبل هذه الحرب مقسماً ثلاث مجموعات كبرى: مجموعة داخل إسرائيل، والثانية خاضعة للحكم العسكري المصري، والثالثة خاضعة للحكم الأردني. وبعد انتصار إسرائيل، أصبح الشعب الفلسطيني في أغلبه خاضعاً لسلطة الاحتلال الإسرائيلي، واحتلت قضية الشعب الفلسطيني المكان الأول في الصراع.

ويضيف "الدكتور صبحي" عوامل أخرى منها التناقضات الخاصة بالخليط السكاني في إسرائيل سواء من الناحية العرقية بين اليهود الشرقيين، أو من الناحية الفكرية بين العلمانيين والمتدينين. وأخيراً يشير "الدكتور صبحي" إلى القنبلة الديموغرافية المتمثلة في الزيادة السكانية المتصاعدة للعرب الفلسطينيين. وهي الحجة التي كثيراً ما أتهمت بأنها حجة العاجز، حيث إنها ملجأ مريح يُعفى من المقاومة؛ ولكنها بالفعل مشكلة حقيقية أشار إليها الكثير من علماء الديموغرافيا. وقد أبرزتها أعمال الباحث الفرنسي "فيليب فارغ" الذي بين ضعف خصوبة اليهود، وكيف أنه - بحسب قوانين الديموغرافيا - حين يتجه منحني الخصوبة إلى الهبوط، فإنه لا يعاود الارتفاع ثانية مهما كانت الحوافز التي تقدمها الدولة. كما بين أيضاً نضوب المستودع السكاني الخارجي الذي لجأت إليه إسرائيل في الماضي. وما لا شك فيه أن الحديث عن ضرورة الاعتراف بالهوية اليهودية للدولة هو محاولة للالتفاف على هذا التحدي الديموغرافي.

نلاحظ أخيراً أن "الدكتور صبحي" يطابق بين إسرائيل والصهيونية، ولكن هذا الأمر أصبح محل خلاف. صحيح أن إنشاء دولة إسرائيل كان هو مشروع الأيديولوجيا الصهيونية. ولكن الكثير في إسرائيل وخارجها يتحدثون عما يسمى "ما بعد الصهيونية"، ويقصدون من وراء ذلك البحث

عن صيغة جديدة لتعامل إسرائيل مع المحيط العربى. وينتمى إلى هذا التيار الفكرى الكثيرون من أنصار السلام فى إسرائيل، والمؤرخون الجدد الذين ينددون بالمذابح الصهيونية للسكان العرب، وكثيراً ما طالب المفكر الفلسطينى "إداوارد سعيد" بضرورة دعمهم ومساندتهم. ولم لا؟ فليس الوعى بحتمية انهيار الصهيونية قاصراً على العرب وحدهم، فقد يمتد أيضاً إلى بعض الإسرائيليين، وبينهم الكثير من أهل النظر. المهم هو استثمار هذا الوعى فى عودة الحقوق المسلوبة للشعب الفلسطينى، وربما العودة للشعار الأساسى لمنظمة التحرير الفلسطينية، وهو قيام فلسطين دولة علمانية للمسلمين والمسيحيين واليهود على كامل التراب الفلسطينى.

لقد جذبنا كتاب فلسفة الحضارة للدكتور "أحمد محمود صبحى" والدكتورة صفاء جعفر لمناقشة همومنا الحالية. إن فلسفة الحضارة بالفعل عند "الدكتور صبحى" هى إطلالة عامة على تاريخ العالم وعلى جغرافيته انطلاقاً من الموقف الحضارى الذاتى الذى لا تعميه أوهام السيطرة والتسلط على الآخرين، ولكن يحركه طموحه للإسهام فى التقدم العلمى والفنى والأخلاقى للبشرية بأسرها.

فى النهاية، نجد أن الدكتور "أحمد صبحى" - برؤيته المرفهة وتحليله العميق - يريد لنا أن نتجنب الخلط الجارى بين المجد والحضارة؛ فليست الحضارة فى الانتصارات العسكرية وتشديد الإمبراطوريات من بلد كذا شرقاً إلى بلد كذا غرباً - كما يرى المفهوم الشائع والمبتذل - وإنما الحضارة تكون فى إنتاج الفن الجميل، والأدب الذى ينفذ لأعماق النفس البشرية، والعلم الذى ينتفع به الناس أجمعين.

يبدأ الدكتور "أحمد صبحي" كتابه بطرح سؤالين جوهريين هما: ما وجه احتياج علم التاريخ إلى الفلسفة؟ وما المشكلات التي تواجهه ولا يتسنى له حلها إلا بالتماس الحكمة من الفلسفة؟

و"المؤلف" يأخذ كتابه مأخذ الجد، ويطرح المشكلات من جذورها، ويحاول الإسهام في حلها، وإثارة الأسئلة حولها.

ويجيب د. "أحمد صبحي" عن سؤاليه بأن المشكلات ذات شقين:

الأول: منهجي، والثاني: يتعلق بطبيعة التاريخ .

ويبدأ في الشق الأول بالتساؤل: هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ أم أنه ينفرد بمنهج مستقل؟ ثم ما موضوع التاريخ؟ وهل هو تاريخ شخصيات أم تاريخ حضارات؟ وما مشكلة الحيات في التاريخ؟ وهل أخلاق الدولة غير أخلاق الأفراد؟ أي ما هو موقع الأخلاق في هذا الشأن؟

أما الشق الثاني فيراه "المؤلف" يتعلق بطبيعة التاريخ، ونقص في تركيبه

في فلسفة التاريخ

بقلم الأستاذ الدكتور

رمضان الصباغ

أستاذ فلسفة الجمال بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

ومحاولة تعويض هذا النقص بفكر فلسفي قد اتضح لدى "ابن خلدون" -
مؤسس فلسفة التاريخ - و"فولتير" وهو أول من أطلق هذه التسمية
"فلسفة التاريخ" على هذا النوع من المعرفة.

وبناءً على ما تقدم يقسم "المؤلف" كتابه إلى جزئين:

الجزء الأول يتعلق بمنهج التاريخ.

الجزء الثاني: يتعلق بفلسفة التاريخ.

ويبدأ في الجزء الأول بمناقشة منهج التاريخ بين الوضعية والمثالية،
ويرى أنه مع تقدم العلوم الطبيعية استفادت العلوم الإنسانية - ومنها
علم التاريخ - من مناهج البحث العلمي، وقد اتضح ذلك في المنهج
العلمي، وغايته، واستقلاله عن الدين؛ فلم تصبح غاية العلم خدمة
أغراض اللاهوت، وقد اتضح ذلك لدى المؤرخين الذين استبعدوا
النظرة الأخروية التي تجعل غاية التاريخ خارج نطاق العالم، وإنما في
العالم الآخر.

وقد تأثر التاريخ بأراء "فيكو"، و"جون لوك"، و"ديفيد هيوم"، وذلك
من خلال التجريب والملاحظة، وإنكار الأفكار الفطرية، كما صاحب التقدم
العلمي اصطدام بالسلطة الدينية؛ إذ لقيت أفكار "كوبرنيكوس" في الفلك
صدمة في الأوساط الدينية البروتستانتية فأدانها "مارثن لوثر" و"كلفن"،
وكذلك راجت أفكار "نيوتن" و"جلبرت" و"هارفي" و"بويل"، مما أدى
إلى تأثير كبير في الدراسات الإنسانية.

وقد رأى كل من "لانجلوا" و"سينيوبوس" أنه على الباحث أن يلتزم
الموضوعية والتجرد من الميول الشخصية؛ فلا يزور، ولا ينتحل، ولا يمالئ
بتفسير تاريخي وضعاً سياسياً قائماً، ولا يفسر الماضي من زاوية الحاضر.

وقد اهتم ذلك الإتجاه بدراسة الحضارة لا الوقوف عند الأشخاص،
والاهتمام بالتعليل.

وإذا كان "أرنولد توينبى" قد عبر عن النزعة الطبيعية موضوعياً، فإن
"بيرى J. B. Bury" قد ذهب إلى أن التاريخ عانى من كونه جزءاً من الأدب،
بينما هو علم، وأن وقائعه يمكن أن تدرس كوقائع الجيولوجيا والفلك.

وإذا كان عصر التنوير قد أسرف - فى رأى "المؤلف" - فى حملته
على العصور الوسطى بلغ حد الانتقاد المريع للدين، ولقصص الكتاب
المقدس، فقد كان لابد من رد فعل تمثل - فى رأى "المؤلف" - فى مظهرين:
١ - نظرية أكثر تفهما للعصر الوسيط.
٢ - نقد اعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة.

وكان يمثل رد الفعل ضد المنهج العلمى فلاسفة ومفكرون من ذوى
المنشأ الدينى، فكان "هردر" رائد حركة انفراد التاريخ، وإستقلال منهجه عن
منهج العلوم الطبيعية، وقد دعم "جوته" الجانب الذاتى والرومانسى فى
فكر "هردر" وأبعده عن النزعة العلمية.

وهكذا تضافرت عناصر دينية وأدبية لتجعل "هردر" رائد الحركة
التاريخية المعارضة لعصور التنوير. وقد أفاض "المؤلف" فى توضيح
المشكلات والمسائل الخلافية بين الإتجاه العلمى، والاتجاه المعارض له، سواء
فى العصر الحديث، أو فى القرن العشرين.

وتأسيساً على ما سبق، يناقش "المؤلف" موضوع صنع التاريخ: هل
التاريخ من صنع شخصيات أم حضارات؟

ويبدأ بمناقشة الشق الأول وهو: التاريخ من صنع شخصيات، ويتساءل: من
الذى يصنع التاريخ: الأفراد أم الجماعات؟ الحكام أم الشعوب؟ وبعد مناقشة

لأفكار "ماركس" و"هربرت سبنسر" و"بليخانوف" يعقب "المؤلف" قائلاً: "إن ظهور "العظيم" محصلة قوى اجتماعية، وفكرية، واقتصادية، وروحية، لا جدال فيها.. وقد جاءت أفكار "ماركس" و"هيجل" متسقة مع مذهبيهما في فلسفة التاريخ، وإن كانت - في رأى "المؤلف" - قد جعلت "العظيم" أسير قوى حتمية، بهذا يكون دوره غير متناسب مع الأحداث التي عادة تحمل طابع العظمة أو الزعامة. ويرى "المؤلف" تجنب الإدانة الشديدة لفعل الرجل العظيم، وكذلك تجنب الإدانة المفرطة في تقدير دوره. ولعله لو كان قد ناقش آراء "بليخانوف" في هذا الشأن، لاستطاع سبرغور دور الفرد في التاريخ الذي - رغم تفرد، وامكاناته الخلاقة - لا يفلت من تأثير الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، وجميع الملابسات المحيطة به.

ثم يناقش "المؤلف" الشق الثاني القائل بأن التاريخ من صنع الحضارات، ويبدأ بمناقشة العوامل التي تحكم في الفكر الإسلامي، وجعلت المؤرخين يؤرخون للحضارة لا للحكام - في رأيه - كما أن التاريخ في الإسلام لم يتخذ السياسة محوراً له، وإنما اتخذ الدين، ولم يسجل أعمال الملوك بقدر ما سجل فكر الفقهاء، والعلماء، والمحدثين، والصوفية، والشعراء..

أما في العصر الحديث - فقد رأى أن "مونتسكيو" رائد فلسفة الحضارة في العصر الحديث، ذلك فيما عرض في كتابه "روح القوانين"؛ فقد قسم أنظمة الحكم إلى استبدادية وديمقراطية، ورأى "مونتسكيو: أن ما يحدد قوانين الدولة، وشكل الحكومة، وشخصية الأمة إما عوامل طبيعية، أو معنوية، أو اجتماعية.

وهكذا يخلص "المؤلف" إلى أن التاريخ - من وجهة النظر هذه - من صنع حضارات؛ فالتاريخ الأوروبي الحديث قد تحددت معالمه بعصر النهضة والكشوف الجغرافية، والثورة الصناعية، وعصر التنوير. وأخيراً عصر الذرة والفضاء. وكل ذلك قد شكّله فكر فلاسفة، وعلماء، من مايكل أنجلو،

ودانتى، وكوبرنيكوس، ونيوتن، وديكارت، وكمانط، وماركس، وتولستوى، ورسل، ولم يشككه "نابليون"، وبسمارك، وهتلر.

وبعد أن ينحاز "المؤلف" إلى القول بأن التاريخ من صنع حضارات، يناقش فكرة التاريخ هل هو محايد أم أخلاقي؟ وهو يرى أنه محايد - بمعنى لا أخلاقي، ويتساءل لماذا يتواضع المؤرخون ولا يصعدون أحكاماً أخلاقية؟؟ ولماذا اتهم "كروتشه" من يفعل ذلك بأنه مجرد من الحاسة التاريخية، ويرى "المؤلف" أن "هيجل" فصل بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد، ثم وجد لأخلاق الدولة مبرراتها في فلسفة التاريخ، بينما مزق نيتشه الغلالة الرقيقة من القيم الأخلاقية التي كان أبطال التاريخ لا يزالون مقنعين خلفها.

ويرى "المؤلف" إخفاق مبدأ فصل أخلاق الدولة عن أخلاق الفرد، ثم يحدد الموضوعية في الحكم بعدم الحياز المؤرخ، أو تعصبه، أو بمآلاته وتحامله لسبب ديني، أو قومي، أو أيديولوجي، أو حزبي، وإنما عليه أن يستبعد من أحكامه الأهواء والميول.

وهنا فإن "المؤلف" لا يضع في ذهنه كون الإنسان كائناً غير محايد، وأن التاريخ يكتب من وجهات نظر مؤرخين هم بشر، مهما أوتوا من موضوعية ودقة، فإن تأثير الأيديولوجيا وغيرها لا يفلت منه مؤرخ. ويظهر ذلك في انتقاء الأحداث، وفي جمع المادة التاريخية، وتفسيره للوقائع، وتركيز اهتمامه على مواضيع محددة دون غيرها.

وبعد أن ينتهي الجزء الأول من الكتاب يشرع "المؤلف" في الجزء الثاني منه، وهو فلسفة التاريخ. وقد قسمه "المؤلف" إلى بابين: الباب الأول: كان إجابته عن السؤال: ما الذي يحدد مسار التاريخ؟ الباب الثاني: ويدرس فيه نظريات متكاملة في فلسفة التاريخ.

ويدرس في الباب الأول نظريات تاريخية فلسفية؛ فبدأ بدراسة نظرية "ابن خلدون" في التعاقب الدوري. فبعد أن يشيد "بابن خلدون"، يقدم رأى "نيكلسون" في أن أحداً لم يسبق "ابن خلدون" إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع، أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع، أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور.

ثم يرى أن "ابن خلدون" كان يؤكد على أن عوامل قيام الحضارة هي نفسها عوامل تدهورها وفنائها؛ كالعصبية أساس قوة القبيلة ولا تكون الرياسة إلا في أصل أقوى العصابات. وأن العصبية تهدف إلى الملكة وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر.. ولكن بعد الوصول إلى الرياسة، فإن صاحب الدولة لا تستحكم له الرياسة إلا إذا جدد أنوف أهل عصبية وعشيرته، ولا يطيب له الأمر إلا بالاستغناء عن العصبية.. ومن ثم يتخذ الموالى والصنائع كبديل، ومن ثم تتم حركة التاريخ: بداية تدهور الدولة، كما أن الترف يغري القبائل، والأمم المجاورة، وأهل البداوة بالانقضااض.. ومن ثم تنتقل الحضارة إلى الهرم والأفول.

وقد قسم أطوار الحضارات إلى : طور البداوة، وطور التحضر، ثم التدهور نتيجة الانغماس في الترف والنعيم.

ثم يدرس في هذا الباب "فيكو"، ويخلص إلى أن الأفكار الرئيسة عنده مستقاه من العهد القديم؛ الأمر الذي جعل آراءه بعيدة عن الروح العلمية، وأن تقييمه للحضارات يشوبها التعصب الديني.

أما نظرية العناية الإلهية فقد اتخذت طابعاً مسيحياً بعد قيام المسيحية، وقد تبلورت لدى أكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي: "القديس أوغسطين"، ثم بدت مرة أخرى كرد فعل لعصر النهضة لدى "جاك بوسويه".

وقد عارض "أوغسطين" القول بالتعاقب الدوري، مؤكداً فردية الواقعة التاريخية، ومن ثم استحالة تكرارها.

أما "جاك بوسويه" (١٦٢٧ - ١٧٠٤) فقد رأى أن الدين هو الظاهرة الوحيدة الجديرة بالتسجيل بين جميع المظاهر. وإذا كنا نؤمن بقدرة الله فى الطبيعة، فأولى أن نؤمن بعنايته، وإحكام تدبيره فى تاريخ الإنسان، وأن التاريخ يهدف إلى إعلاء كلمة الله. والمقصود هنا - عند "جاك بوسويه" - بكلمة الله سلطة الكنيسة.

هكذا لم يفلت تفسير التاريخ من سيطرة الدين، وكان تأثير الكتاب المقدس كبيراً، كما سيطرت الفكرة نفسها على (إخوان الصفا)، وإن أخذت تسمية أخرى وهى "اللطيف الإلهى"، وقد آمن معظم مؤرخى الإسلام أن التاريخ مظهر لمشئته الله؛ ولكنهم لم يوضحوا أنه مظهر عنايته، أو أن هناك تخطيطاً إلهياً مرسوماً نحو خير البشر عامة، أو خير المسلمين خاصة.

ولعل هذه الأفكار لم تجد سنداً من الوقائع والأحداث بصفة عامة لتؤكددها، ولم تجد تفسيراً لما يحدث من كوارث ومأس لا يمكن وضعها تحت لائحة (العناية).

ثم يعرض "المؤلف" لنظرية التقدم لدى "قولتير"، و"كوندرسيه"، ثم يعرض لالتقاء الفعل الإنسانى بالتخطيط الإلهى، وتفسير "كانط" للتاريخ بمفهومه العالمى.

وفى القسم الثانى يعرض لأبعاد فلسفة التاريخ، فيبدأ بالبعد الميتافيزيقى لدى "هيجل": (١٧٧٠ - ١٨٣١).

بعد عرضه لنظرية "هيجل" يرى أن هذه النظرية بلغت الذروة فى التجريد إلى حد لم يصبح للمادة التاريخية فيها إلا أضال مكان وأضيق مجال. وجعل التاريخ يقف عند الحاضر، وهذا مقبول لدى المؤرخين، مرفوض لدى الفلاسفة؛ إذ يصبح نسقاً مذهبياً مطلقاً كأن التاريخ قد توقف، وهذا أشبه بوهم من يتصور قرب نهاية الإنسان على الأرض.

كما رأى "المؤلف" أن فلسفة "هيجل" التاريخية تقوم على أصول ميكيافيلية، فهو لا يعبأ بالأخلاق، ولا ببؤس الشعوب - وأصبحت نظريته - على حد تعبير "المؤلف" - جزءاً من أيديولوجية النازية.

ثم يتطرق "المؤلف" إلى البعد الاقتصادي عند ماركس، والمجلز. وفيه يعرض "المؤلف" قوانين الجدل الماركسي الأساسية وهي: الوحدة، وصراع الأضداد، والتغير من الكم إلى الكيف، وقانون نقى النفى.

ثم يعرض للتفسير المادى للتاريخ؛ إذ لا يعتبر ماركس انتقاده للرأسمالية لأسباب أخلاقية وإنما على أسس علمية وفقاً لمنطق الجدل؛ ذلك أن النظام الرأسمالى خارج عن نطاق تحكم الأفراد؛ بل إن جميع الأطوار الاقتصادية السابقة لم تكن خاضعة لسيطرة فرد؛ بل هو منطق الديالكتيك الذى فرض الصراع بين المتناقضات، أو بالأحرى بين الطبقات لأجل انبثاق نظام جديد.

وينتقل "المؤلف" إلى دراسة البعد البيولوجى لدى "شبنجلر"، ثم نظرية التحدى والاستجابة لدى "أرنولد توينبى".

وفى نهاية الكتاب يقدم المؤلف خاتمة يوضح فيها أن اهتمام الغرب بفلسفة التاريخ جاء نتيجة القلق على مصير الحضارة الغربية، أما نحن العرب فالأزمة أشد؛ لأن القلق يتصل بمصير الذات، وليس مصير الحضارة فحسب ..

إن هذه الأزمة هى السبب فى ضرورة استشفاف روح التاريخ، والحاجة إلى ما قاله المفكرون، وما قدّموه من نظريات فى فلسفة التاريخ.

الكتاب يقدم دراسة عامة عن فلسفات التاريخ، وهو ضرورى لكل من يهتم أن يعرف شيئاً من أسباب التقدم أو التدهور .. بل هو مقدمة ضرورية لكل باحث فى هذا المجال.

غطت اهتمامات "أحمد صبحي" مجالات الفكر الإسلامي وفلسفة التاريخ، وتعلمنا من مؤلفاته كيفية ارتباط الفرق الكلامية بالصراعات السياسية في التاريخ الإسلامي. كما اهتم بوجه خاص بالفكر الإسلامي في جانبه الفلسفي والسياسي، فقد اشتهر بسلسلة "في علم الكلام" التي خصصها للبحث في أهم الفرق الكلامية: المعتزلة والأشاعرة والشيعة، والتي تعلمنا منها كيف كانت كل فرقة مزدوجة الهوية؛ فهي فرقة دينية وسياسية في الوقت نفسه. وأولى د. "صبحي" اهتماما خاصا بالفكر السياسي الشيعي، وظهر ذلك في كتابه "نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية"، والتي كانت الأولى من نوعها في دراسة الفكر السياسي الشيعي. ولم يكن اهتمام د. "صبحي" بالبحث في الصراعات الكلامية والسياسية بين الفرق ليشغله عن الجانب الأخلاقي الخالص للفكر الإسلامي، فهو صاحب أول دراسة عن الأخلاق الإسلامية. "د. صبحي" هو من جيل الرواد في تخصصه الدقيق. ونستطيع القول بناءً على ما سبق أن

توينبى وسوسيولوجيا التاريخ الإنسانى

دكتور

أشرف منصور

مدرس الفلسفة المعاصرة بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

مجالات اهتمام د. "صبحي" شملت أصول الدين، والأخلاق، والسياسة، وفلسفة التاريخ.

تحاول الصفحات التالية البحث عن إطار شامل يمكن النظر به إلى مجالات اهتمام د. "صبحي" باعتبارها مترابطة وتشكل كلاً واحداً، إطار يستوحي دراسة أرنولد توينبي فيلسوف التاريخ الشهير. وسنحاول في هذا الإطار استيعاب جوانب اهتمام د. "صبحي" الكلامية، والأخلاقية، والسياسية بالبحث في الحضارة الإسلامية بحثاً سوسولوجياً. لن يقتصر هذا الإطار على أن يكون فلسفة في التاريخ الإسلامي، بل يطمح لأن يتجاوز مجال التعميمات الفلسفية نحو البحث عن الشروط الاجتماعية والتاريخية لظهور الحضارة الإسلامية ونموها واضمحلالها.

مقدمة:

نحاول في هذه الدراسة تطبيق الإطار التفسيري الذي صاغه توينبي في دراسته لتاريخ الحضارات على التاريخ الإسلامي. استقى توينبي من دراسته للحضارات الإحدى والعشرين التي عرفت البشرية إطاراً تفسيرياً يرصد نشأة الحضارات، ونموها، وسقوطها واضمحلالها، كما يرصد أنماطاً واحدة أو متشابهة في بعض الأحيان لاستجابات الحضارات لأحداث التفاعل بينها في المكان إذا كانت متزامنة ومتجاورة، وفي الزمان إذا لم تكن معاصرة لبعضها وتسبق أحدها الأخرى في الزمان*. كان تاريخ الحضارة الإسلامية من بين

* وضع أرنولد توينبي Arnold Toynbee (١٨٨٩-١٩٧٥) خلاصة جهوده في البحث التاريخي في الكتاب الشهير "دراسة للتاريخ" A Study of History, Oxford University Press, London. وهو كتاب ضخيم يتكون من اثني عشر مجلداً. وقد نشرها توينبي في الفترة من ١٩٣٤ وحتى ١٩٦١، (الأول والثاني والثالث سنة ١٩٣٤، والرابع والخامس والسادس سنة ١٩٣٨، والسابع والثامن والتاسع والعاشر سنة ١٩٥٤، والحادي عشر سنة ١٩٥٩، والثاني عشر سنة ١٩٦١)، وسوف نشير إلى مجلدات الكتاب وصفحاتها المستخلمة في هذه الدراسة داخل النص، الترقيم اللاتيني للمجلد، يليه رقم الصفحة بالترقيم العربي.

تواريخ الحضارات الإحدى والعشرين التي ضمها توينبي في إطاره التفسيري، لكن لا تظهر المادة الإسلامية في كل عناصر هذا الإطار؛ إذ كان توينبي انتقائياً في ضمه لهذه المادة، وبالتالي فليست الحضارة الإسلامية مستوعبة بالكامل داخل إطاره التفسيري. وهدفنا في هذه الدراسة: محاولة توسيع نطاق هذا الإطار التفسيري ليشمل جوانب من الحضارة الإسلامية لم يتطرق إليها توينبي، أخذين هذا الإطار في عموميته محاولين ملأه بما يناظره أو يناسبه من أمثلة من تاريخ المجتمعات الإسلامية، هادفين من هذه الدراسة أن تكون محاولة للتفسير السوسيولوجي للتغيرات التي مر بها الإسلام، وخاصة تلك المركزة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وما يجعلنا نتجه نحو دراسة توينبي للتاريخ مستوحين منها تفسيراً سوسيولوجياً للتاريخ الإسلامي هو الإمكانيات السوسيولوجية المتضمنة في تحليلات توينبي لصعود الحضارات وسقوطها؛ إذ بدأ توينبي دراساته بالبحث عن وحدة الدراسة التاريخية، ورفض أن تكون هذه الوحدة هي الدولة القومية لأن ظهورها حديث في سياق التاريخ الإنساني، كما رفض أن يكون العرق أو الدين هو هذه الوحدة، ورأى أن أنسب وحدة للتحليل التاريخي هي الحضارة، باعتبارها مجموعة مترابطة من المجتمعات التي تجمعها ثقافة واحدة (I, pp.26-28). وبذلك حدد توينبي وحدة الدراسة التاريخية لديه وفق معايير اجتماعية؛ أي بالاهتمام بالثقافة السائدة في مجتمع ما. هذا بالإضافة إلى رفض توينبي رد ثمو الحضارات أو سقوطها إلى العرق وفكرة التفوق العرقي، أو تدني الأعراق نتيجة الاختلاط، كذلك رفض التفسيرات المناخية للتاريخ البشري والتي ترد صعود وسقوط الحضارات إلى التغيرات المناخية والبيئية. أما المعيار الذي استنه لتفسير صعود الحضارات وسقوطها فيتمتع بحاسة سوسيولوجية عالية، ذلك المعيار المتمثل في قدرة المجتمع على الاستجابة لتحدياته؛ فإذا ما نجح المجتمع في الاستجابة الناجحة بتنظيم نفسه وإيجاد الآليات والنظم التي تستطيع التعامل بنجاح مع التحدي، ثما المجتمع وازدهر

وتوسع؛ وتأتي لحظة السقوط عند فشل المجتمع في الاستجابة الناجحة للتحديات، وهنا يصاب المجتمع بتحلل تدريجي بطيء يستغرق قروناً.

تكتسب دراسة توينبي للتاريخ طابعاً سوسيولوجياً لأنها اتخذت من المجتمع وتنظيمه الذاتي لنفسه، وأدوار أعضائه فيه، وما يبدعه من نظم ومؤسسات مبدأً لتفسير صعود الحضارات وسقوطها، ولأنها عاملت كل حضارة على أنها نوع من المجتمع: مجتمع كلي كبير يضم مجتمعات أصغر تربطها ثقافة واحدة.

السقوط يسبق الاضمحلال:

يذهب توينبي - عكس معظم فلاسفة التاريخ من قبله - إلى أن اضمحلال الحضارة يأتي بعد سقوطها، ذلك لأن السقوط هو النقطة التي تفشل عندها الحضارة في الاستجابة للتحديات، ولأن الحضارة قد أبدعت بناءات ثقافية واجتماعية وإدارية ضخمة في فترة نموها، فإن هذه البناءات لا تنهدم في لحظة واحدة بل تتحلل بالتدريج، ويستغرق تحللها هذا قروناً، لكنها تكون قد سقطت في لحظة سابقة (IV, pp.1-3). وهذا ما يثبته توينبي في دراساته لتاريخ الحضارات؛ إذ يوضح أن الحضارة المملوكية قد سقطت مع بدء حروب البلوبونيز (٤٣١-٤٠٤ ق.م)، ومرت بعملية اضمحلال بطيئة استغرقت سبعة قرون، وسقطت الحضارة الفرعونية في الألف الثاني قبل الميلاد، لكن استغرقت فترة اضمحلالها اثنا عشر قرناً، وانتهت فترة تحللها عندما اندثرت اللغة المصرية القديمة، ويبدى توينبي شبكوكه في أن تكون الحضارة الغربية قد سقطت في فترة ما من العصر الحديث (IV, pp.137-141)، وخاصة في القرن التاسع عشر، وتمر بمرحلة اضمحلال منذ ذلك الحين وطوال القرن العشرين، ويدعم توينبي نظريته هذه من الحقائق التي يرصدها في التاريخ الغربي، والتي ينظر إليها على أنها علامات على التحلل، مثل الصراع الطبقي، وصعود الدكتاتوريات والأنظمة الشمولية، والحروب الدامية بين القوى الأوروبية والتي توسعت إلى حروب عالمية، ومظاهر التفكك الأسري والاجتماعي، واغتراب وضياع الفرد في مجتمعه، وفقدان الوحدة الثقافية في المجتمعات

الغربية والتي كانت توفرها المسيحية. أما الحضارة الإسلامية فيذهب توينبي إلى أنها قد سقطت في فترة ما في القرن العاشر الميلادي مع ضعف الخلافة العباسية، وتوقف حركة التوسع العسكري، وبدء سيطرة الفرس والأتراك على أراضي الخلافة، وقد حدث ذلك قبل الحروب الصليبية والغزوات المغولية التي لم تكن في نظر توينبي السبب الرئيس في سقوط الحضارة الإسلامية؛ بل كانت آثارها المدمرة للإسلام مترتبة على ضعف سابق كامن دب في الحضارة الإسلامية قبل الصليبيين والتتار بزمان. ومثلها مثل أي حضارة أخرى مرت الحضارة الإسلامية بفترة من التحلل والاضمحلال البطئ الذي بدأ منذ القرن الحادي عشر الميلادي والمستمر حتى الآن.

نقطة البداية - القبائل الجوالة في الشرق الأوسط القديم:

تتصف بيئة الشرق الأوسط بالتناقض الحاد بين الصحاري الجرداء الشاسعة والأراضي الخصبة التي ترويهما الأنهار الكبيرة، وأدى هذا إلى تواجد نوعين مختلفين تماماً من المجتمعات البشرية في هذه المنطقة: البدر الرحل الدائمي التنقل، والمجتمعات الزراعية المستقرة. لمجحت المجتمعات الزراعية في إنشاء حضارات عريقة، وكانت أولى الحضارات التي عرفت البشرية؛ إذ تم اكتشاف الزراعة في هذه المنطقة المحاطة بالصحاري من كل جانب؛ وفي الوقت نفسه ظلت القبائل البدوية على حالها من التنقل والتجوال المستمر حول الحضارات الزراعية المحيطة. ويعد اليهود والعرب من أهم القبائل الجوالة في تاريخ الشرق الأوسط القديم، والمرجح أنهم يرجعون إلى أصل مشترك كانوا هم أنفسهم على وعي به وفهموه على أنه يتمثل في أب واحد لهم هو إبراهيم؛ إذ يُرجع اليهود أصلهم إلى ابنه إسحق، ويُرجع العرب أصلهم إلى ابنه إسماعيل.

أول ما يلفت الانتباه في تأريخ القبائل اليهودية والعربية لأصلها، والذي ترجعه إلى قصة العائلة المقدسة: إبراهيم، وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب، والأسباط، أنها لم ترد في أي من المدونات التاريخية لشعوب الشرق الأوسط القديم، على الرغم من أن أقاليم الشرق الأوسط كانت هي المجال

الجغرافي الذي حدث فيه القصة، وعلى الرغم من أنها تحتوي على أحداث تفاعلت فيها العائلة المقدسة مع ملوك تلك المنطقة (XII P.463) ؛ فليس هناك توثيق تاريخي للعلاقة بين "إبراهيم" و"ملكي صادق" أحد ملوك فلسطين القدماء، ولا للدخول بني إسرائيل مصر، أو إقامتهم فيها لمدة تزيد على القرنين، ولا لخروجهم المدوي منها؛ ذلك الخروج الذي يشكل الحدث الحوري في العهد القديم، ولا للعلاقة بين "يوسف" و"ملك مصر" وتولييه الوزارة هناك، ولجأه في مواجهة المجاعة بتنظيمه للمالية (إجعلني على خزائن الأرض) والزراعة (أتركوه في سنبله)؛ ولا تعطينا الوثائق التاريخية المصرية أي إشارة على وجود شعب غريب يسمى بنو إسرائيل كان ساكناً فيها لأكثر من قرنين من الزمان، ولا على وجود مملكة على تخوم مصر تسمى إسرائيل، ما عدا "لوح مرنبتاح" الذي يؤكد أن الفرعون المذكور هزم ما أسماه العابيرو الذين يرجح أنهم القبائل الإسرائيلية، وشتتهم في الأرض.

لقد كانت القبائل البدوية الجواله في الشرق الأوسط القديم مهمشة ومستبعلة باستمرار، حتى على مستوى الوثائق التاريخية. إن أسفار العهد القديم تعد تاريخاً هامشياً لمهمشين، تاريخاً رفعه أصحابه المهمشون إلى مستوى التاريخ المقدس، تاريخ تدخل الإله في حياة شعبه المختار وصنعه المعجزات لهم. إن الحالة الهامشية التي عاشتها القبائل الجواله المسماة بالإسرائيلية هي التي فرضت عليها أن تضيف على تاريخها صفة القداسة كنوع من التعويض عن الحالة الهامشية (V, P.385)، حالة التيه، والتجوال المستمر، والنبذ المتواصل، والرفض الدائم لها من قِبَل الشعوب المستقرة في المنطقة. وبذلك أصبح أمامنا تاريخين: تاريخ دنيوي موثق في السجلات التاريخية لشعوب الحضارات الأوسطية القديمة ومحفور في آثارها العملاقة، وتاريخ آخر مهمش لم يرد له ذكر في تلك السجلات جعله أصحابه مقدساً. ويتحول تاريخ الشعوب المنبوذة الجواله في النص القرآني إلى قصص، وتصبح الشخصيات المحورية فيه هم الأنبياء الذين لم يرد لهم أي ذكر في تواريخ شعوب الشرق

الأوسط القديم. لقد حولت القبائل الجواله المنبوذة تاريخها المهمش إلى تاريخ مقدس ثم إلى قصص للأنبياء؛ والملاحظ أن قصص الأنبياء في النص القرآني هو في أغلبه تاريخ أنبياء بني إسرائيل. ونظرا لحالة التهميش، والنبد، والشتات التي كانت تلك القبائل الجواله تعاني منها، تصبح الفكرة الأساسية في مدوناتهم التاريخية المقدسة الإستيلاء على نفس الأراضي التي طردوا منها وهاموا حولها طويلاً، فكرة الوعد الإلهي بالأرض: أرض الميعاد، ولا يتحقق الوعد الإلهي بالأرض لبني إسرائيل بل لبني إسماعيل؛ إذ ينجحون أخيراً في الاستيلاء على أرض الميعاد، ويتحقق بذلك الوعد الإلهي بوراثه الأرض (XII, P. 465)، ليس من النيل إلى الفرات وحسب، بل من الصين إلى فرنسا. لقد حقق الإله وعده بالفعل وحصلت الشعوب الجواله في فرعها الإسماعيلي على أرض الميعاد.

لقد كانت أرض الميعاد، أرض كسرى وقيصر، مغلقة أمام الشعوب الجواله، سواء لفرعها الإسرائيلي أو لفرعها الإسماعيلي، وعندما ينجح بنو إسماعيل في الاستيلاء عليها يسمى ذلك فتحاً. الفتوحات - إذن - هي فتح لأراضي الحضارات الزراعية التي كانت مغلقة أمام القبائل البدوية الجواله. لقد كانت أرض الميعاد أمامهم طوال الوقت لكنها مغلقة؛ إذ تحرسها الجيوش الجرارة لمصر القديمة، وبابل، وآشور، وفارس، ثم روما، وبيزنطة، وفي اللحظة التاريخية المناسبة، وعندما تهيأت الظروف لبني إسماعيل استطاعوا فتحها. وما يضيفي المشروعية على الفتح الوعد الإلهي بأرض الميعاد؛ ذلك الوعد الذي سُحب من بني إسرائيل وأعطى لبني إسماعيل.

وليست القبائل الإسرائيلية والعربية هي القبائل البدوية الجواله الوحيدة في العالم القديم؛ إذ ظهرت بعدها على مسرح التاريخ قبائل رعوية أخرى: التتار، والأتراك. وليس صدفة أن تبنت القبائل التتارية والتركية الإسلام؛ إذ رأته مناسباً لها، وحدث ما يسمى بالقرابة العضوية

Elective Affinity بين التتار والترك من جهة، والإسلام من جهة أخرى؛ فالإسلام أيضاً كان دين القبائل الرعوية العربية. وعندما تبنى التتار والترك الإسلام، كان هذا نصراً جديداً له، وفرصة جديدة فتحت أمامه للتوسع بعد أن ضعفت قوته الدافعة بضعف القبائل العربية (III, pp.22-50)، ولم يمهده شئ بقوة جديدة إلا ظهور قبائل رعوية أخرى؛ فبعد أن ضعفت القبائل العربية وانهارت دولتها العباسية، استمر الإسلام في الحياة، وفي التوسع تحت رايات قتارية وتركية.

نمو الحضارة الإسلامية:

يذهب توينبي إلى أن الحضارة باعتبارها الإطار الثقافي الذي يضم في داخله مجتمعات عديدة تشهد نشوءاً يتمثل في نجاح المجتمع في الاستجابة لتحدي يواجهه، ويعمل هذا التحدي على خلق المجتمع لنظم ومؤسسات تتعامل معه بنجاح، جاعلة منه عاملاً مساعداً على نموها؛ وكلما طوّر المجتمع من نظمه ومؤسساته في تعامله مع التحدي الذي يواجهه، كان هذا مؤدياً إلى زيادة نمو الحضارة، ويكون انهيار الحضارة في فشل مجتمعاتها في الاستجابة للتحدي والتعامل معه، وبذلك يتمسك المجتمع بما هو قائم فيه من نظم قديمة معتقداً أنها لا تزال قادرة على التعامل مع التحديات الجديدة، في حين يكون هذا التمسك بالقديم علامة على الانهيار والفشل؛ إذ يفرض على الظواهر الاجتماعية الجديدة أن تُنظم وفق النظم القديمة، وتوضع "الخمر الجديدة في زقاق عتيقة، فيفسد الخمر وينكسر الزقاق" (IV, p.133).

علامة الانهيار في مجتمع أو في حضارة ما الفشل في إيجاد نظم جديدة أو في تغيير النظم القديمة، بحيث لا يستطيع المجتمع التعامل بنجاح مع التحديات المستحدثة فيه، وبذلك يصاب المجتمع بالتبس والجمود ويكون عرضة للمخاطر الخارجية التي تؤدي إلى انهياره. إن الفكرة الأساسية في تحليلات توينبي أن الحضارة لا تنهار لأسباب خارجية أبداً بل لأسباب داخلية

ذات طابع اجتماعي واضح؛ وإذا انهارت الحضارة نتيجة غزو خارجي مثلاً، فلا يجب أن تُشتت هذه الواقعة انتباهنا عن أن الغزو لم يكن ليحطم حضارة ما لم تكن قد ضعفت من الداخل، وهذا الضعف الداخلي هو ضعف للمجتمع نفسه ولؤوساته. وهكذا نرى كيف أن تفسير توينبي لصعود الحضارات وسقوطها هو تفسير سوسيولوجي في الأساس.

يتمثل نمو الحضارة عند توينبي في زيادة السيطرة على البيئة الطبيعية والبيئة البشرية (III, pp112-127)، ويتجسد ذلك في التاريخ الإسلامي في نجاح الدولة الناشئة في السيطرة العسكرية على الأقاليم الزراعية المحيطة بها في الهلال الخصيب، ومصر، وفارس؛ إذ تم بذلك التعامل مع مشكلة فقر البيئة الصحراوية بفتح الأقاليم الزراعية المحيطة للاستيطان العربي أو الهجرة الجماعية العربية *Volkerwanderung* التي صاحبت الفتوحات العسكرية، والتي شكلت الباعث لها من البداية. ويلاحظ توينبي أن محمداً ﷺ في السنوات الأولى من الدعوة عندما كان يطرح الإسلام على الناس وعلى القبائل المتاجرة بمكة، كان يعد بالجنة وبملك كسرى وقيصر في الوقت نفسه (III, pp.466-472)، أي كان يعد بالخلاص الأخروي والديني معاً بتقديمه لدين جديد يمكن أن يكون وسيلة للقضاء على الفقر الصحراوي بفتح بمالك الفرس والروم.

أما عن نجاح الإسلام في السيطرة على البيئة البشرية فيتمثل في نجاحه في توحيد القبائل العربية في دولة واحدة، وإحكام السيطرة عليها بضمها جميعاً في مشروع توسعي أعطاها هدفاً مشتركاً بعد أن كانت قبائل متناحرة تشن حرباً دائمة فيما بينها. كذلك نجاح الإسلام في السيطرة على شبكة مواصلات العالم القديم. لقد كانت الطرق التجارية في الجزيرة العربية معرضة لخطر دائم؛ إذ كانت سلاحاً ذا حدين، فقد قامت بالفعل بوظيفة الوصل مع حضارات الفرس والبيزنطيين والحبشة؛ لكنها كانت تستخدم

أيضاً لتسهيل تحرك جيوشها في أعماق الجزيرة العربية، وقد حدث ذلك في حملات "أغسطس" و"هادريان" و"هرقل" و"أبرهة" (XII, P.468)؛ كما لم تكن الطرق التجارية في الجزيرة العربية مؤمنة بالكامل؛ لأنها كانت جزءاً من شبكة طرق تقع خارج الجزيرة في الشام، والعراق، وفارس، وبالسيطرة الإسلامية على تلك الطرق جميعها، وفرت الدولة الناشئة أمناً إسلامياً Pax Islamica لكل شبكات المواصلات في العالم القديم.

لقد كانت الحضارة الإسلامية في نشأتها ناجحة في الاستجابة للتحدي الموجود أمامها؛ إذ نجح الدين الإسلامي باعتباره نظاماً اجتماعياً في الاستجابة لتحدي التهديد بالابتلاع من جانب الحضارتين المجاورتين: الفارسية والبيزنطية، وذلك بلم شمل القبائل العربية في دولة واحدة، وتوحيد دياناتها المتفرقة في دين واحد؛ وكان ذلك علامة على النجاح في الاستجابة للتحدي. كما كان توسع الدولة الإسلامية بالفتوحات علامة على النمو. وقد تمثل نمو الحضارة الإسلامية كذلك في نجاح آخر في تطوير مزيد من النظم الجديدة التي استجابت لتحديات جديدة ومن نوع مختلف، مثل تحدي تنظيم إمبراطورية عالمية من قبل قبائل بدوية حديثة العهد بالحضارة، والذي نتج عنه بروز الهيكل الإداري للدولة الإسلامية (الدواوين) الذي كان خليطاً ممزوجاً جيداً من العناصر الفارسية والبيزنطية، وظهر نظام مالي واحد متمثل في عملة واحدة وبيت مال واحد... إلخ. كما ظهر تحدٍ آخر من جانب العقائد السابقة على الإسلام والمنافسة له، وكانت الاستجابة ظهور "علم الكلام" الذي هو اللاهوت الإسلامي، وتحدٍ يتعلق بالتنوع والاختلاف بين المجتمعات المكونة للدولة الإسلامية، وكيفية مناسبة أحكام الشريعة لمثل هذا التنوع الاجتماعي، وظهر بناءً على ذلك الفقه بمذاهبه الأربعة، كل مذهب يستجيب لمجتمع معين حسب ظروفه، وبذلك صار الدين مرناً وحساساً للمتغيرات الاجتماعية، واستطاع التغلغل في مجتمعات متباينة.

القراية العضوية - الفرق الدينية في اليهودية والإسلام:

ظهرت اليهودية باعتبارها ديانة كتابية؛ أي تعتمد على نص مقدس موحى إلى الأنبياء، وذلك في محيط اجتماعي وثقافي يمارس التعددية الدينية مثل المجتمعات المصرية، والبابلية، والآشورية، أو يتبنى فكراً عقلائياً لا يعير شأناً كبيراً للمقدسات مثل الثقافة اليونانية. وفي تلك الظروف واجهت اليهودية تحديات مختلفة ومتنوعة، وكان عليها إما أن تتمدّد بالفهم الحرفي للنصوص المقدسة، أو تحاول تكييف تلك النصوص مع التنوع الثقافي المحيط بها. وبذلك ظهرت الفرق اليهودية الشهيرة مثل "الصدوقيين" و"الفريسيين" و"الأسينيين". والحقيقة أن الإسلام مثله مثل اليهودية يعتمد على نص مقدس، وظهر وسط تحديات شبيهة بالتي واجهتها اليهودية، بل وبالتحديات مماثلة مثل تحدي الفكر اليوناني المعتمد على العقل لثقافة تعتمد على نص منزل من السماء. وأبرز التشابه في الطبيعة النصية للديانتين، وفي التحديات التي واجهتها كل منهما تشابهاً في الفرق الدينية.

إن ما يلفت النظر في الفرق الإسلامية تشابهها القوي مع الفرق اليهودية. "فالصدوقيون" هم أشاعرة اليهود؛ إذ هم النصيون الذين يلتزمون بحرفية النصوص وبالتمسك بالشعائر، والذين يحتزلون الدين في الممارسات الشعائرية، وفي الطاعة العمياء للقانون الديني، و"الفريسيون" هم معتزلة اليهود؛ إذ تعني كلمة "فريسي" المنعزل أو المنفصل، وهم أصحاب الاجتهاد العقلي والتعامل الحر مع النصوص بتأويلها. أما "الأسينيين" فهم متصوفة يهودية؛ إذ يتبنون أخلاقاً تطهيرية وأسلوباً متقشفاً في الحياة، وهم أصحاب الفهم الروحي والرمزي للنصوص الدينية الذين لا يهتمون بحرفية النص بل بممارسة حياة الزهد والتقشف، وهم ذوو اتجاهات عرفانية تعتقد في إمكان اتصال المرید أو المتصوف بالحقيقة الإلهية إذا انعزل عن الماديات، وسيطر على جسده بالزهد، والتقشف، والصيام، والبتولية، وهم عرفانيون على شاكلة ابن عربي، والسهروردي، والحلاج.

الصدوقيون والأشاعرة هم من يحاول الدفاع عن مجتمعه بالتمسك بالشعائر والنصوص، وبالاكتفاء على الداخل، وغلق المجتمع على ذاته وعزله عن أي مؤثرات خارجية، وهم بذلك يحنطون المجتمع ويضعونه في تابوت من النصوص والشعائر؛ والفريسيون والمعتزلة هم من يحاول الدفاع عن مجتمعه بجعله يفتح قليلاً على الخارج ويناسب بين التراث الديني النصي والثقافة العقلانية الخارجية؛ إنهم يبغون من مجتمعهم مرونة في مواجهة التحدي وحرية للحركة كي لا ينكسر المجتمع في وقوفه أمام الثقافة العقلانية الآتية من الخارج. أما الأسينيون والمتصوفة فهم الذين انزلوا عن مجتمعهم وتبنوا مفهوماً خاصاً بهم عن الحقيقة باعتبارها سرّاً غير متاح إلا للقلة، تلك القلة التي ينظرون إليها على أنها أرسقراطية دينية تطهرية، وهم الوحيدون الذي ينشئون مجتمعاً بديلاً عن المجتمع القائم، مجتمعاً من المتصوفة على شاكلة مجتمع الرهبان في الدير، وهم في صنعهم لهذا المجتمع البديل إنما ينشئون مجتمعاً خاصاً بهم يقيهم شرور المجتمع الأصلي المحيط بهم. ومن الواضح كيف ترتبط كل فرقة بتوجه اجتماعي معين: فالصدوقيون والأشاعرة هم المنفصلون بمجتمعهم عن الخارج، والمغلقون له على نفسه لحمايته، والفريسيون والمعتزلة هم من يرغبون في اتصال مرن وتعامل سلس لمجتمعهم مع المجتمعات والثقافات الأخرى، أما الأسينيون والمتصوفة فهم الذين ينشئون مجتمعاً بديلاً خاصاً بهم وحدهم.

يرجع السبب في هذا التشابه والتوازي والذي يصل إلى حد التطابق بين الفرق الدينية اليهودية والإسلامية إلى تشابه الظروف الاجتماعية والتاريخية لليهودية في القرنين السابقين على الميلاد والقرن التالي له، وللإسلام خاصة ابتداءً من القرن الثاني الهجري. لقد كانت اليهودية ديانة كتابية توحيدية، وقد واجهت تحدياً من الهلينية تماماً مثلما واجه الإسلام، وقد حاول الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري (٢٠ق.م - ٤٠م) التوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية تماماً مثلما حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بين

الإسلام والفلسفة اليونانية؛ لقد كان فيلون النموذج الأولي لفلسفة الإسلام. وتظهر أهمية وخطورة موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) في أنه وقف على التراثين اليهودي والإسلامي في التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ كان وراءه فيلون من جهة، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد من جهة أخرى. إن أوضاعاً تاريخية متشابهة هي التي أدت بمفكري ديانتين كتابيتين إلى اتخاذ مواقف متشابهة وأحياناً متماثلة. فعند مواجهة الديانة النصية التوحيدية بالفلسفة العقلانية اليونانية يأخذ رد الفعل أشكالاً أربعة: فإما التمسك بحرفية النصوص والتضحية بالعقل في حالة الصدوقيين والأشاعرة، وإما الاجتهاد العقلي داخل النصوص بتأويلها في حالة الفريسيين والمعتزلة، أو اللجوء إلى تأويل روحي للنص في حالة الأسينيين والمتصوفة، أو محاولة الحفاظ على مجال العقل مستقلاً عن الدين، ولكل حقيقته الخاصة به مع التوفيق بين الحقيقتين، أو إرجاع النص والعقل معاً إلى حقيقة واحدة مع اختلافهما في طرق التعبير عنها، والاعتراف بإمكانية التواجد معاً، والتعايش السلمي في مجتمع واحد؛ بحيث يكون الدين عقيدة العامة والفلسفة عقيدة الخاصة في نوع من تقسيم العمل الفكري على أساس طبقي في حالة فيلون، وموسى بن ميمون، وفلسفة الإسلام.

والأكثر من ذلك أن التشابه والتوازي يعمل إلى الخلافات الداخلية بين الفرق في اليهودية والإسلام؛ إذ نجد في فرق الديانتين صراعاً واحداً حول مشكلات التشبيه والتجسيم والتنزيه؛ ففي الصدوقية والأشعرية يصل التمسك الحرفي بالنصوص إلى تشبيه الإله بالبشر من حيث الصفات، وتجسيمه كذلك، أي النظر إليه على أنه له جسيماً اعتماداً على نصوص معينة، ويظهر التنزيه المطلق عن مشابهة البشر وعن الجسمانية لدى الفريسيين والمعتزلة معاً. والأكثر من ذلك تظهر عقيدة المخلص تحت مسمى المسيح المنتظر لدى بعض الفرق اليهودية حول القرنين السابق والتالي على المسيح، كما تظهر العقيدة نفسها تحت مسمى الإمام الغائب أو المهدي

المنتظر لدى الشيعة وبعض السنة. بل إن ثنائية النص الأصلي والنص الشارح قد ظهرت في الديانتين: النص الأصلي لدى اليهودية والإسلام هو النص الموحى به أو الكتاب، أما النص الشارح فهو شرح على النص الأصلي من قبل أئمة اليهود في حالة التلمود والهاباخاه، أو من قبل النبي نفسه في أحاديثه وسنته في حالة الإسلام. وقد كان النص الشارح شفوياً أولاً ثم دون في فترة لاحقة، سواء التلمود والهاباخاه أو أحاديث الرسول وسنته. كما ظهرت فئة في الديانة اليهودية تتخصص في تفسير النص الأصلي واستخلاص الأحكام منه وتطبيقه على الحالات المستجدة، وهؤلاء هم الحاخامات والكهنة الذين هم فقهاء ومفتيو اليهودية. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الإسلام هو إعادة إنتاج لليهودية.

الاضمحلال والتحلل:

نفهم من توينبي أن الحضارة الإسلامية قد انهارت منذ زمن طويل؛ إذ أن اللحظة التي انهارت عندها تقع بين القرنين العاشر والثالث عشر الميلاديين اللذين شهدا الحروب الصليبية وهجمات التتار، وبعد انهيار الحضارة تأتي مرحلة اضمحلالها وتحللها الطويلة والبطيئة والمستمرة حتى الآن. ولا يدرك أفراد المجتمع المتحلل أن مجتمعهم يمر بهذه المرحلة إلا بعد فوات الأوان؛ ذلك لأن وعيهم بما يصيب مجتمعهم من انهيار سوف يدفعهم نحو مواجهة هذا الانهيار وإنقاذ مجتمعهم، وبذلك يصبح مظهر الانهيار الذي تعاملوا معه تحدياً عادياً دفعهم نحو المزيد من الاستجابة المبدعة؛ لكن أولى علامات الانهيار الحقيقي في المجتمع هو عدم وعي الأفراد به. ونستطيع تشبيه ما يقوله توينبي بغرق السفينة تايانك؛ فانهيار الحضارة يسبق اضمحلالها تماماً كما سبق اصطدام السفينة بالجبل الجليدي غرقها؛ ذلك لأن انكسار قاع السفينة بعد الاصطدام هو مثل سقوط الحضارة، وغرق السفينة التدريجي والبطيء هو مثل اضمحلال وتحلل الحضارة. وبعد انكسار قاع السفينة بدأت المياه تتدفق داخلها وتملأ الأجزاء السفلى منها صاعلة إلى أعلى حتى غرقت

السفينة في النهاية. وبعد الصدمة الأولى بجبل الجليد لم يكن ركاب السفينة يعلمون أنها تغرق، ولم يشعروا بذلك إلا بعد أن تدفقت المياه داخل طرقات وغرف السفينة. والمجتمع مثل السفينة يمكنه أن ينكسر عند القاع ويغرق تدريجياً وببطء دون أن يشعر أعضاؤه بذلك حتى يُفاجأوا بالكارثة أمام أعينهم؛ لكن أول من يواجه الخطر في غرق السفينة وانهيار المجتمع هم الفئة العاملة في غرف المحركات في أسفل السفينة التي كانت أول جزء امتلأ بالمياه، وكان عمال المحرك هؤلاء أول من يغرق، وهم الذين يناظرون الفئات الفقيرة في المجتمع؛ إن الفئات الفقيرة والدنيا في أي مجتمع هي أول من يغرق فيه دائماً. وكما تغرق السفينة من أسفل إلى أعلى فإن المجتمع ينهار بالطريقة نفسها متبعاً السلم الطبقي، فبعد الطبقات الأفقر والأدنى تأتي بعدها الفئات الاجتماعية الأعلى منها، أما الطبقة العليا في أي مجتمع، ومثلها مثل ركاب الدرجة الأولى على السفينة، فهي آخر من يشعر بغرق السفينة ولا يتهدده خطر الغرق، لأنهم يسارعون إلى الهروب من السفينة باستقلال مراكب الإنقاذ الموضوعة عند السطح. وهذا هو الشأن مع كل طبقة عليا في كل مجتمع، فهي لا تغرق معه؛ بل تتركه وراءها وتكون أول من يستقل مراكب الإنقاذ.

الانقسام في المجتمع:

يذهب توينبي إلى أن الحضارة التي تمر بمرحلة اضمحلال تشهد نوعين من الانقسام: إنقسام أفقي على مستوى المجتمع، وانقسام رأسي على المستوى السيكولوجي للأفراد. يتمثل الانقسام الأفقي في ظهور أقلية مهيمنة وبروليتاريا داخلية وبروليتاريا خارجية (V, P.35). والبروليتاريا الداخلية هي مجاميع الفقراء والمعدمين الذين يحتلون أسفل السلم الاجتماعي في كل مجتمع، والبروليتاريا الخارجية هم القبائل البربرية أو الرعوية أو البدوية التي تعيش على أطراف حضارة كبيرة مزدهرة، وتكون عينهم دائماً على أقاليم الحضارة المجاورة؛ حيث يشنون غارات مستمرة عليها هدفها السلب والنهب،

وعندما تتجمع قواهم يقومون بشن غزوات واسعة تؤدي إلى سقوط الإمبراطورية القائمة، وقد حدث ذلك على أيدي القبائل الجرمانية مع الإمبراطورية الرومانية، والقبائل العربية الإسلامية مع دولتي الفرس والبيزنطيين، وقبائل التتار مع الدولة العباسية وإمبراطورية الصين. وتنشأ الأقلية المسيطرة دولة عالمية مثلما حدث في الحضارة الهلينية على أيدي الرومان، وتنشأ البروليتاريا الداخلية ديناً عالمياً مثل المسيحية التي انتشرت على أعناق الطبقات الفقيرة والعبيد في عالم البحر المتوسط، وتشكل البروليتاريا الخارجية غزوات بربرية عسكرية لأقاليم الحضارة المضمحلة، والمثل على ذلك غزوات القبائل الجرمانية للدولة الرومانية، وغزوات التتار للدولة الإسلامية.

والواضح أن توينبي يأخذ نموذجاً هذا في اضمحلال الحضارات من تاريخ الحضارة الهلينية، ويطبقه على الحضارات الأخرى. أما عند تطبيق هذا النموذج على تاريخ الإسلام فسنجد أن الدين الإسلامي لم يكن نتاجاً لبروليتاريا داخلية لأي حضارة بل نتاج بروليتاريا خارجية، لا حضارة واحدة بل حضارتين في الوقت نفسه: الفارسية والبيزنطية. كما لم تكن دولة الإسلام العالمية من صنع أقلية مهيمنة كما في الحالة الهلينية بل من صنع البروليتاريا الخارجية نفسها التي أنتجت الدين، وبذلك كان الدين والدولة من صنع الفئة الاجتماعية نفسها بل والأشخاص أنفسهم. الحقيقة أن الرأي القائل إن الإسلام دين ودولة يرجع إلى أن الدين الإسلامي والدولة الإسلامية ظهرا معاً وفي الوقت نفسه على يد الأشخاص أنفسهم الذين ينتمون إلى مجتمع واحد، هذا بالإضافة إلى احتواء تاريخ الإسلام على الغزوات البربرية للحضارات المجاورة، والتي كانت هي الفتوحات. ويبدو أن قوة الإسلام وسرعة انتشاره كالبرق ترجع إلى أنه قدم ديناً عالمياً ودولة عالمية في سياق غزوات بدوية للحضارات المجاورة، أي جمع بين العناصر الثلاثة المكونة لعصور الانتقال من حضارة إلى أخرى.

إذا كان المجتمع في مرحلة نموه يتكون من أقلية مبدعة وأغلبية مقلدة، ففي مرحلة الاضمحلال ينقسم إلى أقلية مهيمنة وبروليتاريا. تتحول الأقلية المبدعة إذن إلى أقلية مهيمنة في مرحلة الاضمحلال، وتكف بذلك عن أن تكون مبدعة؛ بل تحاول إحداث تماسك اجتماعي بسيطرتها القهرية على مجتمعها (V, 36-40). وقد حدث ذلك في الحضارة الإسلامية؛ حيث تحول الفقهاء من أقلية مبدعة عملت في مرحلة ازدهار الحضارة على إبداع هياكل تشريعية تناسب تنوع المجتمعات الإسلامية واختلافاتها بصياغة مذاهب أربعة في الفقه إلى أقلية مهيمنة. إن هذه الأقلية المبدعة نفسها التي حافظت على تماسك المجتمع الإسلامي في مرحلة نموه تحولت إلى أقلية مهيمنة، وذلك بأن عملت على فرض تماسك اجتماعي عن طريق الالتزام برؤية سلفية للشريعة، والالتزام حرفي بالشعائر، ومحاولة الوقوف أمام التطورات الاجتماعية الجديدة في المجتمعات الإسلامية بالحكم عليها بأنها بدع وضلالات، محاولة بذلك الحفاظ على هيكل في التنظيم الاجتماعي فات أوانه وتعدته التطورات المستجدة. كما يتمثل تحولها من أقلية مبدعة إلى أقلية مهيمنة في توقفها عن الاجتهاد. كان الاجتهاد هو القوة الدافعة وراء تكييف الشريعة الإسلامية مع تنوع الظروف الاجتماعية والبيئية لمجتمعات إسلامية امتدت من الصين إلى الأندلس، وكان التوقف عن الاجتهاد دليلاً على توقف الفقهاء أنفسهم عن الإبداع، وتحولهم إلى نظرة ماضوية لمجتمعهم.

ويشكل أصحاب السلطة السياسية الفريق الثاني من الأقلية التي كفت عن أن تكون مبدعة وتحولت إلى الهيمنة على مجتمعاتها بالقهر. وقد تلاقت أهداف السلطة الجديدة مع الفقهاء؛ مما أدى إلى الاستخدام السياسي للدين في تزيف السلطة لوعي الجماهير بمشاكلها الحقيقية، ونقلها من المستوى الاجتماعي والسياسي إلى المستوى الديني الذي يدعو الناس إلى الصبر، والاستكانة، والقبول بالقسمة والنصيب، والنظر إلى كل الشرور الاجتماعية على أنها قضاء وقدر، والنظر إلى المسلم الصابر على أنه نموذج

المؤمن الصالح، والتسليم بما هو قائم وبالسُّلطة القائمة، وإضفاء شرعية دينية عليها. ويتم توظيف الدين لخدمة السُّلطة حيث يُنظر إلى قبول الحاكم وعدم الثورة عليه على أنه واجب ديني، فالتسليم للحاكم أفضل وأسلم من الخروج عليه حتى ولو كان ظالماً. لقد ظهرت هذه الفتوى على يد ابن تيمية في فترة الهجوم الصليبي والتتاري على العالم الإسلامي، وكان الخروج على الحاكم مكروهاً آنذاك حتى ولو كان ظالماً، لأن هذا الحاكم كان يباشر مهمة التصدي للهجوم، فيكون الخروج عليه في هذه الظروف مهلاً لأمن الأمة؛ ذلك لأن المجتمع في حاجة شديدة إليه حتى ولو كان ظالماً. لكن ما مبرر الفتوى الآن والحاكم لا يباشر صيداً لهجوم أو غيره؛ بل يباشر عملية تسهيل اختراق مجتمعه من قبل القوى الإمبريالية؟ هنا يصبح الخروج على الحاكم الذي جعل مجتمعه مطية للإمبريالية ضرورة قومية وهدفاً أولياً يجب البدء به، لأنه أصبح هو المهدد الأساسي للأمن القومي. وتتلقف جماعات الإسلام السياسي هذا الهدف وتجعله مهمتها الأولى كرد فعل على إضفاء المؤسسة الدينية الرسمية الشرعية على الحاكم الظالم، وهنا تظهر فتوى أخرى بشرعية بل بواجب الخروج على الحاكم الظالم لكن في إطار نزعة عدوانية سوف نشرحها عندما نأتي لمفهوم توينبي عن نزعة التعصب التي تعد رد فعل المجتمع الذي يمر بمرحلة اضمحلال. تؤدي ظروف الاضمحلال التي يمر بها المجتمع الإسلامي - إذن - إلى ردي فعل متناقضين يأخذان الشكل الديني في صورة فتوتين متناقضتين: فتوى التسليم للحاكم حتى ولو كان ظالماً وتعبر عن نزعة المسايعة، وفتوى الخروج على الحاكم وتعبر عن نزعة التعصب والتزمت.

جهود مؤسسات المجتمع:

أما عن ما يصيب أنظمة المجتمع المتحلل من جمود وتيبس، وعدم قدرة على التعامل مع التحديات المستجدة *Intractability of Institutions* (IV, P.133)، فيذهب توينبي إلى أن هذا الجمود يتمثل في محاولة المجتمع الإبقاء على نظمه القديمة مستخدماً إياها في التعامل مع التحديات الجديدة؛ وبذلك يتم حشر

القوى الاجتماعية الجديدة في النظم القديمة، "خمر جديدة في زقاق عتيقة"، مما يشوه النظام الاجتماعي القديم، ويجعله أكثر تيبساً وتصلباً حتى يواجه بالانكسار في النهاية، ويشوه كذلك القوى الاجتماعية الجديدة بوضعها في النظم القديمة، والنظر إلى المشكلات الجديدة بالمنظور القديم. ويظهر ذلك في المجتمع الإسلامي في الحفاظ على التعليم الديني المتمثل في مؤسسة الأزهر ونظام الكتاتيب جنباً إلى جنب نظم التعليم الحديثة، مما يؤدي إلى الازدواجية الاجتماعية والانقسام الثقافي داخل المجتمع الواحد بين السلفي والعلماني، وبين التراث والحداثة، وبين الإيمان والعلم. ثم تظهر محاولات الجمع والتوفيق بين هذه المتناقضات بعد أن تمكنت في المجتمع والثقافة، وتأخذ هذه المحاولات الطابع الشكلي والتوفيقي، بل والتلفيقي غير منتبهة إلى أن أساس التناقض يكمن في ازدواجية نظام التعليم وجمعه التعليم الديني والتعليم المدني في الوقت نفسه.

كما تظهر ظاهرة جمود المؤسسات في تمكين الأزهر من التعامل بمنظوراته القديمة وعقلياته السلفية مع ظواهر اجتماعية جديدة مثل قضايا الإبداع الأدبي والفني، وحرية البحث العلمي والأكاديمي، وبذلك تقيد المؤسسة الدينية الإبداع؛ إذ يجب أن يوافق الأزهر على كل عمل فني حتى لو لم يتعلق بالتاريخ الإسلامي، وعلى كل كتاب يتعامل مع نص ديني بالتحليل والتأويل وبوجهة نظر غير سلفية حتى لو لم يكن كتاباً في الدين، ويظل يمارس تقييد حرية الإبداع والبحث والتفكير حتى يتشوه هو ذاته، ويصبح محكمة تفتيش، ويصير قيماً على الضمائر والنوايا، ويشكل رجاله بوليساً دينياً يتولى الرقابة على الضمائر، ويحاكم الناس في أفكارهم وانتماءاتهم، وتصبح مهمته الأساسية ممارسة التكفير، ويتحول إلى جهة اتهام، وجهة تحقيق، وجهة إدانة، وجهة معاقبة، بإصداره حكم التكفير، ويجمع بذلك كل السلطات بما فيها سلطات مدنية خالصة في دكتاتورية واضحة.

وهم آخر يكشف عنه تويني يذهب إلى الربط بين الخلافة، والإيمان، وصالح المسلمين، حيث إن الإيمان لن يكتمل دون الخلافة، وحال المسلمين لن ينصلح بغيرها. هذا الوهم هو الوهم المرتبط بالخلافة باعتبارها دولة عالمية تأتي لتحفظ المجتمعات، وتديم الإسلام، وتتمم الإيمان. ويظهر وهم التمسك بالدولة العالمية في كل حضارة متحللة بما فيها الحضارة الإسلامية؛ إذ ظهر لدى العصر الهيليني المتأخر، وتمثل في صورة التمسك بالإمبراطورية الرومانية المنهارة، وكذلك ظهر في العصور المتأخرة للإمبراطوريات الفرعونية والصينية والروسية. لقد كانت الخلافة هي دولة الإسلام العالمية التي لمجحت في ضم مجتمعات عديدة تحت نظام واحد، وعندما انهارت الدولة العالمية وواجه الإسلام تحديات لم يقدر على التعامل معها بنجاح خاصة في القرن العشرين، ظهرت فكرة إحياء الخلافة، ومن قبلها فكرة الجامعة الإسلامية على يد الأفغاني، وما إحياء الخلافة إلا تعبيراً عن الحنين للدولة العالمية.

ومن بين علامات انهيار الحضارة الاعتقاد في أن مؤسسة ما وُجدت في مرحلة الازدهار والنمو، وكانت عاملاً على هذا النمو قدرة على الحفاظ على المجتمع في مرحلة انهياره. ويتمثل هذا في الحضارة الإسلامية في دعوة الاتجاهات السلفية إلى إحياء الخلافة، والنظر إليها على أنها سوف تقدم الخلاص للمجتمع. يتباكى السلفيون على ضياع الخلافة بعد أن ألغاه كمال أتاتورك في تركيا، كما لو أن حال المسلمين كان أفضل أيام الخلافة العثمانية من الآن، وكما لو أن حال المسلمين كان أفضل أيام الخلافات السابقة على العثمانيين، وكان الخلافة في حد ذاتها تعني صلاح المجتمع. يشكل إحياء الخلافة أحد الدعائم الأيديولوجية لحركة الإخوان المسلمين في مصر؛ إذ ظهرت الحركة على يد حسن البنا سنة ١٩٢٩، أي بعد سنوات قليلة من إلغاء الخلافة في تركيا. ويتصف الفكر الداعي إلى إحياء الخلافة بنزعة يوطوبية مثالية غائبة عن الواقع، فهو لا يقتصر على إحياء مؤسسة قديمة فات أوانها ولا يمكن العودة إليها بمقاييس عصرنا، بل كذلك يأخذ في الدعوة إلى إحيائها

بصورة مجردة مع عدم التفكير فيمن يمكن أن يشغل هذا المنصب الآن، فَمَنْ هو المرشح الأفضل لخلافة الرسول في زماننا؟ كما يعتقد الخطاب السلفي أن الخلافة شخص، وأن من يشغل منصب الخلافة شخص؛ في حين أن نظام الخلافة كما كان موجوداً بالفعل لم يكن يتمثل في أشخاص، بل في أسر حاكمة كل منها ذات توجه أيديولوجي معين: الأمويون، العباسيون، الفاطميون، العثمانيون، ولم يكن أشخاص الخلفاء إلا منفذين لسياسات أسرهم الحاكمة. لا يعرف الخطاب السلفي شيئاً اسمه المؤسسة، ولا يعرف أن السلطة في المجتمع المعاصر سلطة مؤسسية؛ إذ لا يعد رئيس المؤسسة سوى منسق عام ومنفذ لقرارات المؤسسة أو صانع لقرارات تكون نتيجة تفكير مؤسسي لا تفكير فردي؛ هذا هو المفهوم الحدائي للسلطة، لكن المفهوم السلفي عنها تراثي وتقليدي؛ كما يتأثر الخطاب السلفي بما يحدث في مجتمعه من تركيز السلطات في شخص الحاكم وممارسته لسلطاته بأسلوب شخصي مما يطبع قراراته بالطابع الشخصي. ولا يفعل الإسلام السياسي شيئاً سوى إحلال ما يسميه الخليفة محل الحاكم الحالي متخذاً سلطاته نفسها لكن تحت قناع ديني. يريد الإسلام السياسي من الخليفة أن يكون حاكماً باسم الإله لا باسم الشعب، يريد أن يجعله دكتاتوراً لا يستمد سلطاته من الشعب بل من قوى غيبية. والخليفة الذي يتمنونه لن يكون حائزاً على سلطات مدنية وحسب؛ بل سيكون بالإضافة إلى ذلك أميراً للمؤمنين، أي سوف يجمع السلطتين الدينية والمدنية، وهو صنف جديد من الدكتاتوريات يتعدى الدكتاتوريات الحديثة التي لم تكن تجمع إلا السلطات المدنية.

تحتوي النزعة السلفية للإسلام السياسي على صفات عديدة تتشابه مع الفاشية التي تؤمن بالخلاص على يد قائد أو زعيم أوحده؛ إذ يظهر ذلك في إيمانها بالخلاص على يد خليفة أو أمير للمؤمنين، كما تحتوي على نزعة عدوانية مسلحة تعتقد في إمكان تغيير الأوضاع نحو الأفضل باستخدام العنف المسلح، وتصفية الخصوم جسدياً، ونزعة ماضوية تنظر إلى الماضي على

أنه النموذج المحتذى، ونزعة خيال علمي تعتقد في إمكانية العودة إلى الزمان القديم بركوب آلة الزمن التي هي الدين حسب تصورهم عنه، فالدين لديهم هو آلة الزمن Time Machine التي إما أن تنقلنا نحن إلى الماضي أو تنقل الماضي إلينا (V, P.213). إذا كانت السلفية أو الماضوية هي موقف الإسلام السياسي من الماضي، فإن الفاشية هي موقفه من الحاضر والمستقبل، فالفاشية هي الوجه الآخر للسلفية. وموقف السلفية من الحاضر موقف فاشي لأنه يتمثل في رفض المجتمع، وتكفيره، ومواجهته بالعنف المسلح، وموقفها من المستقبل فاشي أيضاً لأنها تسعى لتأسيس دكتاتورية تحت مسمى الخلافة. وما يميز الإسلام السياسي الآن هو ما كان يميز حركة المتعصبين اليهودية Zealots في القرنين السابقين على الميلاد والقرن التالي له.

النزعة الشكلية:

عندما يدخل المجتمع مرحلة التحلل يحاول الحفاظ على وحدته السابقة وتماسكه بأي شكل، ويظهر ذلك في اهتمامه الزائد بالصيغ القانونية الشكلية والصورية (VI, pp.49-83). لقد افتقد المجتمع المتحلل حيويته السابقة وقدرته على الإبداع، والتي كانت السبب في نموه وتوسعه وازدهاره، افتقد التلقائية المتضمنة في كل فعل حر، وفي كل ممارسة اجتماعية جديدة وناشئة؛ وهو يعرض فقدان حيويته وتلقائيته وممارسته الحرة بفرض قانون صوري على أعضائه، قانون يضمهم قسرياً في كل اجتماعي مصطنع. ويتأسس هذا القانون في فرض الممارسات الشكلية على أعضائه والتي دائماً ما تأخذ صورة الشعائر. وبذلك تختفي الممارسة الاجتماعية Praxis الطوعية والمبدعة، والتلقائية، والحرّة، وتحل محلها الممارسات الشكلية للشعائر. وهي تحافظ على التماسك الشكلي للمجتمع لضمان وحدته. ولا يعد الكل الاجتماعي ذا مضمون عيني حقيقي؛ بل يصبح كلاً شكلياً ويتحول إلى كل مظهري مصطنع. فلا يتمكن المجتمع من الحفاظ على الكلية الحقة التي تربط أعضائه بروابط اجتماعية عينية، وكل ما يستطيع القيام به الحفاظ على كلية

شكلية تأخذ صورة توحيد المقاييس الخاصة بسلوكيات الأفراد. ويصل توحيد المقاييس هذا إلى الملبس؛ فيحاول المجتمع التحلل الحفاظ على وحدة وكلية شكلية مظهرية تأخذ شكل فرض الحجاب وما يسمى بالزي الإسلامي وإطلاق اللحية.

وتتم المناداة بالعودة إلى الشريعة، وكأن الشريعة واحدة؛ في حين أنه لا وجود لمثل هذه الشريعة الواحدة، فهناك شريعة حسب الفقه الحنفي، وشريعة حسب الفقه الشافعي، وشريعة حسب الفقه المالكي، وشريعة حسب الفقه الحنبلي، وهي كلها تندرج في الفقه السني الذي يقف بجانبه فقه شيعي، وفقه الخوارج؛ لكن يتم التغاضي عن كل هذا الاختلاف والتنوع في فهم الشريعة، ويتم التركيز على شريعة واحدة شكلية وصورية، وهي صيغ قانونية صورية تهتم بالشكل والمظاهر، وبإضفاء وحدة شكلية مظهرية على المجتمع مع فقدان المجتمع ذاته لأي وحدة عينية حقيقية. يعمل الفهم الشكلي الصوري للشريعة على تحنيط المجتمع، أي الحفاظ على جسده مع غياب الروح. إن الفهم الصوري للشريعة يحنط المجتمع تماماً كما كان قدماء المصريين يحنطون أجساد موتاهم؛ فتحنيط الجسد لدى الفراعنة كان بهدف الحفاظ على الجسد استعداداً لبعثه في الآخرة، وحنيط المجتمع لدى الفهم الصوري الشكلي للشريعة يهدف إلى الحفاظ على جسد المجتمع استعداداً للبعث أيضاً. ولا يكون التحنيط إلا لجسد قد مات وانفصلت عنه الروح، ولذلك فالتحنيط الاجتماعي هو لمجتمع فقد روحه وأصبح مجرد جسد ميت.

كما تصل النزعة الشكلية إلى التحكم في سلوك الأفراد، وهو ما يسميه توينبي "آلية المحاكاة" Mechanicalness of Mimesis (IV, P.119)، ويقصد بها أن المجتمع الذي وجد أن نوعاً من الفعل قد مكّنه من النمو والازدهار في مرحلة سابقة من تاريخه، يستمر في القيام بالفعل نفسه على سبيل المحاكاة في مرحلة انهياره وذلك بطريقة آلية، معتقداً أن تكراره لهذا

الفعل والتزامه بأدائه بحرفية سوف يساعده على البقاء، وعلى تجاوز أزماته الحالية. ويظهر ذلك في حالة المجتمعات الإسلامية في الدعوة إلى الالتزام بالشعائر الدينية؛ فهذه الشعائر كانت مرتبطة بحضارة في طور التقدم والازدهار، حضارة قامت على أساس ديني بصفة رئيسة، ويعتقد الخطاب السلفي أن التزام أفراد المجتمع بتلك الشعائر والقيام بها بحرفية كافٍ للحفاظ على هوية مهتزة للمجتمع، وعلى مجتمع يمر بمرحلة انهيار. وتصل درجة الالتزام بالشعائر إلى أدق التفاصيل؛ حيث يشدد الخطاب الأصولي على الالتزام بحركات جسدية معينة. ولا تقتصر آلية المحاكاة على المحاكاة الجسدية بل تشمل كذلك المحاكاة اللفظية، أي التردد اللفظي لعبارات معينة قبل ممارسة كل نشاط يومي؛ قبل الأكل وبعده، وقبل دخول البيت وعند الخروج، وقبل ركوب وسيلة مواصلات وبعدها، وقبل دخول السوق وبعده الخروج منه، وقبل ممارسة الواجبات الزوجية وبعدها.

صنمية النص:

تنتهي النزعة الشكلية المتمسكة بحرفية النص إلى أن يتحول النص (في جانبه القرائي) إلى صنم Fetish. يصبح النص صنماً عندما يتخذه البشر وسيطاً بينهم وبين الواقع؛ إذ لا يعودون يفهمون واقعهم مباشرة بل عن طريق النص، ولا يستطيعون التعامل معه إلا من خلال النص، ولا يستطيعون فهم وتفسير مشكلاتهم الواقعية إلا بردها إلى حلول يعتقدون في وجودها في النص؛ وعندما يعتقدون أن التمسك بالنص كافٍ لحل كل مشاكلهم، هنا يتخذ النص الطابع الصنمي؛ إذ يصبح هو الصنم الأكبر في حياتهم. فالصنمية هي أن يتخذ البشر وسيطاً ما على أنه الأصل، يتخذون تمثالاً أو رمزاً، أو شيئاً، أو نصاً على أنه الحقيقة، وينظرون إليه كما لو أن به قوة خفية تتعدى سكونه الظاهر، وأسراراً لا يكشف عنها إلا للخاصة وبالتدريج، وهنا يتحول التمسك بالنص إلى نوع من السحر؛ إذ يصبح النص تعويذة لطرد الشر، والجن، والنفاريت، وجلب الخير. النصيون لم يفعلوا شيئاً إلا أن

أحلوا النص محل الصنم. صحيح أنهم حطموا الأصنام القديمة؛ إلا أنهم أقاموا مكانها صنماً جديداً. وصنمية النص أقوى أنواع الصنمية، ويفوق خطرهما صنمية الشئ المادي، فالصنم المادي من السهل تحطيمه والتخلي عنه لأن تفاهته ولا عقلانيته ظاهرة للعيان، أما صنمية النص فتستعصي على التحطيم، لأن النص متكلم في حين أن الرمز صامت، والنص معنوي يتم تبادله على الألسنة وبين الأجيال. إن ضربة قوية باليد كفيلة بتحطيم التمثال أو الصورة؛ لكن صنمية النص لا يمكن تحطيمها بهذه الطريقة، ولذلك سوف يظل الكثيرون أسرى لها طويلاً.

الانقسام في النفس البشرية:

وكما تشهد الحضارات المتحللة انقساماً في المجتمع، تشهد انقساماً آخر في النفس البشرية. ومن مظاهر انقسام النفس البشرية نزعة الاستشهاد التي تدفع الفرد للانفصال عن مجتمعه، والاندفاع المحموم نحو عدوه، أو من يتصوره أنه عدوه مضحياً بنفسه. إن نزعة الاستشهاد تعد من مظاهر انقسام النفس البشرية؛ لأن الشخص الذي يضحي بنفسه يكون قد انفصل عن مجتمعه من البداية، وقام باندفاع يائس نحو عدوه لا يحسب النتائج التي تترتب على استشهاد. فالشخص اليائس الذي يندفع نحو الاستشهاد تسيطر عليه رغبة غير عقلانية، لأنه يعمل بمفرده عالماً أن النهاية هي موته، ولا يفكر بمقاييس النجاح والفشل؛ بل يدفعه الإحباط إلى فقدان حياته. (V, pp.404-411). إن نزعة الاستشهاد لا تنتشر إلا في مجتمع يعاني أفراد من الإحباط واليأس الشديد، والذين ينفصلون عن مجتمعهم بتفضيلهم الموت على الحياة، وهو موت في سياق الفشل والخسارة. ويقدم المستشهد مثلاً على انقسام النفس لأن تفكيره قد سيطرت عليه ثنائيات متناقضة؛ إذ يفكر بثنائيات الخير والشر، والحلال والحرام، والإيمان والكفر، وهو يرى أن كل ما حوله شر وحرام وكفر. وتتمثل تعاسته وتعاسة مصيره في أنه يصبح ضحية للشر والكفر الذي يحاربه، ويسمح لهما بأن يأخذا حياته. فعلى الرغم من أنه

لا يرى أمامه إلا الزوجين المتناقضين: الخير والشر؛ إلا أنه لا يعمل من أجل الخير، بل يجعل نفسه ضحية للشر؛ لأن اندفاعه نحو الموت لا يؤدي به إلا إلى أن يضع نفسه تحت رحمة هذا الشر نفسه الذي يجاربه.

ومن بين مظاهر انقسام النفس البشرية المصاحبة لمرحلة تحليل الحضارات نزعة التمرکز حول الذات، أو ما يسميه توينبي "تمجيد ذات زائلة" *Idolization of an Ephemeral Self* (IV, P.261)، ويتمثل ذلك في المجتمع الإسلامي في النظر إلى الأمة الإسلامية على أنها الأفضل بين الأمم، وعلى أنها سوف تنال وحدها الخلاص الأخروي، في حين أن حالها هو الأسوأ بين شعوب العالم. والذات يمكن أن تكون شخصاً، وتتحول النزعة بذلك إلى تمجيد الأشخاص على حساب المبادئ والقيم والأفكار، وتعتقد أن المبادئ والقيم لا تقوم إلا بالأشخاص، بل وبأشخاص معينين يمثلونها؛ مثل تجسد الكرم في حاتم الطائي، ويصبح الكرم حائماً، أي متصفاً بالشخص ولا يقوم بذاته، ويتجسد العدل في عمر ويصير العدل عمرياً، وتتجسد الشجاعة في عنتر بن شداد وتصبح الشجاعة عنترية، ويصبح الإيمان نوراً محمدياً. ويمكن أن تكون الذات أفراداً كثيرين يشكلون مجموعة، وتصبح ذاتاً جمعية متمثلة في الصحابة والتابعين، وبذلك يُنظر إليهم على أنهم يجسدون كل القيم الإنسانية، ويصبحون مثلاً لكل الأجيال، ويتم تقديسهم في حين أنهم بشر عاديون ليس لهم أي أفضلية سوى أن تصادف وجودهم في فترة زمنية معينة.

إن نزعة تمجيد الأشخاص تكشف عن عدم القدرة على إدراك أن المبادئ والقيم يمكن أن تتحقق في المجتمع وفي نظمه ومؤسساته، ولا تقتصر على الأشخاص؛ بحيث تكون مؤسسات المجتمع ضامنة لصالح الأفراد، فمع عجز المجتمع المتحلل عن تحقيق العدل مثلاً يتم إلحاق العدل بشخص معين يستطيع وحده تحقيق العدل بأفعاله الفردية؛ في حين أن العدل قيمة يجب أن تتجسد في المجتمع ونظمه؛ ومع عجز المجتمع عن تحقيق الفضيلة، تصبح

الفضيلة صفة لشخص يستطيع نقلها لغيره، ويتم تمجيد وتقديس الفضلاء في ذاكرة الناس كتعويض عن افتقاد المجتمع للفضيلة وعجزه عن تحقيقها.

ويتناول توينبي نوعاً آخر من الشعور يظهر في الحضارات المتحللة يسميه "الشعور بالانسحاق" *The Sense of Drift*، ويتمثل في نزعة الجبر (V, P.424). ويتناول توينبي مذهب أبي الحسن الأشعري (القرن العاشر الميلادي) كمثال على ذلك الشعور، ويذهب إلى أنه يظهر لدى الأفراد في المجتمعات المتحللة، ويتمثل في اعتقاد المرء أنه خاضع لقوة أعلى منه ومن المجتمع كله، تفوقه، وتتحكم فيه، وتضع له مصيره ولا يستطيع منها فكاًكاً. والسبب في هذا الشعور أن المجتمع فقد القدرة على مواجهة الأخطار التي تواجهه والتعامل معها بنجاح، وأصبحت نظمه ومؤسساته عاجزة، وهذا العجز ينعكس في وعي الأفراد، ويأخذ شكل الاعتقاد في الجبر والقدرة، وفي كون الإنسان مسيراً، وهو لا يشعر بأنه مسير إلا لأن الظروف التي يعيشها قد انفلتت من سيطرته، ولم يعد متمكناً من التعامل معها بإرادته الحرة، وتحولت إلى قوة طاغية تتحكم فيه، فيشعر عندئذ بالعجز أمامها، وبالانسحاق في تيارها، تلخذه حيث شاءت، وتفعل فيه ما تشاء دون إرادة منه.

كما يظهر نوع آخر من الشعور في الحضارات المتحللة يسميه توينبي "الشعور بالخطيئة" *The Sense of Sin* (V, P.432). والشعور بالخطيئة نوعان: نوع يشعر به المرء في نفسه ويعتقد أنه خطيء، ويشعر في التوبة والتضرع طلباً للمغفرة، ونوع آخر يشعر به المرء في مجتمعه ويعتقد أن المجتمع كله خطيء، وبالتالي يحكم عليه بالكفر. والنوعان منتشران في المجتمعات الإسلامية الآن، وخاصة النوع الثاني. فالشعور المسيطر على الجانب المسلح من جماعات الإسلام السياسي هو الشعور بخطيئة المجتمع، ومن هنا يأتي الحكم بتكفيره؛ لكن أفراد هذه الجماعات لا يشعرون بخطيئتهم هم بمثل ما يشعرون بخطيئة الآخرين. لو كانوا يحسبون نتائج أفعالهم الإرهابية

لَقَتَلَهُمْ شعورهم بالذنب وبالخطيئة التي ارتكبوها في حق مجتمعهم والتي تفوق أي خطيئة يتصورونها لهذا المجتمع.

كما يسود المجتمعات المتحللة شعور آخر يسميه توينبي "الشعور بالاتحاد" Sense of Unity ، وهو شعور البعد الواحد، ووجهة النظر الواحدة التي تعتبر نفسها هي الصحيحة، والبقية خاطئة أو ضالة أو كافرة، ويظهر ذلك في المجتمع الإسلامي في صورة الفرقة الناجية، في حين أن النبي محمد ﷺ قد اعترف بأهمية تعدد الآراء والاختلاف: "إختلاف أمتي رحمة"؛ لكن تظهر على السطح فكرة الفرقة الناجية وتسود. إن الشعور الأحادي والبعد الواحد يسودان في المجتمعات المتحللة كعلامة على الرغبة في القضاء على التنوع والتعدد الذي يظهر في صورة اختلاف، وخلاف، وتشتت، وانشقاق. يظهر التعدد في مراحل نمو وازدهار الحضارات على أنه علامة صحية؛ فتظهر الديمقراطية في المجال السياسي أو المذاهب الفقهية المختلفة بل والمتعارضة في بعض النواحي في المجال الديني. وتنقلب ظاهرة التعدد إلى ظاهرة ضارة تعبر عن الانشقاق والخلاف في مرحلة التحلل؛ فيسود المذهب الواحد وتتم المناداة بالعودة للإسلام كما لو أن الإسلام واحد، في حين أنه ليس هناك وجود لمثل هذا الإسلام الواحد؛ فهناك إسلام مالكي، وإسلام شافعي، وإسلام حنبلي، وإسلام حنفي، وهذا كله إسلام سني يقف بجانبه إسلام شيعي، وإسلام صوفي، وإسلام خوارجي، وإسلام معتزلي؛ إسلام أزهرى مصري، وإسلام وهابي سعودي، وإسلام خوميني إيراني.

ولأن المجتمع المتحلل يعيش حالة من الاغتراب ومن انفصال أفراده عنه، وعن بعضهم البعض، ولعدم وجود أي رابط حقيقي بينهم، ينظر هذا المجتمع إلى الفضيلة على أنها علاقة مع شيء آخر يعلو المجتمع والعلاقات الاجتماعية ويتجاوزهما (VI, pp.132-148) ، سواء كان هذا الشيء في الماضي أم في السماء، وسواء كان منفصلاً عن المجتمع في الزمان أم في المكان. وتصبح

الفضيلة هي التمسك بالدين حسب ما يفهمه السلفيون، أي التمسك بالشعائر التي يؤدونها بمحاكاة آلية. وفي هذا الوضع يغيب البعد الحقيقي للفضيلة وهو بعدها الاجتماعي الذي يتجسد في العلاقات بين الناس وبعضهم، وبينهم وبين مجتمعهم الذي يشملهم. فلأن أفراد المجتمع منفصلين عن بعضهم البعض ومغتربين، يحاول المجتمع أن يقيم روابط أخرى متجاوزاً نفسه، ومكانه، وزمانه مع الماضي، ومع السماء. يعوض المجتمع فقدان الروابط الداخلية بين أعضائه بإقامة روابط خارجية في الزمان والمكان، فيرحل عن زمانه ومكانه تاركاً حاضره مسافراً نحو الماضي ونحو السماء، معتقداً أن هذا يعوضه عن فقدان ذاته في الحاضر. ولا يستطيع المجتمع الانتقال الفعلي الحقيقي إلى الماضي وإلى السماء؛ بل يظل شقياً تعيساً في حاضره؛ ولذلك فالرحلة التي يقوم بها ليست رحلة حقيقية بل رحلة متخيلة، رحلة حاملة تمده بمحدثات مؤقتة، وهي إن زادت على الحد يتحول تأثيرها إلى التخدير.

منذ أعوام قلائل، عندما كنت طالباً بالفرقة الثانية بقسم الفلسفة، كان أول لقاء لي بمادة فلسفة التاريخ، ووقتها لم أكن أعطي اعتباراً إلا للمراجع المكتوبة باللغات الأجنبية أو تلك المترجمة عنها. إلا أنني لم أجد مكتبة تخلو من كتاب "في فلسفة التاريخ" للمرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي"،

فغلبني الفضول، ووجدتني أطلعه بين الحين والآخر خلسة، وكأني أخشى الاعتراف أن أحد المراجع العربية يمكن أن يمثل إضافة حقيقية إلى أحد الفروع المهمة في الثقافة. وبعد فترة وجيزة وجدت أنني قد قمت بثلاث قراءات للكتاب: الأولى كأحد المراجع الهامة أقتبس منها بعض الفقرات هنا وهناك، أو ألتمس منه تفسيرات شارحة لما قد يستغلّق على الفهم في كتب أخرى أقل وضوحاً، أما القراءة الثانية فكانت بعد التخرج، وتلك بدافع الاهتمام الشخصي؛ لذلك كانت قراءة متمعة لا هدف لها

إلا التقييم السياقي للكتاب في ضوء ما كُتب في نفس المجال. لكن القراءة الثالثة كانت مختلفة بعض الشيء؛ إذ

**ملاحظات حول كتاب
"في فلسفة التاريخ"
للراحل الكبير
أ.د. أحمد محمود صبحي**

بقلم الأستاذ
مايكل مدحت يوسف
المعيد بقسم الفلسفة
بكلية الآداب - جامعة حلوان

الأفكار التي أثارت اهتمامي إلى حد كبير، ولكنها أبست أن تتجاوز عتبة الشعور، وظلت هناك في أطراف دائرة الوعي؛ فلم تنل ما تستحق من اهتمام وتحليل، ومن هنا كانت العودة لتلك الأفكار مرة أخرى للوقوف عليها ومقاربتها ببعض مناهج القراءة المعاصرة. فلنتشارك إذن في بعض من شذرات الأفكار حول هذا الكتاب القيم.

١ - لعل أول ما جذب انتباهي من الناحية المنهجية، كان اتجاهها سابقاً لأوانه، ليس فقط في المؤلفات العربية التي عاجلت الموضوع نفسه، ولكن في الاتجاه العام السائد في فلسفة التاريخ آنذاك؛ حيث كان من المعتاد أن يكون معيار الموضوعية التاريخية في الكتابة هو الاحتكام إلى مقولة السببية التاريخية *Historical causation*؛ فيبدأ معظم الكتاب بسرد واقعة تاريخية وتحليلها، ثم وضع المقاربات المتعددة حولها، ليكون معيار صحة أي تحليل هو مقدار ما يوضع في تبريره من الأسباب التاريخية وفقاً للمادة المتاحة لتحليلها حول هذه الواقعة؛ أي أن مجموعة الأسباب التي تسرد للتدليل على صحة الواقعة هي السبب المشروع لمنح تلك الواقعة سمة "الموضوعية التاريخية".

لكن ما لفت انتباهي هنا هو أن الدكتور "أحمد محمود صبحي" في القسم الثاني من الكتاب، ولاسيما في الفصل الرابع المعنون بـ "البعد الحضاري الديني لدى توينبي"، وكذلك في الملحق الخاص بـ "أصول التحديث وأصول التاريخ"، أقول إن ما لفت انتباهي هو توظيفه - واعتقد أن هذا كان عن وعي - لمعيار آخر ومنهجية أخرى في معالجة موضوعه ألا وهو "السردية التاريخية *Historical narrative*".

ولكي نضع التفرقة بين كلتا المقولتين "السببية التاريخية" و"السردية التاريخية" في نصابها الصحيح، فإنه يلزم أولاً أن نذكر خلفية مختصرة حول موضع كل منهما على الساحة الفلسفية؛ فقبل عقد السبعينيات من القرن

العشرين لم يكن أحد ليتشكك فى السببية التاريخية معياراً للموضوعية والتحقق من صدق الوقائع التاريخية، أما السردية فكانت تُقيم على أنها مقولة دخيلة على فلسفة التاريخ، لأنها لا تقيم حدوداً فاصلة بين السرد التاريخي والخيال السردى، ومن ثم فإنها لا تصلح لأن تكون بديلاً محل محل السببية التاريخية. لكن الحال تغير مع بدء ظهور مؤلفات مثل "ما وراء التاريخ Metahistory" لهايدن وايت Hayden White عام ١٩٧٣، وكتابات لويس منك Louis Minc حول الموضوع نفسه، وخاصة فى الفترة الممتدة ما بين ١٩٦٦ و١٩٨٧، وكذلك ظهور ما يسمى بالمنعطف اللغوي The linguistic turn الذى دمج بتأثيراته البالغة العديد من أفرع الفلسفة، والأدب، والتاريخ. وقد تدعم وضع مقولة السردية التاريخية إلى حد كبير بعد ظهور الهيرمينوطيقا نظراً لما تضعه من أهمية بالغة على العامل النفسى فى إدراك حقيقة النص.

وعودة إلى أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحى"، سنجد أنه يوظف هذه المقولة المنهجية بشكل بارع؛ ففى تحليله للحضارة الإسلامية وفقاً لنظرية التحدى والاستجابة لأرنولد توينبى نجده يقدم لنا حبكة سردية فى بادئ الأمر؛ فيصور لنا الحضارة الإسلامية وكأنها بطل يوضع فى مأزق، وليس أمامه من مخرج سوى أن يواجه ما يُطرح أمامه من تحديات. ثم تأتى مرحلة المواجهة مع المنافسين؛ فهناك العديد من الحضارات (الفارسية واليونانية والرومانية والمسيحية) التى خضعت للظرف التاريخي نفسه من قبل. وتأتى مرحلة لاحقة لنجدته يعدد فيها استجابات الحضارة الإسلامية لهذا الظرف؛ فهناك الموقف المتشدد للسلفيين، ثم موقف التشكل لدى دعاة الحداثة الغربية مثل محمد على فى مصر، وأتاتورك فى تركيا.

ولا ينتهى الأمر على هذا النحو؛ بل هناك إعادة صياغة نقدية لما تم سرده (وفقاً لتوينبى)؛ فمقدمات الحبكة السردية لم توضع كلها بالشكل

الصحيح؛ فعلى سبيل المثال لم يكن انهيار الحضارة الإسلامية بدءاً من اقترانها بالسياسة في غزوة بدر، ولم يكن امتزاج السياسة بالدين خطأ من شأن الدين، بل كان لرفعة الشأن السياسي المتردى في ذلك العصر.

بالطبع سيكون القول بالتطبيق الواعي والكامل لمنهجية السردية التاريخية في كافة أقسام الكتاب مُحماًلاً بقدر ليس بضئيل من التكلف والتزيد؛ ولكن ما أود قوله إنه في تلك الفترة التي وضع فيها المؤلف، ومقارنة بغيره من الكتب - ولاسيما من المؤلفات العربية - يمكن اعتبار هذه المحاولة المنهجية محاولة متفردة تستحق التقدير والاحترام، وأن يُنظر إليها على أنها علامة تميز وتفرد من أستاذ سابق لجيله.

٢ - الملحق الثاني الذي لفت انتباهي في الكتاب هو الملحق الخاص بأصول علم التحديث، أو علم أصول الحديث؛ حيث قدم الدكتور "أحمد محمود صبحي" توظيفاً رائعاً لكيفية الاستفادة من هذا العلم - الذي يعد علماً دينياً صرفاً - بشكل منهجي مدروس في أفرع ثقافية أخرى بل وفي حياتنا اليومية أيضاً، مما يجعل منه وبحق نموذجاً للمثقف المبدع الذي يشخص أمراض عصره، ويسعى لمعالجتها دون الوقوع في فخ الثنائيات الزائفة مثل الأصالة والمعاصرة، أو الموروث والوافد... الخ. وذلك بقدر من الموضوعية يتيح له الخروج من شرنقة ربط النص بالدين، مع المحافظة على التراث، بل وتجديد مواطن الإبداع الكامنة فيه.

يبدأ أستاذنا "أحمد محمود صبحي" برصد مواطن الشبه بين كل من منهجي التحديث والتأريخ فيقول: "لعل أوجه الشبه بين منهجي الحديث والتأريخ قد بدأت تتضح؛ إنهما يلتقيان عند مقولتين: الزمان والفردية، إن نقطة البدء في كل منهما واحدة: أحاديث موضوعة أو وثائق مزورة، ومن ثم لا بد من الشك ومن النقد، إن منهجهما واحد: مسار معاكس لمسار التأريخ: المنهج الاستردادي". لكن أوجه الشبه هذه لا يجب أن تجعلنا نغفل عن فرق

هام بين العلمين، ألا وهو، اعتماد علم الحديث على الشفاهة أكثر من الكتابة؛ حيث الكتابة - فى هذا العصر وقبل اختراع الطباعة - كان يُنظر إليها على أنها عرضة للتحريف؛ فاللفظ المنطوق وقتها كان مراناً للذاكرة، وتثبيتاً للعلم.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى إيضاح معالم النقد الداخلى فى علم الحديث مقابلة بما يناظرها فى علم التأريخ. فكما أن علم التأريخ يخضع لنوعين من النقد: النقد الداخلى أو التأكد من صحة الوثائق وعدم زيفها، والنقد الخارجى الذى يوضح مدى تطابق الوثيقة مع ما حدث بالفعل فى التاريخ؛ حيث تعد الوثيقة الأصلية وسطاً بين النسخة التى أمام الباحث التاريخى وبين الحادثة التاريخية ذاتها، فإن علم الحديث أيضاً لديه ما يناظر ذلك، ففضلاً عن الدراسة النقدية لإسناد الحديث، فإن الرواة هم بدورهم وسط بين الحديث المتداول والحديث الذى نطق به النبى. ويمكننا أن نلخص نقاط الالتقاء فيما يلى:

- ١ - إن كلا العلمين يهدف من نقد المصدر إلى بيان صحة نسبة الوثيقة إلى مؤلفها.
- ٢ - إن نقد الوثيقة فى المجالين يهدف إلى بيان صلة النسخة بالأصل.
- ٣ - قدم النسخة - أو الإسناد فى حالة الحديث - يقربها من الأصل ويبعد بها عن الخطأ والتحريف.
- ٤ - كل من المؤرخ والمحدث يضع تصنيفاً نقدياً لمادته العلمية؛ فالمؤرخ يصنف الوثائق حسب أهميتها وما تعالجه من مجالات الحياة المختلفة، وكذا هى الحال أيضاً مع المحدث حيث يصنف الأحاديث إلى مقبول ومردود، أو غيرها من التصنيفات.

بل إن لرجال الحديث سبقاً لا يُنكر عندما يتعلق الأمر بوضع منهج لتصحيح الرواية أو النقل من التاريخ: "ولقد اشتملت أخبار وروايات

التاريخ القديم، وكذلك التاريخ الوسيط على كثير من الأساطير والخيالات كادت تُطمس فيها حقائقه إلى حد أن أنكر كثير من المفكرين على التاريخ أنه علم، ومع ذلك فإن أحداً من المؤرخين قبل رجال الحديث لم يفكر في وضع منهج لتصحيح الرواية أو النقل في التاريخ".

لكن غرض المقال ليس بيان أوجه التناظر بين أصول التحديث وأصول التأريخ، أو حتى سبق المفكرين الإسلاميين على المؤرخين الغربيين، يقول المرحوم "أحمد محمود صبحي": "أما أن المؤرخين الأوروبيين قد عرفوا منهج نقد الحديث، وأدركوا التناظر بينه وبين نقد الرواية التاريخية ثم تبناه وطبقوه، فهذا ما لا سبيل إلى الجزم به، ومن ثم لا يجوز للباحث الموضوعي أن يقر تأثيراً متلمساً الأشباه والنظائر، مستنداً إلى ملامح عامة ومشابهات ... وبعد - ليس هدف هذه المقالة مجرد بيان جانب من الأصالة في الفكر الإسلامي، أو فضل السبق لأئمة الحديث على كل المؤرخين وديكارت - أبي الفلسفة الحديثة - على المؤرخين في ابتداع منهج لنقد الخبر، وعلى ديكارت في اصطناع منهج الشك من أجل اليقين، وإنما لابد من الانتفاع بما قدمه أهل الحديث من منهج".

قد يقف كثير من المفكرين عند مرحلة التلويح بمعول الهدم دون الكشف عن مواطن إبداعية جديدة؛ فيشرعون في نقد السابق وتحليله بهمة بالغة، لكن ما أن تأتي لحظة الخلق وتقديم الجديد حتى نجد الأقلام وقد خفت سرعتها، والأفكار وقد بدأ سيلها يتقطع - لاسيما بين المفكرين العرب - إلا أن المرحوم "أحمد محمود صبحي" يقدم لنا في نهاية هذه المقالة مجالين للاستفادة مما قدمه أهل الحديث:

أولهما: الاستفادة من الحصيلة اللغوية الهائلة لعلماء الحديث في إثراء لغة المنهج التاريخي، لاسيما فيما هو مترجم: "وأول وجوه النفع أن نفيد بما قدمه هؤلاء - وتمكنهم في اللغة مشهود - من مصطلحات يمكن أن تثرى

الحصيلة اللغوية للمنهج التاريخى؛ فالخبر الموضوع مرادف للزائف، وإذا لم يكن الخبر موضوعاً، ولكن لم تثبت الأدلة على صحته فهو ضعيف، بدلاً من القول إنه خبر من الدرجة الثانية أو رواية سقيمة، وأن نستخدم الإدراج مرادفاً للحشو أو الحشر، وأن نقول رواية شاذة إذا جاءتنا من راوٍ ثقة مخالفاً لما رواه الغير، ورواية منكورة إذا جاءتنا من راوٍ غير ثقة، وأن نصف معلوماتنا عن الحرب الميمنية بين اليونان والفرس أنها أخبار آحاد، لأنها جاءتنا من جانب واحد، ومن مؤرخ واحد هو "هيرودوت"، وأنها لا تصل فى حجيتها معلوماتنا عن الحرب العالمية الأولى أو الثانية".

أما الثانى: فهو الإفادة من رواية الخبر مسبقاً بسنده كسمة نقدية فى استقبال جهازنا المعرفى لكافة ما يتلقاه من العالم الخارجى، مثل مطالعة الصحف، مشاهدة الأخبار، تحليل ما نقرأه، بل والتشكك فيها يحذر إلى أن تثبت صحتها "ثانى وجوه النفع أن نفيد بمنهج هؤلاء فى ضرورة رواية الخبر مسبقاً بسنده إلى حد أن أفتى ابن حجر بعزل كل خطيب مسجد لا يبين مستنده فى الرواية ... الخبر المقرون بسنده أو كذبه يكشف فى كثير من الأحيان عن حقيقة الخبر سواء كان ذلك فى الحديث أم فى التاريخ أم تتناقله وكالات الأنباء من أخبار الدول وأحوال المجتمعات".

٣ - هناك عامل آخر قد يغفل عنه البعض ولكنه على قدر كبير من الأهمية؛ ألا وهو عرض الأفكار والأطروحات بشكل قابل للنقد - وهو المعيار الذى يعد دليلاً على العلمية فى الكثير من الأطروحات المنهجية الحديثة - فنجد الكثير من الفقرات التى تشير إلى أطروحات تدفع أذهاننا إلى إعادة التفكير فيما سبق طرحه؛ فعلى سبيل المثال بعد أن يعرض للنزعتين الطبيعية والتاريخية فى المنهج التاريخى، نجده يقول: "تصنيف المؤرخين وفقاً للمنهجين متعذر إذن فى بعض الأحيان؛ لأن المناهج قواعد والتاريخ تطبيق، والآلية غير قائمة حين تنتقل القواعد من مجال الفكر والنظر إلى مجال الواقع

والتطبيق". وتكثر أمثال هذه التعقيبات على وجه التحديد فى التعقيبات التى تأتى فى نهاية كل فصل.

إن ما دفعنى إلى الإشارة إلى هذه النقطة هو أن هناك الكثير من الأعمال التى يبدو فيها منهج الكتابة تبريرياً، فنجد أصحابها يضعون أطروحة ما ثم يلجأون إلى أطروحات أخرى مخالفة لبيان تهافتها، وأفضلية ما تم طرحه فى بداية الأمر. فهو إذن منهج تبريرى، تحليلى على أقصى تقدير يقدم إلينا فى غلاف نقدى. ولكن ما نلمحه فى عمل "كاتبنا" هو عمل كاتب يريد أن يشاركنا أفكاره بل ويدعونا إلى نقدها ومراجعتها فى الكثير من الأحيان. وذلك إن لم يتجل بشكل مباشر، إلا أنه يظهر فى عدم تبنيه لآى من الآراء المطروحة أو الدفاع عن أى منها؛ بل جعلها جميعاً عرضة للنقد.

٤ - النقطة الأخيرة التى يجدر بنا الإشارة إليها هى الأسلوب الأدبى للكتاب؛ ففى الكثير من الأحيان نجد كتاباً قيماً من حيث ما يحتويه من أفكار، لكن الطريقة التى تمت بها صياغة هذه الأفكار قد تكون معقلة أو غير ملائمة بصورة أو بأخرى؛ فتقلل من قدر الكتاب وأهميته. لكن أسلوب أستاذنا الراحل "أحمد محمود صبحى" يتميز بسمتين غاية فى الأهمية، أولاهما: أنه يكتب بأسلوب عقلانى موضوعى يتوخى الموضوعية والعقلانية من ناحية، وسمه الوضوح التنويرى من ناحية أخرى؛ حيث يقدم صياغة غاية فى الوضوح لأفكار غاية فى التعقيد دون اختزال أو رطانة فى الشرح. أما النقطة الثانية: فهى الطريقة التى يترك بها الأحداث تنسج نفسها بنفسها تلقائياً وكأنها تنساب دون تكلف؛ فقلما نجده يتدخل لإعادة صياغة إحدى الاقتباسات، بل إنه ينجح فى توظيفها لتنطق بلسان حاله محققة غرضه بسهولة ويسر. فتحية وتقديراً وعرفاناً لذكرى أستاذ جليل لم يسعف الحظ جيلى ليفيد بالقدر الملائم من فيض علمه.

هو أستاذى الجليل الذى غمرنى
بعطفه وكرمه العلمى حتى على المستوى
الإنسانى والخلقى، فكم من كتب
سياسية أهداها إلى لكى تفيدنى فى بحثى.
وكم كان حريصاً على السؤال عنى وعن
أسرتى مثل أبى، وكم من كلمات
شجعتنى بها على البحث لما تزل
أصداؤها يتردد فى أذنى، وكم من مجال
دافى للعمل الناجح والبحث المستمر قد
وفره باهتمامه بطلابه!.

قراءة فى فلسفة الحضارة

لقد كان - رحمه الله - موسوعة
فكرية يحرص فى كل لقاء مع تلاميذه
على تعليمهم أسس البحث العلمى،
كما يحرص على غرس القيم القويمة فى
عقول أبنائه.

بقلم دكتورة
سحر صديق السيد الشافعى
مدرس فلسفة السياسة
قسم الفلسفة - كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

فلذا كان - رحمه الله - قد فارق
الحياة، فشمسه ساطعة لن تغيب وكيف
تغيب، وقيمه أماناً، وكتبه كنزنا، وأخلاقه
نبراسنا، وعلمه فى عقولنا؟ فلأدعو الله أن
يتغمده برحمته، ويكون علمه نوراً له فى
قبره، وأخلاقه طريقاً له لجنات ربه، ويجعل
من تلاميذه من يسير على دربه.

وإنه ليسعدنى ويشرفنى اللقاء
الضوء على الحضارتين اليونانية

والإسلامية من خلال مؤلف عظيم من مؤلفات أستاذي الجليل الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" في فلسفة الحضارة (اليونانية - الإسلامية - الغربية).

أولاً - الحضارة الإغريقية:

قدم أستاذنا الجليل - رحمه الله - عرضاً متميزاً للحضارة الإغريقية بدأه بتحديد من هم الإغريق؟ فهم مجموعة من القبائل هاجرت في الألف الثانية ق. م من أواسط آسيا (الهند)، واستقروا في بلاد اليونان؛ فالإغريق شعب آرى أقام بعضه - وهو الأيونى - مستعمرات على سواحل آسيا الصغرى (إفسوس وملطية وأزمير)، واستقر الدورويون على شبه جزيرة دودة وبعض الجزر، ثم الضفة الغربية من مضيق البوسفور، وأسسوا مدينة اسطنبول، واتجه الآخيون إلى جنوب إيطاليا وصقلية، ووصلوا إلى جنوب فرنسا، وأسسوا مدينة مرسيلية.

وبذلك يؤكد "أستاذنا" أن الحضارة الإغريقية لم تكن مقصورة على بلاد اليونان كما نعرفها الآن؛ بل أنها نشأت على سواحل آسيا الصغرى، وانتشرت وازدهرت في مناطق بعيدة عن بلاد اليونان.

كما يؤكد أن الحضارة الإغريقية قد اتسمت بالروح الفردية - والفردية من مقومات الفكر الحر - فلم تكن هناك سلطة مركزية سياسية تفرض سلطانها، ولا نظام كهنوتى يفرض عقيدته، ومن ثم نشأت الفلسفة وليدة الروح الفردية وحرية الفكر.

ثم قسم مراحل الحضارة الإغريقية إلى ثلاث مراحل هي:

١ - مرحلة النشأة.

٢ - مرحلة الازدهار.

٣ - مرحلة التدهور.

١ - مرحلة النشأة:

وتسمى المرحلة العتيقة Archaic Period وتبدأ منذ القرن ١٢ ق.م. إلى القرن السادس ق. م، وهى تمثل طفولة الفكر الإغريق متمثلاً فى ملاحم هوميروس (الإلياذة والأوديسية) التى تغذى الوجدان. ووحى دلفى كعامل دينى، والألعاب الأولمبية ممثلة للرياضة.

وقد اتسمت هذه المرحلة بعدة سمات منها:

- أ - كان الدين أضعف مظاهر الحضارة الإغريقية: دين لا يبعث على تدين، ولا ينطوى على قداسة للألوهية.
- ب - لا يقدم تفسيراً لنشأة الكون ولا لما بعد الموت؛ إلا أن هذا الفراغ قد ملأته الفلسفة فيما بعد، على خلاف الحضارات الشرقية القديمة التى تقدم أديانها إجابات وحلولاً لمشكلات نشأة الكون، والخلق، والحياة بعد الموت.
- ج - لم تقم الحياة الأخلاقية ومعايير السلوك القديم عند الإغريق على أساس من الدين مادام الآلهة أنفسهم لا خلاق لهم.

٢ - مرحلة الازدهار:

وتسمى المرحلة الكلاسيكية Classical Period منذ القرن السادس ق.م. حتى الثلث الأخير من القرن الرابع ق. م، وهى تمثل نضج الفكر الإغريقى، وظهور كبار المفكرين فى الفلسفة، والفن، والمسرح، والتاريخ، وكانت أثينا مركز الصدارة.

وقد كانت المشكلة الفلسفية لدى الفلاسفة الأوائل السابقين على سقراط تتعلق بمبحث الوجود؛ إذ لم تعد الأساطير صالحة لمجتمع دخل النضج، كما اهتم الفكر الفلسفى قبل القرن الخامس ق. م بمحاولة تفسير نشأة الكون. ثم جاءت مرحلة لحقت بهذه المرحلة استهدفت الاهتمام بالإنسان، وقد كان السوفسطائيون رواداً لهذه الحركة وكذلك سقراط الذى أنزل

الفلسفة من السماء إلى الأرض؛ أى من البحث فى الكون إلى البحث فى مشكلات الإنسان؛ فقد قام سقراط من الناحية العملية بدور المرشد الأخلاقى المهتم بالفضيلة والصالح فى مقابل الفكر السوفسطائى.

ثم جاء أفلاطون - تلميذ سقراط - ليقدم مذهباً متكاملاً جامعاً فى جميع مباحث الفلسفة من الوجود: الله - العالم - الإنسان - ثم مباحث المعرفة، فالأخلاق، والسياسة، وفلسفة الجمال.

ورأى أفلاطون أن النظام السياسى الأمثل هو الذى لا يزيد عدد سكانه عن ٢٠,٠٠٠ نسمة، ومن هنا جاء نظام دولة المدينة City - State أو البوليس Polis؛ ذلك النظام الذى يمكن المواطنين الأحرار من الذكور من أن يشاركوا فى المسئوليات السياسية.

وقد أشاد "أستاذنا الجليل" بفكر أرسطو مؤكداً أنه مثل قمة الفكر الإغريقى، فضلاً عن أن آراءه ظلت مهيمنة من بعده على مدى ألفى سنة، فلم يتحرر الفكر الأوروبى الغربى من نفوذه إلا منذ القرن السابع عشر الميلادى، فضلاً عن تأثيره البالغ على فلاسفة الإسلام؛ بل إن كثيراً من نظرياته مازالت موضع اعتبار فى الأخلاق والسياسة؛ بل إنه يتفوق فيها على الفلاسفة الذين أتوا من بعده؛ لأن هذه العلوم لا يلغى الحديث فيها القديم - على سبيل المثال - مع التقدم الهائل فى علم كالبولوجيا، فإن بعض آرائه مازالت صحيحة، ويعد هو مؤسس علوم البيولوجيا، والنفس، والمنطق.

ثم يضيف "أستاذنا" كيف تفردت الحضارة اليونانية "بالمسرح" لإشباع الجانب الوجدانى، وتهذيبه، وتطهيره، وكيف ساعد المسرح فى تأمل مشكلات الإنسان، وعلاقته بالكون، وترديد الحكيم، ولا شك أن المسرح بهذا المعنى هو ما تفتقر إليه الحضارات الإنسانية فى العصور الحديثة والمعاصرة، إن صدقت تسميتنا لها بالحضارة.

٣ - مرحلة التدهور:

Hellenistic Period عقب فتوحات الإسكندر ٣٢٠ ق. م، حيث امتزج الفكر الإغريقى بالفكر الشرقى، كما امتزجت الفلسفة بالدين، وانتقلت مراكز الحضارة إلى خارج بلاد اليونان، وأصبحت الإسكندرية بدلاً من أثينا مركز الثقافة الإغريقية؛ ومع أنها تمثل شيخوخة الفكر الإغريقى، فقد ازدهرت فيها كثير من العلوم كالمهندسة، والكيمياء، والجغرافيا.

وقد بين "أستاذنا" أن الحضارة الإغريقية كانت تحمل فى طياتها عوامل انهيارها، وذلك لاحتوائها على قلة من المواطنين الأحرار، وأغلبية من الرقيق يقومون بالأعمال التجارية، والزراعية، والحرفية؛ ومع أن الإسكندر قد حاول أن يسوى بين اليونانيين وغيرهم لضمان بقاء الإمبراطورية من بعده، فإن قواده قد انحرفوا عن سياسة المساواة، وسعوا إلى إقامة ملكيات عسكرية قوامها جيش مقدونى يعززه عدد ضخم من المرتزقة، مما أثقل اقتصاديات المجتمع الإغريقى، وساد نمط حياة قوامه الصراع على المال، يزداد فيه الأغنياء غنى والفقراء فقراً.

وهكذا انتهت مدينة الحضارة لتقوم مدينة الاستغلال التجارى والاستبداد السياسى، انتهت مدينة أسسها مواطنوها ليمارسوا فيها حريتهم، ومن ثم ارتبطوا بها ارتباطاً عضوياً، لتحل محلها مدينة أسسها الملوك لتكون سجناً لمواطنيها يشعرون داخلها بالاغتراب.

كما أصاب الوهن كل نواحي الحياة الإغريقية الأخرى (العلاقات الاجتماعية - الفن - التعليم - الفلسفة، وعلى القمة الأخلاق).

ثانياً - الحضارة الإسلامية:

تعد كتابات الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" فى الفكر الإسلامى من أكثر الكتابات تميزاً فى هذا المجال؛ فقد أثرى المكتبة الإسلامية بالعديد

من المراجع القيمة، كما عبّر في كتابه في "فلسفة الحضارة" عن الحضارة الإسلامية تعبيراً بليغاً وذلك فيما يلي:

أكد أن الحضارة الإسلامية عربية النشأة إسلامية المسيرة، وليس بالضرورة أن تؤدي نشأة الدين إلى قيام حضارة؛ فقد يظهر دين في أمة، وتظل مسيرة التاريخ دون منعطف جوهري كما في البوذية أو اليهودية؛ بل قد تنهار الحضارة بعد انتشار الدين، فعلى سبيل المثال: حمل بعض مؤرخي الحضارة الرومانية المسيحية مسئولية تدهور الدولة الرومانية؛ أما بالنسبة للإسلام فالأمر يختلف حيث إن هناك تلازماً بين نشأة الإسلام وقيام حضارة، ويرجع ذلك إلى أن الإسلام قدّم تصوراً مبانئاً للمسيحية سواء بصدد الحياة على الأرض أم بصدد المثل الأعلى للإنسان؛ فليس نزول آدم عقوبة على خطيئة، وإنما ليكون خليفة الله في أرضه دون ملائكته "إني جاعل في الأرض خليفة"، كما رفض الإسلام حياة الرهبنة واستبدل بها عمارة الأرض.

وقد مرت الحضارة الإسلامية بعدة مراحل هي:

- ١ - دور النشأة.
- ٢ - دور الازدهار.
- ٣ - دور الانهيار.

١ - دور النشأة:

لنشأة الحضارة الإسلامية زمانان:

الأول: وهو نشأة الدين الإسلامي حين نزل الوحي على الرسول محمد بن عبد الله وهو في مكة في سن الأربعين، وقد ولد عليه الصلاة والسلام عام ٥٧١م.

والثاني: حين هاجر عليه الصلاة والسلام إلى يثرب بعد عشر سنوات من بداية الدعوة، في ذلك التاريخ تجسد الدين في دولة، وإلى ذلك ترجع

أهمية التاريخ بالهجرة دون مولد الرسول ﷺ ودون ظهور الإسلام كدين
بنزول الوحي في مكة.

لا شك أن وحدة الدين والدولة في مؤسس واحد هو نبي وهو حاكم
في آن واحد كان من العوامل التي يسرت قيام حضارة متجانسة دينياً
وسياسياً دون التعرض لخلافات عقائدية أو اضطرابات سياسية، وقد كانت
الغزوات التي قامت في زمن الرسول ﷺ لإنشاء الدولة وتوسيعها في شبه
الجزيرة العربية وخارجها، ثم بعد الرسول ﷺ جاء دور الصحابة أو بالأحرى
الخلفاء الراشدين ليقتضوا على أكبر دولتين كانا بمثابة خطر على الدولة
الإسلامية هما (الفرس والروم).

وليس معنى ذلك أن الإسلام قد انتشر بالسيف - كما يرى
المستشرقون؛ فلو كان الأمر كذلك، لارتدت الشعوب التي أسلمت عند
ظهور أول بادرة ضعف من الدولة.

٢ - دور الازدهار:

إن ما يميز الحضارة الإسلامية هو أنها تجاوزت مرحلة البداوة
أو الجاهلية. وقد استند الإسلام كدين إلى مصادر أربعة للتشريع هي: القرآن
- الحديث - الاجتهاد - الإجماع.

أ - القرآن الكريم:

هو الكتاب المنزل على نبيه ﷺ وهو مصدر إلهي بحت، لم يمسه تحريف
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

وقد انبثق عن القرآن الكريم معظم العلوم الدينية كالقراءات،
والتفسير، والفقه، والنحو، والبلاغة، وعلم الكلام، والتصوف.

ويؤكد "أستاذنا" أنه قد اقترنت نشأة بعض العلوم المدنية بتعاليم
الإسلام؛ إذ استندت إلى ثلاثة أركان من أركان الإسلام الخمسة وهي: الصلاة

والصوم، والحج إلى علم الفلك، كما اقتضى تحديد القبلة في الصلاة في البلدان المختلفة نشأة علم حساب المثلثات، واستندت معرفة أحكام المواريث أو علم الفرائض إلى تطور علم الحساب، وإلى نشأة علم الجبر.

ب - الحديث:

يُقصد بالحديث أو السنة ما ورد عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ثم ضُم إلى الحديث - بعد عصر الرسول ﷺ ما ورد عن الصحابة الذين كانوا يسمعون قوله، ويشاهدون عمله.

وتأتى مكانة الحديث النبوي تالية لمنزلة القرآن الكريم حيث جاءت كثير من الآيات مجملة؛ فجاء الحديث فيبينها، وفسرها. كما رسم الحديث النبوي للمسلم سلوكه في مختلف مظاهر الحياة؛ فلم يكن الأمر مقصوراً على العبادات وإنما شتى جوانب المعاملات: الأسرية، والاجتماعية، والاقتصادية، معاملة الإنسان مع والديه، وزوجه، وأولاده، وجيرانه، وإخوانه، وكذلك مع أصحاب الديانات الأخرى، وكذلك العلاقات بين الدول، كما حث على العلم، وكذلك اشتمل الحديث على فلسفة تاريخ تحدد أسباب انهيار الأمم، وتحذر المسلمين مما قد يحيق بهم ويلحق بمجتمعاتهم وذلك على أساس أخلاقي.

ونتيجة لما تعرضت له الأحاديث من أكاذيب، فقد وُضعت شروط لنقل وجمع الحديث، حيث استطاع رجال الحديث تقديم منهج متكامل في ضبط الحديث، منهج قائم على الشك، حيث ذكر ابن الجوزي "أن كل حديث رأته تخالفه العقول، أو تناقضه الأصول، أو تباينه النقول، فاعلم أنه موضوع".

ج - الاجتهاد أو القياس:

لقد صلافاً الفقهاء مشكلة، هي: أن عدداً محصوراً من آيات الأحكام - لا تتجاوز خمسمائة آية - أمام عدد غير محصور من المشكلات، لا يصلح

القياس الشمولى لها نظراً لتنوعها واختلافها، وإنما ما يصلح لها هو المنطق المعبر عن روح الحضارة الإسلامية، وهو قياس الغائب على الشاهد؛ أى النظر فى الأدلة الشرعية حيث تؤخذ منها الأحكام، أو قياس الأشياء بالأشياء، وفى كل الحالات يحكم الشريعة الإسلامية مبدأ أخلاقى متمثل فى القول: "لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام"؛ لذا لم تكن الأحكام ثابتة، وإنما مرنة قد تتغير بتغير الظروف والملايسات من ذلك:

♦ نهى الرسول ﷺ على أن يبيع الإنسان ما ليس عنده، أو ما يسمى ببيع المعدوم؛ كشراء نتاج بستان فاكهة قبل نضجها، فأجاز الفقهاء الاستصناع حين جرى العرف به فى الصناعة.

♦ أجاز الرسول ﷺ شهادة القريب فى القضاء حين كانت العلة المؤثرة إثارة الحق، فلما أثر الناس أهلهم على قول الحق، أوقف الفقهاء العمل بالحكم، ومنعوا شهادة الأقارب.

د - الإجماع:

الإجماع مبدأ مكمل للاجتهاد، فإذا كان الأخير يبيح الاختلاف، فإن الإجماع يرد الأمة أو العلماء إلى الوحدة وفقاً للحديث النبوى (لا تجتمع أمتى على ضلالة)، ومن الطبيعى أن يقع الإجماع على ما يستند إلى آية محكمة أو حديث متواتر، ومن ثم يكون الكتاب أو السنة أو السند الحقيقى للإجماع. ولقد ربط "أستاذنا" بين مبدأ الإجماع فى الشريعة وبين الديمقراطية فى السياسة من حيث الأخذ برأى الجمهور، وأنه يحول دون الجمود أو الاستبداد سواء فى الدين أو فى السياسة.

كما يؤكد "أستاذنا" أن الحضارة الإسلامية قد تميزت عن غيرها من الحضارات فى جانبين هامين:

أ - الكيمياء.

ب - الفن والزخرفة الإسلامية.

أ - الكيمياء:

ويرجع "أستاذنا" سبب تقدم الحضارة الإسلامية على الحضارة الإغريقية في الكيمياء - بالرغم من حاجة الحضارة الإغريقية لها في مجال الطب الذي نبغت فيه - إلى ثلاثة أبعاد هي كالتالي:

البعد الأول: فلسفي: فيرى أن أرسطو قد جعل الحركة أقساماً، من اللاوجود إلى الوجود وتسمى "كوناً"، ومن الوجود إلى اللا وجود وتسمى "فساداً"، ومن الوجود إلى الوجود وهو "التغير"، ولا يكون إلا في الأعراض، لأنه لا تغير في الجوهر، وقد وقفت هذه الفكرة الفلسفية حائلاً دون قيام علم الكيمياء؛ لأن الاختلاف بين المركبات هو عند أرسطو اختلاف في الجوهر. أما "جابر بن حيان" فقد ذهب إلى أنه طالما أن الأشياء من مصدر واحد، فإن الاختلاف بينها إنما يرجع إلى اختلاف نسب مقادير العناصر الداخلة في تركيبها، ومن ثم يمكن تبديل طبائع الأشياء تبديلاً يحول بعضها إلى بعض إما بحذف بعض خصائصها، أو إضافة خصائص جديدة.

البعد الثاني: منهجي: أدرج أرسطو العلم الطبيعي في تطبيقه للعلوم ضمن العلوم النظرية مع العلم الإلهي والرياضيات، فكان من أهم اهتماماته الهيولي، والصورة، والعلل الأربع، والخلاء، والملاء والصدفة والاتفاق. أما "جابر بن حيان" فقد رأى أن التجربة شرط أساسي للعلم، ثم حدد خطوات المنهج التجريبي بحيث تبدأ بمشاهدة الظاهرة ثم استنباط النتائج المترتبة، ثم العودة إلى الطبيعة لرؤية هل تصدق أم لا تصدق على مشاهدات جديدة، فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمي.

ومن هنا يؤكد "أستاذنا" أن "جابر بن حيان" قد سبق "فرانسيس بيكون" في استخدام المنطق الاستقرائي. كما أن "جابر بن حيان" في استناده إلى المنهج التجريبي كان معبراً تماماً عن روح الحضارة الإسلامية سواء

من خلال الآيات العديدة التى تحت على النظر فى الكون، أم فى النزعة العلمية لدى الفقهاء فى استنباط أحكامهم للمشكلات الفقهية.

البعد الثالث: من الطبيعة إلى الكيمياء: حيث خالف "جابر بن حيان" الفلاسفة الطبيعيين القائلين بأن الموجودات مركبة من عناصر أربعة هى النار، والتراب، والماء، والهواء، وذهب إلى أن المواد القابلة للانصهار، والتأكسد، والذوبان، والتبلور إنما تتكون من عناصر زئبقية وكبريتية، وبذلك تجاوز أشياء طبيعية لا صلة لأغلبها بالركبات الكيميائية إلا ما يعد حقاً عنصراً كيميائياً.

ب - الفن والزخرفة الإسلامية:

فقد تمثل فى الفن الإسلامى خصائص الروح الإسلامية؛ فابتعد عن التشبيه والتجسيم، ونفر المسلمون من النحت أو التصوير على خلاف الحضارة الإغريقية. وقد بدأت نشأة الزخرفة الإسلامية فى مسجد الصخرة وقصور الأمويين، حيث التزم الفنان بالبعد عن التشبيه أو التصوير المادى المحسوس، كما تحمل المئذنة دلالة رمزية عميقة، فليس الفن الإسلامى محاكاة بالمفهوم الأفلاطونى أو الأرسطى، وإنما هو فى العمارة أو الخط رمزاً أو إشارة إلى معان باطنة، وارتقاء من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ومن المادة إلى الروح.

٣ - دور الانهيار:

يقدم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" عرضاً شيقاً لدور الانهيار فى "الحضارة الإسلامية" يؤكد من خلاله أن موطن الضعف تمثل فى "السياسة"؛ فقد كانت السياسة أول مصدر للخلاف؛ إذ لم يمض على وفاة الرسول ﷺ ربع قرن إلا واقتتل المسلمون، وتفرقوا شيعاً وأحزاباً، وانتشرت مظاهر الضعف بسبب السياسة التى أورثتهم العداوة والبغضاء، واشتد الظلم زمن ملوك بنى أمية - إلا فى زمن "عمر بن عبد العزيز"، وتعلق

الناس بالأمل في الخلاص من بني أمية بقيام بني العباس، فإذا بالأمل يغدو سراياً، وأى عدل يُرجى بمن بدأ حكمه بسفك الدماء حتى لُقِب بالسفاح؟! وأى خير يُنتظر ممن أسس حكمه على الغدر ونقض العهود؟! والناس على دين ملوكهم؛ فإن استشرى الفساد في القصور، فهو لابد أن يسرى إلى الرعية. لكن بالرغم من ذلك انسحب الأتقياء واشتغلوا بالعلم والعبادة إذ استشعروا الخطر على العقيدة والدين فطلّقوا السياسة. ويؤكد "أستاذنا" أن هذا التباين الشاسع بين خير ما في الحضارة الإسلامية الذي أشرق من نبع الدين ونور الإيمان، وبين شر ما في الحضارة الإسلامية الذي لجم عن فساد السياسة كان سمة هذه الحضارة في ذلك العهد (العباسي).

وقد قامت حركات إصلاحية تحاول القضاء على البدع ولو بالقوة كحركة "محمد بن عبد الوهاب" في نجد والحجاز، ولكنها كانت تعالج العرض دون المرض، والمظهر دون أصل الداء؛ لكن ما للشيخوخة من دواء، خاصة حين تنتشر الغيبيات والخرافات.

فى فلسفة التاريخ رؤية تحليلية نقدية

دكتور
دعاء محمد عبد النذير
مدرس الفلسفة المعاصرة بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تفرد أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحى" بكتابه فى فلسفة التاريخ، بحيث أصبح لا يضاهيه أحد فى هذا المجال، ولذا فقد وقع اختيارى على هذا الكتاب لكى ألقى الضوء عليه ؛ ليكون هادياً لكل باحث جاد عن الإبداع والعلم الحقيقى، ولعل أهم ما يوضحه الكتاب هو أن التاريخ ليس سرداً للأحداث والوقائع الجزئية، إنما هو اهتمام بالتأريخ للحضارات، والأسباب الجوهرية الكامنة وراء نشوئها وازدهارها وتدهورها، ومن هنا جاء الاهتمام بفلسفة التاريخ.

لقد حاز هذا الكتاب على إقبال القراء إلى حد أن قرنت بعض المراكز العلمية والأكاديمية اسم "أستاذنا الفاضل" به، وكان من أسباب سعادته بهذا الكتاب أن حصل به عام ١٩٧٦م على جائزة جامعة الإسكندرية التشجيعية فى أول عام لإنشائها، غير أن سعادة "أستاذنا" الكبرى أن كان الكتاب سبباً لأول اتصال بالأستاذ الدكتور "زكى نجيب محمود" الذى اختير ضمن لجنة التحكيم والذى ورد فى تقريره: "هذا كتاب ممتاز بأى معيار تختاره للحكم: فهو ممتاز من حيث المنهج؛ لأن كل فصل من

فصوله قد صيغ في سياق متماسك ترتبط حلقاته بروابط منطقية ... وهو ممتاز من حيث المنهج كذلك إذا حكمنا عليه من زاوية المراجع التي استند إليها ... وامتناز المنهج لا بد أن يشتمل على صفة رأيناها واضحة في هذا الكتاب وهو الأسلوب العلمي الرصين المشرق؛ فلا حشو فيه ولا اقتضاب ... وهو ممتاز من حيث الموضوع ومادته؛ فلقد تحكم المؤلف في ميدانه تحكماً لم يجعل طرفاً من أطرافه يفلت من نظره ... والكتاب ممتاز في أهدافه الثقافية ...".

* * *

يرجع أول استعمال للفظ فلسفة التاريخ إلى "قولتير"، وإن كان ذلك لا يعنى أنها قد بدأت به؛ وإنما ترجع إلى "ابن خلدون" على ما سيأتى بيانه، وقد قصد قولتير بهذا المصطلح دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أى دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات، وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات، وهو في ذلك يعنى كل رواية غير مقبولة لدى العقل أو محتملة الشك.

تبدأ نقطة الانطلاق في فلسفة التاريخ لدى قولتير من استنكاره أن تصبح دراسة التاريخ أكواماً مترامية من المعارك الحربية أو المعاهدات السياسية دون معنى مفهوم أو حكمة بادية؛ وهو إذ أراد تنقيح الدراسة التاريخية بما يمكن تسميته بالتاريخ النقدي، فقد قصد أيضاً إلى تعديل طبيعة الدراسة التاريخية من التاريخ السياسي والعسكري إلى فلسفة الحضارة. مهمة التاريخ النقدي أن يحزر الفكر الإنساني من العبودية، والخرافة، والغباء من أجل نشر الحرية، والتنوير، والعقل، ومهمة فلسفة الحضارة أن تتسع دراسة التاريخ لما هو أهم من أخبار المعارك، وسير الملوك، وحواديت البلاط، أن يتتبع سير العقل البشري ممثلاً في شتى مظاهر النشاط الإنساني.

أما نقطة الانطلاق في فلسفة التاريخ لدى "ابن خلدون" ففي التمييز بين الظاهر والباطن في التاريخ: في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام، والدول، والسوابق من القرون الأولى، وفي باطنه نظر، وتحقيق،

وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق .

وتتضمن عبارة ابن خلدون جانبين :

- ♦ أن فلسفة التاريخ تتجاوز السرد والحشد للأخبار دون ربط بينها .
- ♦ أن فلسفة التاريخ تهدف إلى التعليل .

يمكن إذن أن نتحدد مقولات فلسفة التاريخ على النحو التالى :

أولاً : الكلية : وتعنى أن نقطة البدء فى فلسفة التاريخ تكامل بين الأجزاء وترابط بين الوقائع، ويتشكل من ذلك كله ما يسمى " بالتاريخ العالمى " الذى يصبح مادة الفيلسوف . يتجاوز المؤرخ إذن الوقائع الجزئية إلى التاريخ العالمى Universal History .

ثانياً : العلية : يختزل فيلسوف التاريخ العلل الجزئية للحوادث الفردية إلى علة واحدة أو علتين على الأكثر، يفسر فى ضوئها التاريخ العالمى، وهذا يقتضى منه إعادة تشكيل وقائع التاريخ ليقدم منها صورة عقلية .

يلزم عن هذا أن تختلف طبيعة الدراسة فى فلسفة التاريخ عن طبيعة التاريخ. ويعرض الكتاب لأهم نظريات فلسفة التاريخ وأبرزها تحديداً لمعالم فلسفة التاريخ؛ فجاء الباب الأول إجابة عن سؤال أساسى ألا وهو : ما الذى يحدد مسار التاريخ ؟

وقد رأى كل من "ابن خلدون" و"فيكو" أن مسار التاريخ كعجلة دائرة تخضع للحتمية؛ إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقباً دورياً بين نشأة وازدهار والمحطاط، ورأى رجال الدين فى التاريخ مظهر العناية الإلهية وتعبيراً عن تخطيط إلهى محكم، بينما عارض مفكرو عصر التنوير ذلك؛ إذ لم يروا فى التاريخ إلا أثر الفعل الإنسانى، وتحمسوا لعصرهم فجعلوا مسار التاريخ

قديماً إلى الأمام وهذه هي نظرية التقدم، ثم جاءت نظرية "كانط" في التاريخ العالمي مزيجاً من التدبير الإلهي والفعل الإنساني : ظاهره أفعال الإنسان العشوائية، وباطنه تدبير محكم وتخطيط مرسوم .

أما الباب الثاني : فيعرض نظريات متكاملة في فلسفة التاريخ، وتعقيد تاريخ الإنسان جعل كل فيلسوف يتناوله من بعد معين، فقد نظر "شبنجلر" إلى التاريخ الإنساني نظره إلى كائن عضوي؛ فجاءت نظريته ذات بعد بيولوجي، وأخيراً قدم "توينبي" دراسة عميقة خصبة لجميع الحضارات التي تناوبت على تاريخ الإنسانية فجاء تفسيره حضارياً ذا طابع ديني .

نظرية التعاقب الدوري للحضارات : ابن خلدون :

يقول نيكلسون: "لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور. كان "ابن خلدون" على وعي باختلاف فلسفة التاريخ عن التاريخ، الذي لايزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، لقد تجاوز هذه النظرة إلى باطن الأحداث ليستشف حقيقتها، ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها . وإذا كانت آراء "ابن خلدون" يمكن أن تدرج في فلسفة التاريخ، فهي لا بد خاضعة لمقولاتها الأوهى الكلية والعلية".

- يرى "ابن خلدون" أن تعاقب الدول والحضارات يمر بأطوار ثلاثة :
- ١ - طور البداوة : كمعيشة البدو في الصحاري، والبربر في الجبال، والتتار في السهول، وهؤلاء جميعاً لا يخضعون لقوانين مدنية، ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم .
 - ٢ - طور التحضر : حيث تأسيس الدولة عقب الغزو والفتح ثم الاستقرار في المدن .
 - ٣ - طور التدهور : نتيجة الانغماس في الترف والنعيم .

ومن هنا نجد أن أفراد البداوة تحكمهم رابطة العصبية، حيث نصرة ذوى الأرحام والأقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر . وإن صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورتها لدولة فى دور هرمها، انتزعت الأمر منها، وصار الملك لها، أما إن صادفت دولة فى طور قوتها، انتظمتها الدولة غير أنها تستظهر بها على أعدائها فى مقابل مشاركتها فى النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة، ولذا فإن فتح المسلمين للشام، والعراق، وفارس، ومصر مع خضوع هذه الأقاليم لدولتين عظيمتين كان أيسر من فتح شمال أفريقيا التى يسكنها بربر لهم عصبية متينة؛ بل لم يستطع الرومان قبل ذلك إخضاعهم .

إن عوامل تحضر الدولة هى ذاتها عوامل تدهورها؛ ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران، فهى فى الوقت ذاته مؤذنة بنهاية عمره . وأول هذه العوامل هى العصبية التى بها تتم الرياسة والملك، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الانفراد بالملك والمجد، الطبيعة الحيوانية تدفعه إلى الكبر والأنفة من أن يشاركه أهل عصبية فيدفعهم عن ملكه، ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه .

فيكو : ١٦٦٨ - ١٧٤٤م

ترجع أهمية "فيكو" إلى المنهج أكثر مما ترجع إلى المذهب، فهو قد حدد القواعد اللازمة لهذا العلم. وإذا كان "فيكو" قد حدد موضوعه بالنسبة لعلوم أخرى قد تتداخل معه كفلسفة السياسة، فقد انتقد فلاسفة السياسة فى القرن السابع عشر من أمثال جريتنوس وهوبز على أساسين :

الأول: أنهم فسروا الماضى من أجل أهدافهم ومصالحهم؛ فهم لا يدرسون الماضى لذاته، وإنما من أجل نظريات سياسية تتعلق بحاضرهم .

الثانى: كانت تعوزهم الحاسة التاريخية؛ إذ تصوروا المجتمع استاتيكيًا ثابتاً كما لو كان لا يتغير من عصر إلى آخر، لقد افترضوا وحدة الطبيعة

البشرية في كل زمان ومكان، وترتب على ذلك أن فرضت على الوقائع التاريخية صورة زائفة ممسوخة، لقد فرضوا على مشاعر وتفكير البدائيين أفكاراً فلسفية مسبقة، ومن ثم جاء بحثهم في قيام المجتمع ونشأة الدولة بحثاً تحكيمياً تعسفياً لا نتيجة دراسة تاريخية؛ إنه المنهج التكويني التاريخي لا التركيبي الفلسفي هو اللازم لتتبع تطور الجماعات، وذلك ليتسنى تتبع المجتمعات من حيث بدأت، وكيف تشكلت، وعلى أي نحو تطورت، وحينما نتبع هذا المنهج، ونتحرر من الأفكار الفلسفية المبتسرة عن تكوين المجتمعات، فإن مجال البحث التاريخي يتخذ وجهة نظر جديدة ذات مضامين منهجية عميقة ينفرد بها التاريخ.

يقسم "فيكو" إذن التاريخ إلى أقسام ثلاثة :

- ١ - دور الآلهة : حيث كانت الشعوب الأممية تعيش في ظل حكومات تشرع قوانينها بما تعتقد أنه مشيئة الآلهة، وذلك عن طريق الرؤساء الدينيين أو وحى الكهان .
- ٢ - دور الأبطال : حيث الحكم بيد أبطال أشداء محاربين يعتقد الناس أنهم أسمى من البشر، وتسود الأرستقراطية نظم الحكم، وفي هذا الدور نشأت الفروسية والحروب الصليبية .
- ٣ - دور البشر : حيث الاعتراف بسواسية البشر؛ فظهرت الأنظمة الديمقراطية بعد الملكيات المستبلة .

اجتازت كل الشعوب هذه الأدوار، وهي تجتازها في تاريخها حيث تتوالى في تعاقب دوري، حيث تتصل نهاية الدور الثالث بالدور الأول إما لنفس الأمة أو لأمة أخرى؛ فهي دائرة أزلية مرسومة لكل أمة . غير أن "فيكو" وإن اقتبس صورة التاريخ من إحدى الحضارات الأممية، فإنه يستقي مادة التاريخ من الكتاب المقدس . على أن الإنسانية لا تتقدم خلال أدوار التاريخ في خط مستقيم، كما أن التعاقب الدوري لا يعنى أنها تتردد إلى البداية نفسها؛ بل إن

مسارها فى خط لولبى كما لو كانت تدور حول جبل لتصل إلى قمته، كل دورة تعلق سابقتها، ومن ثم فإن ما يبدو أنه تكرار ليس إلا موقعا أكثر ارتفاعا تستطيع منه الإنسانية أن ترى آفاقا أكثر اتساعا، فكلما ارتفعنا أكثر وأكثر فى صعودنا الدائرى، ازدادت نظرتنا عرضا، وفكرنا شمولاً .

نظرية العناية " التخطيط الإلهى " :

من أهم ممثليها " سان أوغسطين " : ٣٥٤ - ٤٣٠م

تشير نظرية العناية الإلهية إلى أن " التاريخ مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان "؛ أى أن وقائع التاريخ تخضع للمشئة الإلهية، بل هى التى شكلتها على نحو ما هى عليه، تنكر هذه النظرية القول بالمصادفة، والإيمان بالعناية الإلهية يقتضى إيماناً بالله، ومن ثم فإنها ليست مجرد نظرية، ولكنها ترقى إلى مستوى الاعتقاد؛ إذ لا بد من تدخل محكم من الإله الحكيم ليخطط للإنسان العاجز عن فعل الخير لنفسه، ولولا هذا التدخل الإلهى لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة فى عبث أو مأساة رهيبة دون بداية معقولة أو نهاية مقبولة .

لقد كانت الظروف السياسية مهيئة لظهور نظرية تدافع عن المسيحية؛ إذ كانت الإمبراطورية الرومانية على وشك السقوط، وكانت الفكرة الشائعة أن المحلل الدولة راجع إلى انتشار المسيحية باعتبارها قد أضعفت من ديانة الدولة وآلهة الرومان، فانبرى "سان أوغسطين" يدافع عن المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة، أو بالأحرى مدينة الله على الأرض .

يرى "أوغسطين" أن فى الإنسان نزعتين : نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله، ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات، كذلك فى المجتمع مدينتان: المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان، والمدينة السماوية أو مدينة الله؛ تعمل الأولى على نشر الظلم ونصرتة، وتجاهد الثانية فى سبيل العدالة؛ ولقد كانت مدينة الله مختلطة بمدينة الشيطان حتى ظهور نبي الله إبراهيم ثم

تميزت المدينة السماوية فأصبحت في بنى إسرائيل، والمدينة الأرضية في سائر الحضارات التي بلغت ذروتها عند الحضارة الرومانية، ولكنهما مع انفصلهما وتباينهما كانا يتقدمان معاً ويمهدان لظهور السيد المسيح؛ مهد بنو إسرائيل له روحياً، ومهدت الحضارات القديمة له سياسياً وفقاً لتدبير من العناية الإلهية؛ ولقد انتهى التمايز بظهور المسيح، ومن ثمن يجب أن تتم الوحدة بين الجانب الروحي ممثلاً في الكنيسة، والجانب السياسي ممثلاً في الدولة، ولما كانت الأخيرة تسعى إلى الخيرات المادية الدنيوية بينما تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية أسمى، فإنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة، لقد اعترضوا بأن تعاليم المسيحية تخالف مقتضيات الدولة.

نظرية التقدم : الفعل الإنساني :

لقد تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخي عصر التنوير علاقات السياسة وأخبار الحروب، لأن هذه لا تكشف عن شيء من التقدم، تجاوزتها إلى أوجه النشاط الإنساني ممثلة في العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا؛ فالتاريخ الحق هو تاريخ الفكر الذي يكشف عن تقدم العقل البشري، من ثم أصبحت وحدة الدراسة التاريخية هي الحضارة.

من أهم ممثلي هذه النظرية فولتير ١٦٩٤-١٧٧٨م :

يتبلور في شخصيته عصر التنوير والاتجاهات التاريخية فيه، ويمكن إيجازها فيما يلي :

♦ الاهتمام بالتاريخ للحضارات بدلاً من الملوك والقواد؛ لأن أخبار السياسة والحرب لا تفصح عن العقل الإنساني خلال عصور التاريخ.

♦ اتساع دائرة التاريخ فلا تكون وقفاً على تاريخ أوروبا، بل تشمل الشعوب البدائية وحضارات الشرق القديم، ومن ثم فقد انتقد "فولتير" كتاب "بوسويه" : مقال في التاريخ العالمي؛ فليس في نظره تاريخاً عالمياً ذلك الذي حصر التاريخ في أربعة أو خمسة شعوب،

وتجاهل شعوب الشرق ذات الحضارات المجيدة كالصين، والهند، وفارس، وبابل، وآشور، ومصر .

إعادة تقييم وقائع التاريخ الأوروبى فى العصرين القديم والوسيط، وذلك للكشف عن أخطاء الماضى وإمكان تجنبها فى المستقبل ؛ إن أزهى عصور التاريخ الأوروبى يتمثل لديه فى فترات أربع : التاريخ اليونانى القديم، ثم الدولة الرومانية إبان ازدهار حضارتها، ثم عصر النهضة، وأخيراً عصر التنوير، والأخير أكثر استنارة؛ ذلك أن معيار التقييم لديه فى سيادة العقل؛ فحيث يكون العقل قادراً على طرد ظلام الجهل، والأهواء، والغيبيات، وأحقاد التعصب، يتم التقدم نحو الكمال، ومن ثم فإن أكثر عصور التاريخ تدهوراً وركوداً فى نظره هو العصر الوسيط، حيث الحرب التى أثارها التعصب الأعمى من البابوات ورجال الكنيسة، وحيث الفظائع المشينة التى تولدت عن تلك الحروب، كانت الأحقاد متحركة والأهواء سائلة ولم يكن هناك مجال لتحكم العقل، كانوا يلبسون مسوح الرهبان وهم سفاكو دماء متحالفون مع ملوك مستعبدين طغاة، ارتكبوا أبشع الفواحش، ثم غرروا بالجماهير الساذجة ببيع العفو عن المعاصى بصكوك الغفران، إن المؤرخ يجب أن يرفع شعار : اسحقوا الفجور ! من أجل إزاحة أكبر عقبة فى سبيل تقدم الجنس البشرى .

انتقد "فولتير" مفهوم العناية الإلهية كأساس لتحديد مسار التاريخ، ورأى أن الله منح الإنسان العقل ليحسن استخدامه من أجل سعادته وسعادة الآخرين، ومن ثم فإن التاريخ لا يسير وفقاً لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين وإنما بمقتضى العقل البشرى نحو الأفضل، لقد تحرر الإنسان من الجهالة والخرافة فى العصور التى تحكم فيها العقل، إن التقدم انتصار لقوى النور على الظلام؛ حيث يكون العقل هو المرشد، والقرن الثامن عشر أكثر

القرون استنارة وتقدماً بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة، والإنجازات في مجال العلوم الطبيعية عن كل قرن سبقه، ليس في وسع الإنسان إلا أن يتفائل بالنسبة للمستقبل، إذ ستخطو سيطرة العقل خطوات أبعد، كما أن الصناعة ستصبح أكثر تطوراً بفضل التحسينات والابتكارات في مجال التكنولوجيا، وبفضل سحق الخرافة والجهالة المتمثلين في سلطة الكنيسة؛ إذ ستنتهي الحروب الدينية والمذهبية، وإن كان هذا لا يعنى نهاية الحروب تماماً إذ ستظل الحروب لدوافع سياسية .

على أن ذلك لا يعنى أن حركة التاريخ دوماً حركة صاعدة، وإلا فكيف انتكست الدولة الرومانية بعد تقدم وازدهار؟ وكيف سادت العصور الوسطى التي أدانها بعد العصر الكلاسيكي؟ ليس التقدم إذن متصلاً فقد تحدث مفاجآت، وإذا كان العقل كفيلاً بعلاج الآفات التي يتعرض لها الإنسان كالخرافة والجهالة، فإن الدواء الذي يشفى المرضى قد يهلك مريضاً، كذلك تكون أخطاء التاريخ وانتكاساته؛ قد تشور الأحقاد أو التعصب، ومن ثم ترتد الحضارة، ومع ذلك فيمكن التفاوض بصدد إمكان العقل إحراز التقدم في العلوم والاكتشافات .

التقاء الفعل الإنساني بالتقدير الإلهي

” بين التقدم والعناية “ : تفسير كانط للتاريخ بمفهومه العالى :

تبدو كل من نظرية التقدم والعناية الإلهية متباعدتين: ترجع الأولى التقدم في مجرى التاريخ إلى فعل الإنسان وقدرته العقلية، وقد سادت هذه النظرية حيث ساد تمجيد الإنسان خلال العصر اليوناني، والروماني، وعصر النهضة، ثم عصر التنوير، وترجع الثانية مسار التاريخ إلى عناية الله بالرغم من عبث الإنسان وشروره، وقد سادت هذه النظرية حيث ساد التفكير الديني.

ولقد جعل "كانط" التلاقى بين النظريتين ممكناً؛ فهو من ناحية يسلم بعبث الإنسان وشره؛ حيث تصدر أفعاله عن غرور وطمع، الأمر

الذى جعل الحروب أمراً لا مفر منه، وأصبح السلام الدائم متعذراً، ولكن من ناحية أخرى إن هذه الحالة من عدم الاستقرار هى نفسها وسيلة الطبيعة - اللفظ الذى استخدمه "كانط" بدلاً من الله ليجعل تفسيره ذا طابع علمى فلسفى لا غيبى لاهوتى - من أجل تقدم الإنسان، يأمل الإنسان فى السلام، ولكن الطبيعة تعرف أن صالحه فى عدم السلام، يرغب الإنسان فى الحياة الهادئة المستقرة، ولكن الطبيعة تفرض عليه أن يكبد ويشقى من أجل تقدمه الخلقى والفكرى، لاتعبأ الطبيعة بسعادة الإنسان الفرد، لقد جعلته كائناً يضحى بسعادته ويحطم سعادة الآخرين، ولكن فى هذا التحطيم أداة الطبيعة ذاتها لتحقيق هدفها فى الإنسان : تقدم النوع الإنسانى .

أما عن هدف الطبيعة فى النوع الإنسانى فقد أشار إليه "كانط" فى "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" بقوله : "تكشف الظواهر سواء فى عالم الطبيعة أو عالم الإنسان عن اطراد ونظام .. إن مسار التاريخ يبدو كما لو أن هناك عقلاً يدبره، أحداث التاريخ التى تبدو فوضى تعبر عن نظرة إلى الظواهر من خارج، أما التغلغل فى باطن أحداث التاريخ فيكشف عن سر النظام فيه، وهذا يتعلق بالأشياء فى ذاتها".

وقد طبق "كانط" آراءه الفلسفية بصد غائية أفعال الإنسان على التاريخ على النحو التالى :

تبدو الأفعال الإنسانية مستتلة إلى حرية الإرادة، وهذا يتضمن أنها لا تخضع لقوانين كقوانين الطبيعة: حقيقة أن حرية الإرادة لاتعنى أن الناس يسلكون مسلك الحيوانات، ولكنهم أيضاً لايتصرفون بإحكام، ولا تصدر أفعالهم دائماً عن تعقل واتزان، حتى الفلاسفة الذين يُعتقد أنهم حكماء ليسوا من الحكمة، بحيث يخططون لحياتهم الخاصة على نحو يتفق مع القيم التى يبشرون بها، ولكن إذا لم تكن للأفعال الإنسانية مبررات معقولة،

فالحروب - مثلاً - تبدو من نسج الحماسة، وصادرة عن شهوة التدمير، فهل هناك من هدف كامن وراء ما يبدو كأنه فوضى؟ هذه هي غاية التاريخ: الكشف عن النظام والاطراد.

على الإنسان إذن أن يؤمن بوجود غائية في طبيعة البشر ككل حتى وإن بدت عدم الغائية في الجزئيات والتفاصيل، إنه حتى لو توصلت الإنسانية إلى سلام دائم، فإنه سلام لا يخلو من وجود أخطار وإلا خمدت قوى الإنسانية؛ إذ لا بد من مبدأ الفعل ورد الفعل المتبادلين، وستظل الإنسانية تتحمل في سبيل ذلك أقسى الشرور.

تبدو هذه الغائية في طبيعة البشر في مجرى التاريخ، فإن استعرضنا مساره مبتدئين بتاريخ اليونان القديم باعتباره نقطة البدء في الحضارة الأوروبية، وتابعنا سيره في نظام الدولة لدى الرومان، ثم سقوطها على يد القبائل المتبربرة، ثم تابعنا السير حتى عصرنا الحاضر وما أسهمت به الشعوب الأخرى في مسار التاريخ، فإنه يمكن أن نستخلص من هذا العرض السريع دليلاً على ما يبدو مضطرباً في أحوال الإنسان، ومن ثم يمكننا التنبؤ السياسي بمستقبل التغيرات في نظم الدول، وتصور حال النوع الإنساني في المستقبل البعيد، وهذا يدل على عمل الطبيعة أو بالأحرى العناية الإلهية، وإلا فما قيمة إطراء جلال الخالق وحكمته في مملكة الطبيعة غير العاقلة، ثم نياس من العثور على غاية كاملة وحكمة بالغة في تاريخ النوع الإنساني؟

هكذا جعل "كانط" من أفعال الإنسان وسيلة يحقق من خلالها التدبير الإلهي أهدافه في التاريخ، غير أن "كانط" قد غلب عليه عقل الفيلسوف؛ فأهمل الملة التاريخية ومن ثم بدت أفكاره الفلسفية مسبقة، الأمر الذي لا يرضى المؤرخين فضلاً عن أنهم لا يسلمون بأن يكون للتاريخ هدف يتخطى نطاق الحاضر إلى المستقبل.

البعد البيولوجى لدى شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م) :

يقول " شبنجلر " : " إن عصرأ تسود فيه الآلية وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية هو عصر تدهور واضمحلال " .

يستبدل " شبنجلر " بمقولة العلية مقولة أخرى يراها أكثر ملاءمة لفهم سياق التاريخ؛ إنها مقولة المصير . ولا يعنى " شبنجلر " بالمصير ما تعنيه التراجيديا اليونانية من مفهوم مرادف للجبر - أو بالأحرى قوة خارجية تحدد سلوك الإنسان، وإنما المصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر، حينئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيه من أجل تأكيد الوجود؛ تقتضى فكرة المصير إذن عاملين : وجود ذات مستقلة لها كيائها وطابعها المستقل، ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحدٍ فى أغلب الأحيان، فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات .

يختلف " المصير " بهذا المعنى عن " العلية " بما فى ذلك العلة الغائية، لأن " العلية " أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية، أما " المصير " فيعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها أو كيائها، وتفاعلها من أجل إثبات الذات، وفى ذلك تعبير عن الحياة، ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية؛ فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم . ولا يعبر عن سياق التاريخ غير المصير، ومن ثم فقد أخطأت نظرية التقدم فهم مسار التاريخ إذ تصورته تقدماً مطرداً للعقل البشرى إلى ما لا نهاية بينما التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية: تنبت، وتنضج، وتذبل، وتفنئ، إن تاريخ الحضارة كتاريخ أى كائن حى - إنساناً أو حيواناً أو نباتاً - أما تصور التاريخ يتقدم إلى ما لا نهاية، فإنه كتصور نمو اليرقة تنمو بالتغذى إلى غير نهاية، إنه كما أن للكائن الحى دورة حياة كذلك للحضارة الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله ما كان منه وما سيكون دورة مغلقة .

وإذا كانت لكل حضارة شخصيتها وخصائنها الذاتية، فهذا يتضمن أنها مغلقة وليست روحاً مطلقة كما تصورها "هيجل"، فهذه لا تعبر عن مساره، وإنما يعبر عن مساره التعاقب الدوري للحضارات؛ إذ يتوالى على كل حضارة ما يتوالى على أي كائن عضوي حي من ولادة، ونمو، وفناء، وشيخوخة.

ومع اعتراض كثير من الباحثين على تمثيل الحضارة بالكائن الحي، أو تفسير مسار التاريخ تفسيراً بيولوجياً، فإن أحداً لم يقدم إجابة شافية عن إمكان أن تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات من تدهور وفناء، وحقيقة أن دراسة "شبنجلر" لا تتسم بالتحليل العقلي أو الأحكام العلية فذلك في رأيه منهج العلم، بقدر ما تتسم دراسته للتاريخ بالطابع الشعري أو الأحكام الجمالية؛ ومع ذلك فقد كان لأرائه تأثير بعيد المدى، ليس فحسب في "توينبي" - أكبر مؤرخي العصر - وإنما في آراء كثيرة من مفكري فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الذين أصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية، وأزمة الأوروبي المعاصر من أمثال "كولن ويلسون" و"هربرت ماركوزه".

البعد الحضاري الديني لدى توينبي :

تعد نظرية "توينبي" من أهم نظريات فلسفة التاريخ؛ فهو مؤرخ معاصر يعيش ويشاهد مشكلاتنا العالمية؛ الأمر الذي يجعل آراءه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا في أزمنة خلت، كذلك حرص "توينبي" على أن يكون مؤرخاً أكثر منه فيلسوفاً، وهو ليس مؤرخاً عادياً؛ بل لقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسره قديمه وحديثه طوال نصف قرن تقريباً في عمق، وخصوبة، وموضوعية .

انتقد توينبي ما استقر في عرف مؤرخي الغرب من تقسيم ثلاثي للتاريخ إلى قديم، ووسيط، وحديث، إن هذا يعد نظيراً للجغرافى يؤلف كتاباً عن جغرافية العالم ولا يتناول إلا أوروبا والبحر المتوسط، فالتقسيم الثلاثي

للتاريخ والتقويم الميلادى لايعنيان شيئاً بالنسبة لشعوب الحضارات الأخرى كالصين .

وقد يكون من أسباب أنانية بعض مؤرخى الغرب اعتناق النظرية العرقية التى تعتبر الجنس النوردى ذا البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء - أو ما يسميه " نيتشه " الوحش الأشقر - أسمى الأجناس . ينتقد " توينبى " هذه النظرية كمؤرخ فيحصر الحضارات التى أسهم فيها النورديون، وتلك التى أسهم فيها غيرهم، ليبين أن معظم الأجناس قد أسهمت فى قيام الحضارات، فضلاً عن أن هناك عناصر بيضاء لم تسهم فى قيام أية حضارة، وإذا كان الجنس الحامى - العنصر الأسود - لم يسهم فى حضارة ما، فإن التفوق الروحى والفكرى لا يرتبط بلون البشرة، وإنما يرجع ذلك إلى أن الفرصة لم تنهياً بعد أو لقصور الحافز .

كذلك يستبعد " توينبى " القومية كوحدة الدراسة التاريخية، ليس فحسب لأنها قد ترتبط بالنزعة العنصرية، وإنما لأن الأمة جزء غير مكتمل بذاته، بل مفتقر إلى ما هو أشمل منه، ومن ثم فإن وحدة الدراسة التاريخية هى الحضارة التى تضم عدة أمم .

نظرية التحدى والاستجابة لتوينبى : Challenge & Response

إن وحدة الدراسة التاريخية هى المجتمع وليست الأمة؛ إذ ليست هذه إلا جزءاً من كل، فلا يمكن دراسة المجلّات تاريخياً مستقلة عن سائر دول أوروبا، وإن الوحدات التاريخية لمجتمعات العالم هى : الحضارة المسيحية الغربية (أوروبا وأمريكا) - الحضارة المسيحية الشرقية " الأرثوذكسية " (روسيا ودول البلقان) . الحضارة الإسلامية - الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا)، حضارة الشرق الأقصى أو بوذية الماهايانا . هذه هى الحضارات الخمس المتبقية من إحدى وعشرين حضارة اندثرت باقيها، أما أسباب اندثارها فذلك هو موضوع الدراسة .

من الملاحظ أن "توينبى" يرد الحضارات إلى الأديان؛ ذلك أن الإمبراطوريات ليست هي مقياس الحضارة؛ إذ تلجأ الأقلية المسيطرة إلى التوسع حين تفقد مقومات الإبداع، وهي لا تحمل إلا سلاماً مؤقتاً ولا تقدم حلولاً جذرية لمشكلات مجتمعاتها، على عكس ذلك الأديان؛ إذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، فالعقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ، وإذا كان هناك مستقبل للحضارة ما من الحضارات الخمس سالفة الذكر، فذلك في حدود هذه الأديان وبسبب منها .

يرى "توينبى" أنه ليس صحيحاً أن البيئة السهلة هي التي تنبثق منها الحضارة، فإذا كان نهر النيل علة الحضارة المصرية، فإنه كان يجب أن تنشأ الحضارات في بيئات من الطراز النيلي، وإذا كانت حضارة ما بين النهرين تؤكد ذلك، فإن عدم قيام حضارة في وادي الأردن يدحضها، وإذا كانت بيئة الأمازون قد أنتجت الحضارة الإندونيسية، فإنه في خط العرض نفسه، والظروف البيئية نفسها غابات حوض الكولمبو، حيث لم تقم حضارة، والحضارة الصينية سليله النهر الأصفر ولكن حوض الدانوب مع التشابه في المناخ والتربة قد أخفق في إيجاب حضارة. خلاصة القول: إن عامل البيئة بمفرده لا يمثل عاملاً إيجابياً في إيقاظ الجنس البشري في غضون الستة آلاف سنة الماضية، وكما أخفقت نظرية العرق - الجنس - في تفسير نشأة الحضارة، كذلك لا تقوم الحضارات نتيجة العوامل الجغرافية .

لقد ازدهرت الحضارة في مناطق سوريا الجرداء لا في مناطقها الخصبة، كذلك كانت دلتا النيل مغطاة بالمستنقعات والأدغال؛ فعُدَّ المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام حضارة؛ فالظروف الصعبة - لا السهلة - هي التي تستحث الإنسان على التحضر؛ بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة؛ إذ الشدائد هي وحدها التي تستثير الهمم؛ وتتمثل الظروف الصعبة إما في بيئة طبيعية أو ظروف بشرية تستحث البيئة الطبيعية القاسية الإنسان على

تغيير موطنه أو تعديل بيئته، إذ الأرض الشاقة والموطن الجديد يشكلان تحديين يستثيران قوى الإبداع فى الإنسان .

ينتقد "توينبى" كذلك تفسير انهيار الحضارة بغزو خارجى، ويرى أن الحضارة تنهار داخلياً قبل أن تطأها أقدام الغزاة فما سبب انهيار الحضارات إذن ؟

إن العامل الرئيس فى انهيار الحضارة هو فقدان الأقلية الحاكمة للطاقة المبدعة فيها؛ تلك الطاقة التى لها من تأثير السحر على البروليتاريا، إضافة إلى قصور الطاقة الإبداعية فى الأقلية الحاكمة، وعزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد أن فقدت الأخيرة مبررات الاقتداء بها، كذلك فقدان التماسك الاجتماعى سواء بسبب انشقاق الخارجين أو سحق الحكوميين . وهكذا فإن المجتمع هو الذى جلب على نفسه عوامل الانهيار قبل أن يجلبها عليه غزو خارجى.

هكذا جاءت نظرية "توينبى" لتدين النزعة العنصرية، وتصفها بأنها أبشع النزعات البدائية الهمجية فى الإنسان، والفكر الغربى يسوده التقييم الملى وقد أسكرته نشوة تقدم العلم ممثلاً فى التقدم الهائل فى التكنولوجيا والاختراعات؛ فجاءت نظرية "توينبى" لتكشف النقاب عن قلق دفين فى صميم حياة الغربى لا يخفيه العلم أو التقدم التكنولوجى ولا تعوضه الأيدولوجيات، قلق ليس له من علاج إلا إثراء الروح والتماس زادها من الدين .

من هنا ينبغى أن نطرح سؤالاً هاماً ألا وهو : هل التاريخ من صنع شخصيات أم من صنع حضارات ؟

مَنْ الذى يصنع أحداث التاريخ ويؤثر فى مساره : الأفراد أم الجماعات ؟
الحكام أم الشعوب ؟ هل الأحداث التى تصل إلى درجة من التأثير والفاعلية من خلق ساسة وقواد بلغوا مرتبة البطولة، أم أن هذه الأحداث حصيلة

حضارة أسهم فيها شعب بجميع أوجه نشاطه: اقتصادية، واجتماعية، وعلمية، وفكرية، وفنية، وأدبية، فضلاً عن أنظمته من دين، ولغة، وعادات ؟ لمن يؤرخ المؤرخ : لشخصيات يراها صنعت التاريخ وأثرت فيه، أم يؤرخ للحضارات ؟ ما محور التاريخ ؟ الأفراد أم الحضارات ؟

يبدو أن وجهة النظر الأكثر شيوعاً أن التاريخ مرتبط في الأذهان بشخصيات الساسة والقواد العسكريين، فإن قيل - تاريخ اليونان القديم - فليس "سولون" أو "بركليس" أو "سوفوكليس" أو "أرسطو" هم الذين يخطرون في الذهن؛ ولكنه "الإسكندر"، والدولة العثمانية قد اقترنت في الذهن "بسلیم الأول" و"سليمان القانوني" وغيرهما من السلاطين، وإذا أردنا تسجيل أوروبا في القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين فإنه على حد تعبير "تايلور" يمكن الاكتفاء بالكتابة عن ثلاثة عمالقة : "نابليون" و"بسمارك" و"لينين".

ولنفرض أن التاريخ من صنع أفراد، فهل هذا الفرد الذي بلغ مرتبة البطولة ابن عصره أم أنه صانع عصره؟ هل مجتمعه هو الذي أنشأ وأظهره حتى رفعه إلى مرتبة البطولة، أم أنه هو الذي رفع مجتمعه إلى أن يتصدر أحداث العالم ؟

يبدو أنه إذا سلمنا بأن التاريخ من صنع أفراد، فإن وجهة النظر التي تتفق معها هي اعتبار الأفراد هم الذين يؤثرون في الشعوب أو المجتمعات، وأن الأبطال هم الذين يدفعون شعوبهم، ويرفعونها من الحضيض إلى القمة وصدارة الأحداث، وقد عبر "توماس كارليل" في حماس بالغ عن دور الأبطال في التاريخ، إنه يقول : "إن التاريخ العالمي - تاريخ ما ألجزه الإنسان في العالم إنما هو في صميمه تاريخ العظماء وما ألجزه، إن كل ما تم إلجازه في العالم إنما هو الحصيلة المادية الخارجية، والتحقيق العملي، والتجسد الحي لأفكار عاشت في عقول عظماء عاشوا في هذا العالم؛ إنهم روح التاريخ العالمي كله " .

ويتغننى "كارليل" بهذا البطل بقوله: "إنه فريد، رسول من قبل عالم الغيب للإنسانية ... إن ما ينطق به من كلمات ليست لأحد غيره، كلمات نابغة من جوهر الحقائق؛ إنه يرى باطن كل شئ، أقواله نوع من الإلهام، خرج إلينا من قلب العالم، ومن أحشاء الكون، وهو جزء من الحقائق الجوهرية للأشياء".

ويحلل "كارليل" عناصر العظمة فى البطل فيرجعها إلى أسباب ثلاثة .

- ١ - الإيمان بأن البطل قد اختاره الله .
- ٢ - الإيمان بالجبرية التى يعبر عنها البطل برسالته، فلقد كان "كرومويل" يعتبر نفسه أداة فى يد العناية الإلهية، وكان "لينين" يرى نفسه أداة تسييرها المادية الجدلية .
- ٣ - أن يتحلى البطل بالشجاعة .

وهكذا فإنه مع اعتبار "كارليل" ممثلاً لنظرية "البطولة صانعة التاريخ"، فإنه قد استدرك على ذلك استدراكين :

الأول : إنه لم يقصر البطولة على السياسة والحرب، ولكنه أطلقها على أفراد يعدون ممثلين لمختلف جوانب الحضارة، وبذلك اقترب من النظرية المقابلة : الحضارة صانعة التاريخ .

الثانى : إنه لم يمجّد السياسة والقواد تمجيداً مطلقاً، ولكنه كان على وعى بالفرق بين البطولة الحقّة والبطولة الزائفة، وإن لم يميز بينهما بتحليل علمى دقيق؛ فذلك لأنه لم يتبع المنطق الرصين ولم يحكم العقل، وإنما جاءت عباراته إنشائية خطابية، إنه يقول : "ليست العظمة بالجلبة ... فلا تقاس عظمة الرجال بتيجان الملوك، ولا بصليل السيوف، ولا بأخبار عمن تردد الصحف أخبارهم صباح مساء ... فما ذلك إلا أكذوبة، ومظهر باطل، وعرض زائل، وبريق مبهر، ولكنه فى قراره لا شئ ... فلنمجد دولة الصمت الوقور . كنز لا يفنى، لا تقتل فى الجيوب، ولا يغرى فيها الرجال بالمال، إنها بين الأشياء جميعاً أكثرها نفعاً لنا فى زمان علا فيه الصراخ".

والعبارة قائلها بصدد اعتبار "دانتى" من الأبطال، ومع ذلك فقد كان يعد البطولة السياسية والعسكرية أسمى البطولات، وإنهم خلاصة سائر صور البطولة، لأمرهم تخضع الرعية ولإرادتهم يذعنون، ابحت فى أى بلد عن أقدر الرجال وأرفعه مكاناً علياً، تتوفر لك حكومة صالحة، لا يغنى عنه التصويت فى الانتخابات، ولا الخطابة فى البرلمانات ولا الأنظمة الدستورية، أقدر الرجال، وأكملهم، وأمثلهم، وأعلامهم، وأنبلهم، وما يأمرنا أن نفعله هو أحكم الأفعال وأكثرها صلاحية لنا .

على أن آراء "كارليل" لم تجد استجابة تذكر فى المجتمعات الغربية، ومرجع ذلك إلى الاعتبارات الآتية :

١ - خطورة أن يصبح مصير الأمم إبان الأوقات الحرجة فى تاريخها معلقاً على قرار يصدره فرد واحد قد يخطئ وقد يصيب .

٢ - اقتران البطولة السياسية بالاستئثار بالسلطات، والعمل على إضعاف المؤسسات الديمقراطية - إن لم يكن القضاء عليها - باعتبارها معوقة لقراراتها .

٣ - مع أن التطور السياسى فى الأنظمة الغربية نحو مزيد من الديمقراطية السياسية، فإن الزعامة قد أصبحت أشد خطراً من أى عصر مضى فى أن تنقلب إلى ديكتاتورية؛ ذلك أنه باستطاعة الزعيم السيطرة على وسائل الإعلام، وتسخيرها لصالحه، وإزالة كل تصور قد يكون لدى الجماهير عن صلاحية شخصية أخرى غيره، ولم تكن وسائل الإعلام على هذا النحو من الخطورة والتأثير فى أى عصر مضى .

إن النظرة الصائبة لتقدير دور البطل أو الزعيم والحكم التاريخى إن له وإن عليه تقتضى مراعاة اعتبارين :

الأول : تجنب الإدانة لفعل الرجل العظيم : يقول المثل الصينى : الرجل العظيم مصيبة عامة؛ لأن الأبطال قد شقوا طريقهم إلى العظمة وصدارة

الأحداث بالحرب وسفك الدماء"، لقد دفع الشعب الفرنسى نصف مليون قتيل فى الحملة على روسيا التى اعترف "نابليون" بعدها أنها كانت من أكبر أخطاء حياته، مما يعنى - حسب تعبيره - أن الملوك والساسة والعسكريين قد عرقلوا تطور الحضارة .

الثانى : تجنب المبالغة المفرطة فى تقدير دور الرجل العظيم : إن هناك خلطاً دائماً بين إنجازات العصر وإنجازات الفرد؛ إنجازات العصر هى تلك الإنجازات الحضارية التى تتم كنتيجة حتمية لعوامل فكرية، وروحية، واقتصادية، وسياسية فى ذلك العصر .

إذن لكى يؤرخ المؤرخون لحضارات بدلاً من أفراد لا بد أن يصبح التاريخ فى تقديرهم غير تابع للسياسة، بمعنى ألا يتصوروا أن السياسة هى أعظم مظاهر الحضارة، أو أنها أبرز مظاهر النشاط البشرى أو أكثر فعالية فى مسار التاريخ، بل إن مظهراً آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة، ومن ثم توجيه التاريخ وتحديد مساره، قد يكون الدين، أو الفكر، أو العلم، أو التكنولوجيا، أو أى مظهر آخر من مظاهر الحضارة، حينئذ يجد المؤرخون أنفسهم يؤرخون لهذه المظاهر ممثلة فى رجالها .

لقد شمل التاريخ شتى مظاهر النشاط الإنسانى ممثلاً فى الجوانب المختلفة للحضارة من عادات، ومعتقدات، وتشريع، وعلم، وفلسفة، وفن، وتكنولوجيا، وتجارة، وصناعة، إن الحروب وسير الملوك لا تفصح عن التقدم بقدر ما يفصح عنه نشاط الشعب فى مجالات العلم، والفن، والفلسفة، والأدب، والتكنولوجيا وغير ذلك، فإذا كان لأحداث التاريخ معنى، وإذا كان مساره إلى ما هو أفضل، فإن العلاقات السياسية بين الدول وأخبار بلاط الملوك، وأحداث آلاف المعارك الحربية لا تكشف عن شئ من ذلك، وإنما يكشف عنه الفكر الإنسانى ممثلاً فى شتى مظاهر الحضارة .

إن التاريخ من صنع حضارات لا أفراد؛ فالتاريخ الأوروبي الحديث قد تحدت معالنه بعصر النهضة، والكشوف الجغرافية، والثورة الصناعية، وعصر التنوير، وأخيراً عصر الذرة والفضاء، وكل ذلك قد شكّله فكر فلاسفة وعلماء، شكّله "مايكل أنجلو"، و"شكسبير"، و"دانتي"، و"كولومبوس"، و"كبلر" و"نيوتن"، و"ديكارت"، و"قولتير"، و"كانط"، و"جوته"، و"ماركس"، و"تولستوي"، و"ماكس بلانك"، و"فرويد"، و"أينشتين"، و"رسل" ... ولم يشكّله "نابليون"، و"بسمارك"، و"هتلر".

هذا هو أستاذنا الجليل المفكر والفيلسوف والعالم الذي مازلنا ننهل من فكره الإبداعى، الذى لا ينضب . رحم الله "أستاذنا الفاضل"، ونفعنا بعلمه الفياض . فهو - لما يزل - يحيا فى قلوبنا، وهذا الشعور يصاحب كل من تتلمذ على يد "أستاذنا" وعرفه عن قرب، وهذا المقال التذكارى تعبير بسيط عن مدى حبنا وولائنا له. وكل ما نملكه الآن هو دعاؤنا بأن يسكنه الله الفردوس الأعلى .

لم ألتقي بك إلا بضع مرات،
عهدتك فيها عالماً جليلاً، وأباً كريماً،
وعقلاً فلسفياً مستنيراً، ومفكراً شرقياً
أصيلاً مهموماً بالشرق وحضارته، واعياً
بأسباب تراجعها، مؤمناً بإمكانية
ازدهارها، ومؤكداً ضرورة التحول،
 وإعادة الصياغة والرؤى.

رحمك الله وتغمذك برحمته،
وأنزلك منازل الشهداء والصديقين.

فى فلسفة الحضارة الإغريقية

عندما اضطلعت بكتابة هذا
المقال التذكارى عن الأستاذ الدكتور
"أحمد محمود صبحى" أصابتنى الحيرة؛
فهل ألقى الضوء فى هذا المقال على
الجانب الإنسانى أم على الجانب
الأكاديمى وذلك من خلال قراءة أحد
مؤلفاته؟ وآثرت الاختيار الثانى وربما
كان مبعثه أننى قد اعتقدت فى صدق ما
رآه الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى"،
ذلك الرأى الذى أعلنه فى تصديره
لكتاب قام بإعداده عن الدكتور
"حبيب الشارونى" والذى يعلن فيه
أنه لا قيمة لكتاب تذكارى تغلب عليه
المقالات المهداة إلى المتوفى لا صلة لها

بقلم دكتور
عزيرة عبد المنعم صبحى
مدرس مساعد بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

بفكره، وذلك حرصاً على نفع الطلاب والدارسين، ومحاولة للتعرف على فكر من نفتقدهم من النابغين.

على أية حال، إنى أرى في هذا الكتاب استمراراً لرسالة قد حرص على تأديتها "أستاذنا" بنفسه ألا وهي فكرة الكتب التذكارية التي فضلاً عن كونها لمسه وفاء وواجب تجاه من يستحق من العلماء، فهي تُعد أيضاً محاولة لإثراء فكرنا العربى.

ارتأيت أن أقوم بعرض كتاب ينتمى إلى تخصصى وهو كتاب "فى فلسفة الحضارة: الحضارة الإغريقية" ذلك الكتاب الذى يمثل دراسة متميزة فى الحضارة الإغريقية ومظاهرها، ومراحل تطورها، كذلك يعكس إلماماً واسعاً ودقيقاً لكل جوانبها المختلفة.

يبدأ "أستاذنا" فى مقدمته لهذا الكتاب بالإجابة عن التساؤل الذى قد يتبادر إلى ذهن القارئ، عن أسباب تناوله للإغريق وحضارتهم، وهو المتخصص فى الفلسفة الإسلامية، ويذكر أنه قد اهتم كثيراً بمسألة تعثر الحضارة المصرية، ولم يجد إجابة شافية لأسباب هذا التعثر، مما دفعه إلى تأليف كتاب "فى فلسفة التاريخ" محاولةً منه لمعرفة عوامل قيام الحضارات وأسباب ازدهارها. وكان لا بد له بعد ذلك أن يستكمل المسيرة وذلك بذكر أمثلة لحضارات قامت وازدهرت، وشغلت الفكر البشرى، تمثلت هذه الحضارات فى ثلاث: الإغريقية، والإسلامية، والغربية.

ثم يعرض لبعض الجدل القائم حول تعريف الحضارة civilization والثقافة culture ما بين المماثلة و التمايز، ثم يضع التعريف الذى ارتضاه فى هذا التناول، وذلك باستخدامه لفظ "الحضارة" للدلالة على جميع مظاهر النشاط - مادية ومعنوية - لشعب من الشعوب، بحيث تبدو أساليب حياته وأنشطته الدينية، والفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية كنسيج متداخل، وحتى تبدو الحضارة وحدة عضوية متكاملة.

كذلك ينوه أ. د "أحمد صبحى" إلى الآفة التى قد تؤدى إلى كثير من سوء الفهم، والتى تتمثل فى عدم الإحاطة الكاملة بجوانب الموضوع محل الدراسة، فكم من دارس للفلسفة اليونانية غير محيط بشىء من حضارتها، ثم يضع بعد ذلك منهجاً ضرورياً للفهم الصحيح، لا فيما يتصل بالفلسفة اليونانية فحسب، وإنما يتصل بكل مظهر الفكر، ويتمثل هذا المنهج فى ضرورة البدء بدراسة الحضارة قبل دراسة الفلسفة.

ويفرق - فى مدخل الكتاب - بين لفظ "إغريق" ولفظ "هيلينية"، ويذكر أن لفظ "إغريق" يطلق على مجموعة القبائل التى هاجرت فى الألف الثانية قبل الميلاد من أواسط آسيا، واستقروا فى بلاد اليونان وما حولها. وانتهى الأمر بإحدى القبائل المهاجرة تلك وهى قبائل الأيونيين إلى ساحل آسيا الصغرى الذى سمي أيونية أو الساحل الأيونى، بينما ينسب لفظ "هيلينية" إلى هيلاس، وهى المنطقة التى تفصل بين وسط اليونان وشماله، وهى مركز تجمع الإغريق ورمز وحدتهم، ولكنها لم تكن مهد الحضارة؛ إذ إنها نشأت بين الأيونيين على سواحل آسيا الصغرى، ويخلص إلى أن تسمية هذه الحضارة بالهيلينية أدق تعبيراً، وإن كان تسميتها بالإغريقية أو اليونانية أكثر شيوعاً، ويرجع ذلك إلى التفسير الذى قدمه "توينبى" والذى يرى فيه أن لفظ "يونانى" يجعل اللغة أهم مقومات الحضارة، بينما كانت هناك شعوب تتكلم اليونانية ولا تنسب إلى هذه الحضارة، كذلك فمن الناحية الجغرافية لم تكن الحضارة فى بلاد اليونان فحسب؛ بل كانت منتشرة بين سواحل آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا، بل امتدت إلى ساحل أفريقيا الشمالى.

ثم يعرض "أستاذنا الراحل" إلى إحدى الإشكاليات التى أثارها الفكر فى القرن العشرين؛ ألا وهى مسألة إعجاز وتفرد الحضارة الغربية المتمثلة فى الحضارة الإغريقية، ويرى أن هناك نماذج للمبالغة فى هذا الصدد

قد تصل إلى حد التهويل، وذلك بإرجاع كل مظاهر الحضارة إلى اليونان، ويقرر في هذا التناول أمرين:

الأمر الأول: إن الحضارة الإغريقية إذ نشأت متأخرة عن حضارات الشرق جميعاً، فإنها أفادت منها. بل إن ظهور هذه الحضارة على سواحل آسيا الصغرى لا في اليونان نفسها إنما يرجع إلى احتكاكها واتصالها بالحضارات الفينيقية، فضلاً عن الرحلات الكثيرة التي قام بها كبار مفكرى الإغريق من أمثال أفلاطون، ووصولون، وفيثاغورث، وغيرهم إلى مصر وغيرها، مما كان له أثر كبير في تشكيل فكرهم.

الأمر الثاني: إن كتاب الغرب هم من حملوا الإغريق هذا الاستعلاء الفكرى على حساب سائر الحضارات القديمة، ويُعد ذلك نزعة عنصرية لدى الأوروبيين المحدثين ولم يعرفها اليونانيون القدماء، حيث كانوا أكثر تواضعاً من أخلافهم الأوروبيين في معرفة حقيقة أنفسهم.

وفي رأى الأستاذ الجليل "الدكتور صبحي" السابق ذكره؛ وإن كان فيه يبدو متباهياً بالشرق، مؤكداً لدورة الحضارى، فإنه ليس متعصباً متحيزاً مثل أصحاب تلك النزعة العنصرية، ولكنه بهذا الرأى قد وافق الكثير من المعاصرين في القرن العشرين من الغربيين أنفسهم ممن أقروا بدور الشرق؛ بل وأرجعوا إليه كل تقدم، وحضارة، وفلسفة، من أمثال "مارتن برنال" صاحب كتاب "أثينا السوداء"، "وهنرى برستيد" صاحب كتاب "فجر الضمير" وأيضاً "جورج جيمس" صاحب كتاب "التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة"؛ بل وقد نهج الوسط العدل؛ فهو لم يفرط فيؤكد أهمية حضارة الشرق إلى الحد الذى يبخس فيه قدر فلسفة الإغريق وحضارتهم؛ ولكنه آمن بأن التاريخ البشرى سلسلة متصلة الحلقات يُثرى فيها السابق اللاحق، كذلك آمن بضرورة التأثير والتأثر، وهو في هذا لم يقل بإعلان شأن الذات على الآخر، ولكنها الحقيقة التي

اعترف بها الآخر، حيث اعترف كثير من فلاسفة اليونان ومؤرخيها ومُصلحيها بزيارتهم لمصر، والإفادة من حضارتها.

كذلك كان - رحمه الله - من أنصار الدعوة للبحث فى الفكر الشرقى القديم، وهو ما تحقق فى الآونة الأخيرة؛ حيث أفردت الجامعات المصرية لهذا التخصص ساعات دراسية وبجثية، وهم بدراسته الكثير من طلاب الدراسات العليا؛ بل والأهم من ذلك أن نجده الآن بمثابة فرع أصيل، ومجال خصب لاهتمام الكثير من الباحثين فى الجامعات الغربية.

يعرض "د. صبحى" بعد ذلك أثر العامل الجغرافى فى تحديد بعض خصائص الحضارة الإغريقية، وكيف أدى إلى قيام مستعمرات على سواحل آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا، كذلك أدى إلى استقلال كل مدينة وانفرادها بطابع خاص، أما أهم ما يميز الروح اليونانية فهى "الفردية"؛ فالفردية من مقومات الفكر الحر، وهو ما أدى إلى نشأة الفلسفة؛ إلا أن عوامل الفردية لدى الإغريق لم تكن بحال من الأحوال أقوى من النزعة الجماعية، وإلا لما أمكن أن تقوم تلك الحضارة. ثم يتحدث "أستاذنا الراحل" عن مراحل الحضارة الإغريقية ويحملها فى ثلاث: مرحلة النشأة، ومرحلة الازدهار، ومرحلة التدهور، ويفرد الباب الأول من الكتاب لتناول مرحلة النشأة أو كما يسميها المرحلة العتيقة Archaic period .

يعرض فى الفصل الأول من الباب الأول لمعالم القومية الإغريقية، وتتمثل هذه العوامل فى أربعة: الإلياذة والأوديسية، الأعمال والأيام، وحى دلفى، والألعاب الأولمبية.

ويرى فى الإلياذة والأوديسية أقوى عوامل التجمع الفكرى الوجدانى، وتحتوى الملحمتان على أفكار فى الطبيعة، والآلهة، والحياة الإغريقية، وهى أفكار ذات طابع أسطورى تضيفى الحياة بل الألوهية على ظواهر الطبيعة. وفى الحقيقة نجد التصور الهوميرى للألوهية تصوراً مشيناً؛

حيث الآلهة على شاكلة البشر، لا تبحث على التدين؛ إذ إن فيهم ردائل البشر وشروورهم، يتعصبون، ويتشاجرون، ويخونون: تلك الصورة التي لم تألفها أديان الحضارات الشرقية لأنها من خيال شعراء، أو سجع كهان، لا من وحى أنبياء، فالدين الهوميروى يُعد أضعف مظاهر الحياة الإغريقية على الإطلاق؛ لأنه لا ينطوى على قداسة، ولا يقدم تفسيراً لنشأة الوجود ولا مشكلة الموت وما بعده.

أما قصيدة "الأعمال والأيام" فهي ديوان يتكون من أربعة أقسام، ولا يتناول موضوعات ميتافيزيقية كأصل الوجود، ومصير الإنسان، وإنما يتناول مسائل الحياة اليومية. أما عن وحى دلفى فيعد مظهراً آخر من مظاهر الوجدان المشترك لدى الإغريق، حيث كان بمثابة منظمة قومية ذات طابع ديني، وقد لعبت كاهنة دلفى، باعتبارها ناصحاً أميناً للهيلينيين دوراً مجيداً في تاريخ المجتمع الهيليني أثناء عصر التوسع فيما وراء البحار.

كذلك كان للألعاب الأولمبية أثر "كبير" على الأدب والفن، وارتبط التقويم التاريخي بهذه الألعاب، كما كانت تعد أعياداً تتوقف فيها الحروب وأحكام الإعدام.

ويتحدث "دكتور صبحي" في الفصل الثانى من الباب الأول عن دولة المدينة city state أو البولس polis، ويذكر أن عوامل الشعور الوجداني المشترك السابق ذكرها لم تنجح فى خلق وحدة سياسية بين الإغريق؛ حيث كانت أسباب الفرقة أقوى من عوامل الوحدة السياسية، ولا يرجع ذلك إلى العامل الجغرافى فحسب، وإنما إلى اعتزاز الإغريق بروح الفردية، لهذا كانت بلاد الإغريق حتى عصر فيليب المقدونى وابنه الإسكندر كيانات مستقلة بعضها عن بعض سياسياً واقتصادياً، ونظراً لصغر هذه الكيانات، ارتبطت حياة الفرد بمدينته ارتباطاً كلياً، بحيث يمكن أن تُعد دولة المدينة ممثلة لأوجه الحياة السياسية، والاقتصادية، والفكرية لجميع مواطنى دولة المدينة.

لم تكن المسؤوليات السياسية داخل دولة المدينة من المسائل التى ينفرد بها الحاكم، وإنما كان يشارك فيها المواطنون الأحرار البالغون من الذكور على اختلاف أعمالهم، وذلك هو مفهوم الديمقراطية الإغريقية الذى يتمثل فى حكم الشعب لنفسه مباشرة لاعن طريق ممثلين؛ تلك الديمقراطية التى انتقدها سقراط حيث رأى أن الأثينيين يُوكلون جميع أمورهم إلى متخصصين، ولكنهم يوكلون بالديمقراطية إلى العامة.

كذلك أتاحت دولة المدينة لمواطنيها - بفضل نظام الرقيق - نوعاً من الفراغ والترفع عن مزاولة الحرف اليدوية التى تهبط فى نظرهم بالإنسان إلى مستوى الآلة. وربما يكون هذا هو ما أدى بالمدينة إلى ابتكار فكر سام وفنٍ خلاق.

أما الباب الثانى المعنون: "بالمرحلة الكلاسيكية، الحضارة الإغريقية فى طور الازدهار"، فيعرض الفصل الأول منه لأثينا بوصفها مهداً للديمقراطية، حيث تقع أثينا فى موقع من شبه جزيرة أتيكا جعل منها مركزاً اجتماعياً، سياسياً، واقتصادياً لشبه الجزيرة، ولم تكن ظروفها تسمح بسيطرة مطلقة واحدة على الإنتاج، ومن ثم التسلط السياسى المطلق، ومن هنا كان وضع الطبقات بدوره متعادلاً ومتكاملاً، الأمر الذى مكّن لقيام الديمقراطية.

على أن الحروب المستمرة بين المدن كانت عاملاً مؤثراً فى التحول إلى السلطة المطلقة؛ إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث تؤدي الهزيمة إلى خراب تام للمدينة؛ إلا أن إرساء قواعد الديمقراطية إنما يرجع إلى "صولون" Solon، حيث تولى منصب الأركون عام ٥٩٤ ق.م، وحاول التوفيق بين الطبقات الثلاث: التجار، والأرستقراطيين، وطبقة العامة، حيث ربط بين الثورة والحقوق السياسية، وكانت هذه الحقوق مرتبطة من قبل بالحسب والنسب.

يُنسب إلى "صولون" القول المأثور: "الدكتاتورية مقام جيل حقاً، ولكنها كمقام فوق قمة جبل له طريق للصعود إليه، وليس ثمة طريق للنزول منه"، كذلك قام باصلاحات ذات طابع اجتماعي، حيث كانت الأراضي مرهونة بسبب ديون أصحابها، ففك الرهون، وأعادها إلى أصحابها بعد أن أعاد إليهم الحرية التي سلبوا إياها. كذلك أقر بأن ما شرعه للأثينيين هو أصلح ما ينفع لهم، وهو بذلك لم يعبر فحسب عن أن التشريع إنما يصلح بقدر ما يلائم مجتمعه، وإنما أكد كذلك وضعية التشريع؛ فلا يدعى أنه إلهي أو ثيوقراطي. وهكذا خاطب "صولون" في الأثينيين قلوبهم، وعقولهم، وضمائرهم، وأصبح الأب الروحي للديمقراطية الإغريقية بوجه عام، والأثينية بوجه خاص، وفي سن السادسة والستين غادر أثينا إلى مصر للدرس والتجارة، ولتعلم التاريخ على كهنة مصر كما ذهب إلى ذلك بلوتارخوس.

وبعد "صولون" ظلت الديمقراطية الأثينية تعاني من التوتر وعدم الاستقرار إلى أن عادت مرة أخرى إلى نهج "صولون"؛ إلا أن الديمقراطية الأثينية قد لاقت الكثير من النقد؛ فانتقدها "أفلاطون" حيث لم يجد فيها إلا صورة لحكم الغوغاء؛ بينما أخذ إيزوقراط - الخطيب السياسي - على المجالس الشعبية اختلاف أفرادها وتشتت آرائهم، وكذلك كانت العامة تسيرهم الهواء، ويتلاعب بهم الزعماء الديماجوجيون؛ إذ يكرههم الفقراء على الخضوع، فيحضرون ما شاء لهم زعمائهم حضوره من جلسات المجالس الشعبية نظير مكافآت، كذلك وجدت الديمقراطية نقداً مريراً في كوميديا أريستوفانيس؛ إذ هي تعنى وقوف العاطلين في طوابير منتظرين اقتراع أسمائهم ليكونوا قضاة يتقاضون منحا.

على أن هذه المآخذ كلها يجب ألا تجعلنا نغفل عن محاسنها؛ ذلك أن الإنسانية لم تعرف بعد نظاماً سياسياً وضعياً لم يخلُ من عيوب. ومن خصائص الديمقراطية أنها تسمح بحرية الفكر والنقد فلا تخفى على الناس عيوبها، وليس ذلك بعيب فيها؛ بل إنها حسنة لها؛ إذ تسمح بهذا النقد، كما أن

انعدام النقد فى عهد الدكتاتورية لا يدل على صلاحيتها، وإنما هو تكميم الأفواه وصمت كصمت أصحاب القبور.

ويأتى الفصل الثانى من الباب الثانى فيلقى الضوء على صورة مناقضة تماماً لصورة الديمقراطية الأثينية ألا وهى إسبرطة؛ ليس لأسبرطة قيمة حضارية حيث انفصلت فى مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر دول المدن الإغريقية، وتبنت لنفسها نمطاً من الحياة أصابها بالعقم الحضارى؛ فلم تنتج فكراً ولا علماً ولا فناً، ولا فلسفة، ورغم إفلاسها الفكرى، فقد كانت مصدر إعجاب بعض المفكرين حيث استلهم بعض أنظمتها أفلاطون فى "الجمهورية"، وأثنى على دقة نظامها كل من زينوفون وبلوتارخوس. على أن النظام العسكرى الصارم الذى انتهجته إسبرطة لم يقضٍ فقط على جميع المواهب العقلية، وإنما كل شئ فيها يخالف حقيقته مظهره؛ ومع هذه الصورة المتناقضة بين ظاهر المجتمع الإسبراطى وبين حقيقته فهى تبدو طبيعية؛ إذ من الضرورى أن يؤدى الكبت إلى التردى إلى مهاوى الفساد الخلقى عندما تتاح أول بلادة لحرية التحلل.

لم تكن إسبرطة تعباً بامتداد نفوذ الفرس إلى بعض المدن الإغريقية فما كان يهمها من مصير الإغريق شيئاً، ثم هى بعد ذلك لم تستنفد من قوتها شيئاً، لا لأن فكر الإسبرطى قد أصابه الشلل، ووقف كجندي فى استعراض شاهراً سلاحه فى وقت كانت فيه سائر المدن الإغريقية تقيم حضارة فحسب، وإنما لأنه حتى حينما انتصرت على أثينا، عجزت تماماً عن مواجهة متطلبات السيادة على الإمبراطورية التى ورثتها، ثم أسلك الستار على العسكرية الإسبرطية، وعلى المدينة كلها بعد هزيمتها المنكرة من طيبة فى موقعة "لوكرّا" عام ٣٧١ ق.م.

يتناول الفصل الثالث الحرب البيلوبونيسية Peloponnesian war (٤٣١-٤٠٤ ق.م)، تلك الحرب التى قامت بين أثينا وإسبرطة، واستمرت سبعاً وعشرين سنة، وكانت نتيجة طبيعية للاختلاف التام بين النظامين، وحينما هُزمت إسبرطة من طيبة، انتهى الأمر بزوال سيادة إسبرطة على هيلاس، وقد حاولت أثينا أن

تستعيد سلطاتها، ولكن الأمور كانت قد تغيرت، وانتهى الأمر بالتردى إلى حالة من الفوضى، وهكذا آلت الأمور على مسرح الأحداث الإغريقية حين آن للإسكندر الظهور. ورغم الوحدة التي فرضها المقدونيون، فإنها لم تنجح في أن تجعل الجرح الغائر في الكيان الإغريقي بسبب الحروب المتصلة أن يندمل، ولم توقف هذه الوحدة إثر النزيف الداخلي الذي ظلت تنزفه الروح الإغريقية في فترة فتوتها وشبابها، الأمر الذي أتى على هذه الحضارة ولم تعمّر طويلاً؛ إذ أتاها أجلها بسبب هذا التمزق.

ويعرض الفصل الرابع لأول مظاهر الحضارة الإغريقية وهو الفلسفة، وتتلخص عوامل تفرد اليونان في الفلسفة في : ضعف سلطة الدين، وفي النزعة الفردية، ونظام دولة المدينة، بينما عاشت حضارات الشرق القديم في ظل سلطات مطلقة تفرض السيادة، وتُملى العقيدة، عاش الإغريق في ظل مدن تتمتع بحرية الفكر.

فلسفة ما قبل سقراط: تبدأ الفلسفة من مشكلات فكرية لا تجد لها في العقل حلاً، كانت مشكلات الوجود أولى المشكلات الفلسفية ظهوراً بعد قصور أديان اليونان عن تقديم الجواب؛ فتساءل "طاليس" عن أصل الوجود، فتباينت أجوبة الفلاسفة الأولين، وكان من الطبيعي أن تُرجع المدرسة الطبيعية الوجود إلى أصل مادي، لأن فلاسفتها من العلماء الطبيعيين، ولأن ما هو محسوس أقرب إلى الفهم مما هو معقول، ومن ثم كانت المادية والآلية أول المذاهب الفلسفية ظهوراً، وبتأثير من إرتقاء علوم الرياضة والفلك قدم الفيثاغوريون تفسيراً للوجود مفاده أن العالم عدد ونغم. وتشعبت المشكلات الفلسفية، وتناولت البحث فيما إذا كان الوجود واحداً أم متعدداً، وعما إذا كان ثابتاً أم متغيراً. وهنا بدأت في الفلسفة ظاهرة الاستقطاب بين تغير هيرقليطس، وثبات بارمنيدس، وذلك لازم عن تنافر مصدري المعرفة: الحواس والعقل، ومن ثم بدأ مبحث المعرفة (الإبستمولوجيا) في الظهور؛ على أنه بدا لبعض الفلاسفة أن الحقيقة لا تُنال بالتطرف، وإنما بالتوفيق والتلفيق؛ فنشأت مذاهب

تلفيقية لدى الطبيعيين المتأخرين، ثم وضع "أنكساغوراس" بذرة المذهب العقلى والمتمثل فى فكرة العقل أو النوس، ووصلت الفلسفة اليونانية إلى قمة التجديد والعقلانية لدى الإيليين ممثلة النزعة الميتافيزيقية؛ إلا أن الصلة الوثيقة بين الفلسفة والمجتمع لم تصبح فى اليونان مذهباً فلسفياً كما وجدنا لدى السوفسطائية: تلك الحركة التى اتخذت من الإنسان وحضارته موضوعاً لها.

بدا السوفسطائيون كممثلين لعصرهم بما فيه من تغير وصراع: القديم بقيمه وتقاليده، والجديد بآماله وأفكاره؛ فكانوا أساتذة الجيل الجديد، غرسوا الشك بديلاً عن الدوجماطيقية، وكانوا معبرين عن روح حضارتهم فى عصرهم تماماً كفلاسفة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر، فحل التسامح فى قبول الرأى ونقيضه محل الحقيقة الموضوعية المطلقة.

كانت أثينا فى تلك الفترة فى حاجة إلى معلم فكر لا معلم بيان، وإذا كان "هوميروس" معلم الإغريق فى طور الأسطورة، فإن "سقراط" معلمها فى طور الفلسفة، ويمكن النظر إلى شخصية سقراط من أبعاد ثلاثة:

أ - شخصية المرشد، حيث الجانب العملى يطفى على الجانب النظرى؛ إذ كانت شخصية سقراط أبعد أثراً فى نفوس تلاميذه من دروسه النظرية، فمحاورات سقراط تدور حول موضوعات أخلاقية هى بطبيعتها وثيقة الصلة بالحياة العملية.

ب - منهج "سقراط" لم يخلف لنا سقراط فكراً بقدر ما قدم لنا منهجاً للتفلسف قدّمه فى مرحلتى التهكم والتوليد.

ج - المذهب: كانت محاورات سقراط تنتهى بلا نتيجة، وإنما تبقى المسألة معلقة. وهكذا يتضح أن قيمة سقراط فى الفلسفة تتصل بمنهجه. أما عن مسألة إعدام سقراط فهى التى أضفت عليه تلك الهالة من القداسة، وهى بقدر ما تضيف من قداسة على سقراط بوصفه شهيد الكلمة وحرية الرأى بقدر ما يشير لإصبع الاتهام إلى أثينا ونظامها الديمقراطي.

أفلاطون: أقام "أفلاطون" فلسفة متكاملة ذات طابع تلفيقي جمع أصولها من مذاهب شتى، حيث تأثر "بالفيثاغورية" و"ببارمنيدس" و"وهيراقليطس" و"أنكساغوراس"، فضلاً عن "سقراط". صاغ مؤلفاته في شكل حوار فلسفي، وجعل من سقراط الشخص الرئيس في كل محاوراته. أما عن قيمة منهج أفلاطون فهو منهج جدلي دياكتيكي ارتبط بمذهبه، ولم يصبح مجرد قالب لعرض المذهب، وإنما أصبحت هناك وحدة لا تنقسم بين الجدل وموضوعه، كما أن أفلاطون أقام الثنائية بين عالم المثل والعالم المحسوس في مجال الوجود، وبين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية في مجال المعرفة، بين النفس والجسم في الإنسان، بين اليوتوبيا وما هو واقع في السياسة.

أرسطو: أما أرسطو فقد جاء في عصر يمثل منحني خطيراً في تاريخ المجتمع الإغريقي؛ حيث كان ذلك المجتمع يشهد تحولاً سريعاً في أنظمتها؛ لم يكن خلاف أرسطو مع أفلاطون يقف عند حد اختلاف التلميذ النابه مع أستاذه ليقيم مذهباً جديداً، ولكنه اختلاف يرجع إلى اهتمامات أرسطو قبل التحاقه بالأكاديمية؛ فهو من أسرة تعمل بالطب، وكان له اهتمام شخصي بمشاهدة أنواع النبات والحيوان؛ لذا كان من الطبيعي أن يكون منحني تفكير أرسطو واقعياً بقدر ما كان أفلاطون مثالياً.

يتلخص الطابع العام لمنهج "أرسطو" في أنه قد عالج مباحث الفلسفة جميعاً على نحو متسق متكامل. أما الطابع العام لمذهبه، فيتلخص فيما يأتي:

في مجال المنطق يعد "أرسطو" مؤسس علم المنطق، تبدو كتبه المنطقية مطردة في موضوعاتها على نحو منطقي ابتداءً من المقولات إلى "العبارة" ومن القضايا يتشكل الاستدلال، وهو موضوع "التحليلات الأولى"، ثم يصنف الاستدلال وفقاً لدرجة اليقين فيه، فإن كانت مقدماته يقينية، فذاك موضوع "التحليلات الثانية: وإذا كانت مقدماته ظنية، فذاك موضوع

"الجلد" وإن كانت سفسطة فذاك موضوع "الأغاليط". ولقد ساد منطق أرسطو الفكر الغربي قروناً طويلة.

في مجال الميتافيزيقا: لم يتخلص "أرسطو" من التصور الشرقي البابلي عبر الفيثاغورية والأفلاطونية في أن كل ما هو سماوي روحي، ومن ثم جاء تصوره للكواكب ككائنات عاقلة. كذلك قدم أرسطو تحليلات ميتافيزيقية لعدة مصطلحات كالجوهر، والعلية، والمكان، والزمان، والحركة.

في مجال علم النفس: يعد "أرسطو" مؤسس علم النفس بمفهومه الفلسفي، ولا زالت الكثير من ملاحظاته، خاصة فيما يتصل بالصلة بين النفس والجسم وتفاعلها أكثر تفوقاً مما ذهب إليه بعض المحدثين الذين لم يدركوا أثر الانفعالات النفسية على الوظائف الفسيولوجية.

في مجال الأخلاق: يُعد "أرسطو" أول من قدم دراسة فلسفية متكاملة منهجاً وموضوعاً عن الأخلاق.

في مجال السياسة: درس "أرسطو" ١٥٨ دستوراً سياسياً لأنظمة المدن اليونانية، وكتب عنها، ولا تزال لأرائه السياسية قيمتها إلى اليوم.

أما الفصل الخامس فيتناول التأريخ بوصفه المظهر الثاني من مظاهر الفكر التي كان للإغريق فضل السبق إليها.

وفي هذا يشار إلى "هيرودوت" (٤٨٤ - ٤٢٤ ق.م)، وإلى "ثيوكديدس" (٤٧١ - ٤٠٧ ق.م) على أنهما من أعظم مؤرخي الإغريق.

ويخصص الفصل السادس لالقاء الضوء على المظهر الثالث من مظاهر الحضارة الإغريقية وهو المسرح، ويعد المسرح مما انفردت به العقلية الإغريقية، تطور المسرح من مجرد كونه جزءاً من مهرجان الربيع، حيث كان المغنون يقدمون الجدي قرباناً للإله "ديونسيوس"، تطور إلى مسرح مأسوي

حيث أصبحت موضوعاته غاية في الجدة والعمق. ويُعد المسرح معبراً تماماً عن طبيعة الروح الإغريقية التي لا تجد حرجاً في تقديم الآلهة في صورة مهزوزة، كذلك في جعلها الإنسان ومشكلاته مما محور الاهتمام. ومن أهم رواد المسرح الإغريقي "اسخيلوس" و"سوفوكليس" و"يوربيدس".

ويأتي الفصل السابع ليلقي الضوء على المظهر الرابع من مظاهر الحضارة الإغريقية وهو فلسفة الفن أو فلسفة الجمال، وتتمثل المشكلة بصدد فلسفة الجمال في التساؤل عما إذا كان الفن يلتزم بقيم الأخلاق أو معتقدات الدين، أم أن الفن للفن؛ ومن ثم لا ينبغي أن يكون للفن من غاية سوى المتعة، وهناك في هذا الصدد تياران متعارضان في الفكر الإغريقي:

التيار الأول: من الفيثاغورية إلى سقراط ثم "أفلاطون، ثم لدى "أفلوطين"، ويتبنى ذلك التيار نظرية الفن للأخلاق.

التيار الثاني: من ملاحم "هوميروس" إلى "السوفسطائيين" ثم أرسطو، ويتبنى نظرية الفن للفن.

أما الحديث عن العلم فورد في الفصل الثامن بوصفه المظهر الخامس من مظاهر الحضارة الإغريقية، ولا شك أن الإغريق قد تفوقوا في علوم تؤهلهم إلى التفوق، ولكنهم قصروا في علوم لم تؤهلهم طبيعة تفكيرهم إلى أن يتفوقوا فضلاً عن أن يبتكروا فيها؛ فهم قد برزوا في الهندسة، ولكنهم لم يتفوقوا في علم الحساب؛ حيث كان نهجهم في التفكير نظرياً تأملياً مما يتفق مع الهندسة ذات الطبيعة البرهانية.

وعند الحديث عن الهندسة يخلص "أ. د. صبحي" إلى أن أصولاً شرقية كانت منهل الإغريق؛ ذلك أن هناك آلاف الجهود العلمية التي سبقت علم الإغريق. كذلك من آثار هذه الأصول الشرقية أن النزعة الروحية لم تكن

منفصلة عن الفكر العقلى الرياضى. من ذلك مثلاً: تقديس العدد عشرة، واعتباره أكمل الأعداد.

أما فى الفلك، فنجد امتزاج الطابع الشرقى المتمثل فى النزعة الروحية السرية بالطابع الإغريقى المتمثل فى الاتجاه النظرى الاستنباطى دون العملى التجريبى فى علم الفلك لدى الإغريق، أو بالأحرى لدى الفيثاغوريين؛ فكانوا نظريين أكثر منهم راصدين.

لذا فمن الخطأ القول بأن الإغريق قد ابتكروا العلم، فهم حتى بعد إفادتهم من الحضارات المجاورة لهم لم يبلغوا شأن المصريين فى الطب منذ ألف عام قبل بداية الحضارة الإغريقية، ولم يصلوا إلى ما وصل إليه البابليون فى الفلك، ولا الهنود فى الحساب.

يتناول الفصل الأول من الباب الثالث والأخير والمعنون بـ "المرحلة الهلنيسية: المنحنى والمسار" الحضارة الإغريقية فى طور النهاية، ويقصد بالحضارة الهلنيسية تلك القرون الثلاثة التى ابتدأت بوفاة الإسكندر عام ٣٢٣ ق.م، وانتهت بنهاية حكم "كليوباترا" فى مصر وقيام الإمبراطورية الرومانية عام ٣١ ق.م. وبدأ منحنى المرحلة الهلنيسية تاريخياً حين انطلقت فرقة مكونة من خمسة وثلاثين ألف جندي يقودها الإسكندر الأكبر لتصل إلى حدود الهند، فتقضى بذلك على أكبر إمبراطورية عرفها الشرق القديم حين هزم الفرس فى ثلاث معارك حاسمة، وما كان للغزو العسكرى فقط أن يقيم حضارة لها طابعها المتميز؛ ذلك أن الحروب لا تقيم حضارات لولا ما اتبعه الإسكندر من سياسة رشيدة تمثلت فى أنه أسس فى العالم الشرقى سبعين مدينة طبعها بالطابع الإغريقى، وقد قُدر لإحدى هذه المدن أن تحمل مشعل الفكر الإغريقى؛ بل أن تصبح أهم مركز ثقافى فى العالم إبان المرحلة الهلنيسية، ألا وهى الإسكندرية، كذلك اصطحب معه فى فتوحاته عدداً من الفلاسفة، والعلماء، والأدباء، ولقد اتبع فى فتوحاته سياسة المزج بين

اليونانيين والشرقيين؛ حيث تزوج من أميرتين فارسيتين وبذلك حطم الحواجز الإقليمية التي كانت قائمة بين الإغريق والفرس، ومهد السبيل لعالية العصر الهلينيستي.

ولقد شكلت فتوحات "الإسكندر" بداية مرحلة من الحضارة الإغريقية، وقد كانت مرحلة تعبر عن بداية النهاية، ولم يكن الأمر كذلك لأن الإسكندر قد أكره الإغريق على غير سجيتهم حين ساقهم إلى الفتح، أو حين أضفى على نفسه صفة الألوهية فحسب، وإنما لأن ورثته قد انحرفوا عن سياسة المساواة بين اليونانيين والبرابرة، وأعدوا نعمة الاستعلاء، وسعوا إلى إقامة ملكيات عسكرية، وإذا كان الأمر قد استتب في مصر تحت سيطرة البطالة، فإن آسيا قد عانت من الصراع على السلطة على مدى قرنين من الزمان.

وبعد الامتزاج بين حضارتى الشرق والغرب من أهم ملامح الحضارة الهلينيستية؛ حيث شهد الشرقيون روحاً لم يألّفوها من قبل. ولكن هذا لا يعنى أن الشرق قد غلب على أمره، إذ كانت الروح الشرقية أصلية راسخة؛ فظل الناس يتخاطبون بلغتهم الوطنية، حيث عجزت الروح اليونانية أن تتوغل فتسرى في أعماق العقلية الشرقية، ولقد كان الدين راسخاً يتعذر أن يتزعزع، وبدلاً من أن تتعدّل الروح الشرقية بما فرض عليها من روح وثنية، المحذر الدين من الشرق إلى الغرب ليتبدل العالم اليوناني الوثني، وليصل التبدل ذروته بظهور المسيحية.

يتسم العصر الهيلينيستي أيضاً باستقلال العلوم عن الفلسفة؛ حيث ساد في ذلك العصر التخصص الذي لم يكن كذلك في المرحلة الكلاسيكية. وبفقدان دولة المدنية خسر اليوناني مدينته ودينه؛ ذلك أن آلهة المدينة قد ثبت عجزها عن حماية مدينته، ولا تعيش القلوب في فراغ، ومن ثم التمس الناس أية عقائد، فانتشرت أديان غريبة، وعقائد سرية، وتسربت معتقدات تمزج آلهة مصر بآلهة الإغريق؛ ولكن غمط الحياة السائد الذي هو قوامه الصراع من

أجل المال لم يهين لإزالة القلق من النفوس، وأدت آثار طغيان الحياة المادية إلى تدهور الأدب، والفن، والعلم، والفكر؛ بل كان الانحلال الخلقى أشد وطأة من الانهيار الفكرى، ورغم المحار الفكر الإغريقى، فذلك لا يعنى انهياره التام؛ حيث انطوت شيخوخة الفكر على حكمة لا يعرفها الشباب، وقد حل التسامح محل التعصب، وأصبحت هناك مراكز فكرية خارج بلاد اليونان.

أما الفصل الثانى من الباب الثالث والمعنون بـ "استسلام الفلسفة"، فيتناول اتجاهين فلسفيين متضادين من حيث المذهب، متفقين من حيث الغاية، ألا وهى محاولة حل مشكلات الحياة الإنسانية.

يمثل الاتجاه الفلسفى الأول المدرسة الأبيقورية التى لم تكن فلسفتها حكراً على طالبى الفلسفة، وإنما متاحة للناس جميعاً على اختلاف مراكزهم وأجناسهم، وتُنسب إلى "أبيقور" الذى دعا إلى عدم ضرورة البحث فى التفسيرات الطبيعية، ويرى أن غاية العلم هى تخليص البشر من خوف الظواهر، ومن الموت، وليس فى الفلسفة من يقين إلا قضيتان: اللذة خير والألم شر؛ على أن ما يجعل الحياة سعيدة ليس هو الانغماس فى الشهوات؛ إذ قد تؤدى إلى عواقب وخيمة؛ وإنما ذلك التفكير الهادئ، ولا مبرر للخوف من الموت؛ لأنه مجرد تفكك الذرات، فإن تحللت الذرات، فقد المرء الإحساس، وأصبح فى حكم العدم، وهذا هو ما يسمى "الأتراكسيا". لم يضاف أتباع أبيقور إلى تعاليمه جديداً، ولقد ظل الانطباع عن الأبيقورية كما تركها المعلم أنها "فلسفة اللذة المعتدلة"؛ غير أنها بسبب سيرة بعض المنتسبين إليها، أصبح اللفظ يعنى فى أحد معانيه الفسق والفجور. أما فى أوساط الدين فقد أصبحت الأبيقورية تعنى المروق عن الدين.

أما الاتجاه الفلسفى الثانى فتمثله الرواقية؛ حيث كانت فلسفة العالم الهيلينستى، وكل ما عداها من فلسفات يُعد فى المرتبة الثانية وهى فلسفة متطورة تلاءمت مع مقتضيات تغير الظروف، وهذا هو ما مكنها من أن

تعيش بعد أن أغلقت المدارس الفلسفية اليونانية بأمر الإمبراطور
جستينيان عام ٥٢٩م، وربما أعان على انتشار الرواقية عبر الحدود أنها لم تكن
إغريقية خالصة سواء في فلسفتها أو في فلاسفتها، حيث كان مؤسسها
فينيقياً، وكان معظم رجالها الأوائل سوريين أو رومان، مؤسسها "زينون"
وكان من أهم تلاميذها إثنان آسيويان هما: "أقلافينتوس" و"كريسبوس".

يرى "كريسبوس" أن الفلسفة كالشجرة جذورها الميتافيزيقا، وساقها
الطبيعة، وثمرتها الأخلاق، ولا يعنى الأمر مجرد رحلة بين فروع الفلسفة، وإنما
يتعدى ذلك إلى تأصيل فلسفي عميق للأخلاق؛ فهناك ارتباط وثيق بين نظريتهم
في العالم ونظرتهم إلى الإنسان، وهو أمر مفقود في الأخلاق الأبيقورية.

والعالم بأكمله كائن ذو نفس عاقلة حكيمة؛ فلا شيء يقع مصادفة،
وعلى الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي، وأن يترجم عنه
بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل، والحكيم هو من يقبل أحكام القدر
طوعاً؛ بينما الشرير من ينظر إلى إرادته مستقلة عن القدر فيصرفها إلى لذته.
والجبرية هنا لا تشكل قيداً على السلوك الإنساني؛ لأنها تعنى أنه لا سلطان
للإرادة الإنسانية على الأشياء الخارجية عنا؛ لذا يصبح للحرية مفهوم آخر
ليس هو حرية الإرادة وإنما إرادة التحرر، وعلى هذا لم يكن الرواقيون
متواكلين باسم القدر. أما عن مسألة انفعالات الإنسان إزاء الأحداث
الخارجية، فالانفعالات هذه ليست لازمة عن الأحداث الخارجية؛ وإنما قبولنا
لهذه الانفعالات هو الذي يحرم الإنسان من السعادة؛ فليس حكماً بأن موت
الصديق مصيبة هو الذي يثير فينا انفعال الحزن، وإنما إذعائنا للحزن إزاء
موت الصديق هو الذي يجلب على الإنسان الشقاء، والانفعال وهو تصرف
معارض للإرادة الكلية؛ فانفعال الحزن أو الأسف يعنى أن شيئاً قد حدث
وكان يمكن ألا يحدث، والحكيم الرواقي هو من لا يفرح بما هو آت، ولا يأسف،
ولا يرجو، وإنما يقف إزاء الحوادث الخارجية غير مكترث ولا مبال.

إذا كانت كل من الفلسفة الأبيقورية والرواقية تدعو إلى أن يجد الإنسان العزاء فى نفسه لا فى شىء خارجها، فإن شكاك العصر الهيلينستى قد حملوا شعار "لا شىء يهم"؛ فاللامبالاة هى أفضل ما ينبغى للنفس المرهقة. ومن ثم وجب العدول عن الحكم والامتناع عن الجدل.

ويؤكد "أ.د. صبحى" فى تعقيبه على فلسفة العصر الهيلينستى على تلك الصلة الوثيقة بين المذاهب الفلسفية وحضارة ذلك العصر، كذلك يؤكد أن الروح الشرقية بدأت تزحف على هذه المدارس الفكرية حتى بدت الملامح الإغريقية بعضها شاحبة، يتضح ذلك فى الرواقية حيث قبلت الاعتقاد بالتنجيم وغيره من المعتقدات الشرقية، وربما يعد ذلك إرهاباً بغزو فكرى من الشرق إلى الغرب.

لعبت فلسفة أفلوطين (ت. ٢٧٠ م) الدور الهام فى إقامة ذلك الجسر الفكرى بين الشرق والغرب، وحقيقة أن أفلوطين متأخر عن القرون الثلاثة التى عُرِفَت باسم العصر الهيلينستى، ولكنه يمثل الحلقة النهائية فى الفلسفة الإغريقية؛ حيث استجمع فى فلسفته كل العناصر الروحية استعداداً لتقبل عقيدة جديدة.

أما الفصل الثالث فيلقى الضوء على الإسكندرية التى كانت أهم مدن العالم الهيلينستى، حيث ازدهرت فيها الحضارة التى يمكن أن تزدهر بفضل قوة الدولة، وغابت عنها مظاهر الحضارة التى تغيب فى ظل الحكم المطلق، وعرفت حياة الترف والبلذخ، ومع الترف المسرف تضيع الأخلاق، ومع الحكم المطلق تفتقد الحرية، وبدأ الانحلال يدب فى كل شىء، ولم يفلح البطالة فى أن يوحدوا بين "زيوس" و"سيرابيس"؛ حيث إن الديانات لا تفرض من فوق، ولأن أديان اليونان لم تبلغ فى سموها وقداستها ما كان لدين المصريين. على أن العلم غير الدين؛ حيث شيد "بطليموس" الأول متحفاً كان مقراً للعلماء والباحثين، وملتقى للمفكرين من كل فج، وقد ألحق

بالمتحف مكتبة ضخمة، وبعد بناء معبد السرابيوم ألحقت به مكتبة أخرى فأصبحت بالإسكندرية مكتبتان عامتان تحويان معظم تراث الإنسانية، وازدهر العلم في ظل المتحف والمكتبة، فبلغ العلم الرياضى أوج ما بلغته العقلية الإغريقية على يد "إقليدس" و"أرشميدس" أما فيما يتصل بالفلسفة نجد أن هناك اتجاهين في مدرسة الإسكندرية: الاتجاه الأول يتمثل في الغنوصية، والثاني لدى "فيلون السكندري".

ويتناول الفصل الرابع الحديث عن العلوم والآداب، وفي هذا الصدد ثمة تساؤل يفرض نفسه، كيف تسنى هذا التقدم العلمى فى عصر تتدهور فيه الحضارة؟ لقد تقدمت الفلسفة فى ظل حكم ديمقراطى، بينما تقدم العلم فى ظل حكم ملكى؛ وتفسير ذلك أن الفلسفة لا تقتضى غير فكر متحرر، ثم مبنى بسيط حتى ولو كان سقيفة كسقيفة الرواقية، بل ربما لا يحتاج إلى مبنى، وقد كانت فلسفة سقراط فى الطرقات والأسواق؛ أما العلم فيلزمه أدوات بحث، وأجهزة، ومراسد، ومعامل، مما لا يقدر على اقتنائه الأفراد كذلك يعد تشجيع العلم، وإنشاء المتاحف والمكتبات مظهراً من مظاهر الفخامة، واستعراض الثروة.

وفى خاتمة الكتاب، يعاود "أ.د. صبحي" التساؤل عن كيفية قيام الحضارة، وهل لابد لكل حضارة من انهيار كأنه أجل محتوم؟ وهل تصلح الحضارة الإغريقية لسائر الحضارات؟

فيما يتصل بالتساؤل الأول فالإجابة عنه تماثل ما قاله "هيجل": "إذا ما قُدر لأمة أداء دورها فى التاريخ لتتصدر مسرح الأحداث، تلاشت الهوة بين الإمكانات المعبرة عن الوجود بالقوة وعن الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل"؛ ذلك أن الحضارات كالأفراد يصل الفرد إلى النبوغ إن أمكنه أن يستثمر موهبته الفردية إلى حد يبلغ به درجه النبوغ، ولقد كان للإغريق إمكانات تمثلت فى النزعة الفردية، والنزعة الإنسانية، والنزعة النظرية المتمثلة فى التأمل، وذلك على نحو ما تم ذكره سلفاً.

أما السؤال الثانى: هل لابد لكل حضارة من انهيار كأنه أجل محتوم؟
فالحضارات تموت انتحاراً ولا تموت قضاءً وقدرًا؛ وقد فقدت الروح الإغريقية
أهم مقوماتها خلال الحروب الأهلية بين المدن، حينما فقدت وحدتها وحريتها،
فضلاً عن فتوحات الإسكندر التى حملت الإغريق ما لا طاقة لهم به، حيث
فتحت هذه الفتوحات عليهم نافذة على الشرق هبت منها أعاصير عاتية
عجزت الروح الإغريقية عن أن تواجهها.

أما التساؤل الثالث: هل تصلح الحضارة الإغريقية لسائر الحضارات؟
فإن كل ما أنتجته العقلية الإغريقية لا يصلح لسائر الحضارات، وإنما هو
نتاج لخصائص ومظاهر تخصها، ومن ثم فإن الاقتباس منها يُعد نوعاً من
التقليد.

ثم يعلن "أ.د. صبحى" فى النهاية خلاصة رؤيته لما أرق فكره وذكره
فى مقدمته للكتاب، وذلك فيما يتصل بتأخر الحضارة المصرية، ويرى فى هذا
أن الحضارات تتعثر لأن مفكريها لا يستطيعون أن يستشفوا روح حضارتهم،
وروح سائر الحضارات؛ فلا يعرفون تفرقة، ولا يدركون تمييزاً بين ما يصح أن
يُقتبس منه، وما يلزم الإعراض عنه، ويرى أن هذه هى آفة مصر منذ أن سعت
إلى النهضة منذ أكثر من قرن ونصف بالنسبة لحضارة الغرب.

سوف نتناول فى هذا المقام
عرضاً لكتاب "فى فلسفة الحضارة"
للدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله -
الصادر عن دار المعرفة الجامعية
بالإسكندرية، فى ٢٠٠٦، وهو كتاب على
درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لدارسى
التاريخ والفلسفة؛ حيث يقدم لنا
تصوراً عميقاً لمسيرة الحضارة الإنسانية،
والتي جمعت فى مراحلها المختلفة بين
النهضة أحياناً والكبوة فى أحيان أخرى،
أو بعبارة أخرى الازدهار ثم الانكسار
فيما يمكن تسميته بدورة الحضارة.
يتناول "المؤلف" ثلاث حضارات وثيقة
الصلة بالحضارة العربية وهى الحضارة
اليونانية - والإسلامية - والغربية.
بأسلوب يتصف بالدقة والعمق لقصة
الحضارة الإنسانية وخطاها المنتظمة عبر
التاريخ، وكيف أنها تبدأ بالنشأة، ثم
الازدهار، ثم الانهيار كما هى الحال
بالنسبة لمسيرة كل الكائنات الحية.

قصة الحضارة الإنسانية

قراءة فى كتاب
"فى فلسفة الحضارة"

بقلم الدكتور
محمد على خضر
دكتوراه فى الفلسفة المعاصرة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

وسوف نقدم فى هذا العرض
لرؤية أ.د. "أحمد صبحى" لفلسفة
الحضارة؛ وهى الرؤية التى تقوم على
التعاقب الدورى للحضارات كما يتضح
فى ثنايا هذا الكتاب

ولكن قبل أن نخوض في الحديث عن هذه الحضارات بمزيد من الشرح والتوضيح، يجدر بنا أولاً أن نعرف ما المقصود بفلسفة الحضارة؟

يقول "المؤلف" إن لفظ الحضارة مشتق من الحضرة؛ غير أن هذا اللفظ قد تغير معناه بمرور الزمن، فبعد تقدم الدراسات الأنثروبولوجية أضحي للفظ الحضارة مفهوم آخر يناهى به عن كونه غمطاً راقياً من الحياة، أو أنه مقصور على بعض الشعوب، وغدا لكل شعب نصيب من الحضارة قل أو أكثر طالما أنه يمارس غمطاً من الحياة يميزه؛ بحيث يمكن القول بحضارة الشعوب البدائية، أو الحضارة في عصر ما قبل التاريخ.

ويرى "د. صبحي" أن مجال التاريخ يجب أن يتسع لتتبع إجازات العقل البشري في التاريخ، فذلك أجدر بالاهتمام من اختيار الملوك، والحكام، وحواديت البلاط. وأن الخير الحقيقي للإنسانية ليس في قادتها وحكامها؛ وإنما في فلاسفتها وعلمائها ومفكرها، ولعل هذا ما حدا بالفيلسوف الفرنسي "فولتير" إلى المطالبة بضرورة تحول الدراسة في التاريخ من التاريخ السياسي والعسكري إلى تاريخ الحضارة.

إن هذا النمط من الدراسات التاريخية قد عرفه المسلمون فيما يعرف بـ "بكتب الطبقات" مثل طبقات المحدثين للواقدي، وطبقات الفقهاء للشيرازي، وطبقات الشافعية للسبكي، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى، وطبقات الصوفية للسلمي، وطبقات الشعراء لابن سلام، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، وطبقات النحويين واللغويين للزبيدي وغيرها.

فالنقلة الأولى في الكتابة التاريخية كانت من التاريخ السياسي إلى التاريخ الحضاري.

ويوضح "د. صبحي" الاختلاف بين فلسفة الحضارة وتاريخ الحضارة بقوله: إن فلسفة الحضارة تختلف عن تاريخ الحضارة؛ فتاريخ الحضارة وصف

————— قصة الحضارة الإنسانية: قراءة في كتاب "فى فلسفة الحضارة" —————

وتقرير أما فلسفة الحضارة فتعليل وتفسير، وبينما يتعلق تاريخ الحضارة بالتفاصيل والجزئيات، فإن فلسفة الحضارة تنحو نحو التعميم والكلية.

كما أن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة منها إلى التاريخ، بينما نستخلص فى فلسفة الحضارة الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية محددة. فى فلسفة الحضارة انتقال من وقائع تاريخية جزئية إلى أحكام عامة كلية، فالمنهج فيها هو منهج الاستقراء؛ أما فى فلسفة التاريخ فإن الفيلسوف يختزل العلل الجزئية للوقائع الفردية إلى علة واحدة عادةً يفسر فى ضوءها التاريخ العالمى.

ويطرح "د. صبحى" تساؤلاً هاماً فى الصفحات الأولى من الكتاب هل هى حضارة إنسانية واحدة أم حضارات متباينة؟

ويجيب بأن لكل حضارة خصائصها الذاتية التى تختلف فيها عن سائر الحضارات، بحيث ما يقال عن واحدة منها لا يصح إطلاقه على سائر الحضارات؛ فالحضارات الشرقية القديمة: كالصينية، والهندية، والفارسية، والبابلية، والسريانية، والسبائية، والمصرية لا تتماثل أو تتشابه مع بعضها البعض، كما أن الحضارات اليونانية، والرومانية، والإسلامية، والأوربية الحديثة لا تستظم فى مجرى متصل واحد. ومع ذلك فهناك اتجاهان فى دراسة فلسفة الحضارة:

اتجاه الوحدة والتماثل مما يذكرنا فى الفلسفة بنظرية بارمنيدس فى الثبات، واتجاه التنوع والاختلاف مما يذكرنا بعبارة هيرقليطس: "كل شىء فى تغير مستمر". ويتفق "أستاذنا" مع رأى القائل بالاختلاف والتنوع، فأبو التاريخ هيرودوت سجل اختلافاً فى أساليب حياة الشعوب، مما يفسر الصراع الحضارى الذى يجعل الحروب بين الدول أمراً لا مفر منه.

على أن الأديان العالمية وبخاصة المسيحية والإسلامية كانت أول من وحد بين حضارات متباينة، فاتحدت أوروبا تحت لواء الحضارة المسيحية فى ظل الدولة الرومانية، كما اتحدت دول الشرق من المغرب إلى الهند تحت لواء حضارة إسلامية واحدة.

متناقضات الحضارة اليونانية:

يكشف "د. صبحي" في الباب الأول من كتابه - وهو بصدد الحديث عن الحضارة اليونانية - عن حقيقة تاريخية على درجة كبيرة من الأهمية، وهي أن الاعتقاد بأن الحضارة الإغريقية أو اليونانية نسبة إلى بلاد اليونان هو خطأ تاريخي! (ص ٢٣)، لأن هذه الحضارة - كما يقول - قد نشأت على سواحل آسيا الصغرى، وانتشرت وازدهرت في مناطق بعيدة عن بلاد اليونان؛ فقد تأثرت هذه الحضارة بالحضارات الأخرى، وأخذت اللغة اليونانية أبجديتها من الحضارة الفينيقية، كما كان للحضارة البابلية الفضل في معرفة اليونان بعلم الفلك، فضلاً عن رحلات كبار مفكرى اليونان من أمثال أفلاطون وهيرودوت إلى مصر (ص ٢٤).

وقد مرت الحضارة الإغريقية بثلاث مراحل:

مرحلة النشأة:

وتسمى بالمرحلة العتيقة منذ القرن الثانى عشر ق.م. إلى القرن السادس ق.م ومن أهم مظاهرها ملحمتا "الإلياذة والأوديسية" و"وحي دلفى" و"الألعاب الأولمبية" (ص ٣٢).

مرحلة الازدهار أو "المرحلة الكلاسيكية":

منذ القرن السادس حتى الثلث الأخير من القرن الرابع ق.م، وهى تمثل تضج الفكر الإغريقى، ومن مظاهرها الفلسفة والمسرح، وقد ازدهرا لأسباب من أهمها: ضعف سلطة الدين، وظهور النزعة الفردية، ونظام دولة المدينة (ص ٣٨).

مرحلة التدهور:

عقب فتوحات الإسكندر (سنة ٣٣٠ ق.م) حيث امتزج الفكر الإغريقى بالفكر الشرقى، وهو ما عرف بالمرحلة الهيلينية، مما أدى إلى انتقال مراكز

الحضارة إلى خارج بلاد اليونان، وأصبحت مدينة الإسكندرية هى مركز الحضارة الإغريقية بدلاً من أثينا، كما أصبحت مكتبة الإسكندرية أشهر مكتبة فى العالم القديم، وبذلك فقدت أثينا قيادتها الفكرية، سواء باعتبارها رائدة الديمقراطية، أم منار الفلسفة، وكان ذلك من متناقضات الحضارة اليونانية (ص ٤٤، ٤٥).

ولكن يبقى السؤال: كيف كان مصير الفلسفة فى مرحلة شيخوخة الفكر والحضارة؟

يتفق الباحثون على تراجع جميع مباحث الفلسفة، ليحتل مبحث الأخلاق الصدارة، ويُفسر الاهتمام بالبحث الخلقى بانهيار الأخلاق؛ فحين تتفكك الحياة الاجتماعية، وحين تطفئ القيم المادية على سلوك الأفراد، فإن رد الفعل أن تتصدى الأخلاق لتقدم للفرد طريقه إلى السعادة.

حقيقة كان سقراط مهتماً بالأخلاق، ولكن فلسفة الأخلاق كانت لديه فى إطار غاية الفلسفة: البحث عن الحقيقة. أما وقد فقد الفلاسفة القدرة على وضع نظريات فى تفسير الكون أو الإنسان، فقد أصبحت الأخلاق محور الاهتمام. يقول أبيقور: "وظيفة الفلسفة الحقيقية ليست فى تفسير العالم؛ بل أن تهدينا إلى السعادة، وأن تخلصنا من كل أنواع الجزع والاضطراب" (ص ٤٨).

ثانياً - الحضارة الإسلامية:

يطرح "د. صبحى" فى مستهل الباب الثانى والخاص بالحضارة الإسلامية هذا السؤال: هل هى حضارة عربية أم إسلامية؟ ذاهباً إلى أن من يرجحون الوصف بأنها عربية، يقولون بأن العرب هم أول من تلقى الإسلام، وحمل لواءه، ونشر حضارته، فضلاً عن أن اللغة العربية هى لغة هذه الحضارة (ص ٥٥).

أما الذين يرجحون تسميتها بالحضارة الإسلامية؛ فلأنها قامت على الإسلام وبالإسلام، كما أن شعوباً غير عربية قد أسهمت فى قيام هذه

الحضارة، ويفضل "أستاذنا" الصيغة الإسلامية لوصف العربية؛ كأن يقال "فلسفة إسلامية"؛ لأن أقسام الفلسفة الإسلامية ثلاثة: علم الكلام وموضوعه الدفاع عن العقيدة الإسلامية في مقابل علم اللاهوت المسيحي أو اليهودي، فهو يرتبط بالإسلام، ولا شأن له بالقومية أو اللغة، ثم "فلسفة الإسلام" وتدور فلسفتهم حول التوفيق بين الفلسفة والدين، ولا شأن لها بالقومية أو اللغة. وأخيراً التصوف وهو يعبر عن الجانب الروحي في الإسلام وله نظيره في سائر الأديان، ولذا يقال تصوف مسيحي، أو تصوف بوذي، ولا يقال تصوف إنجليزي أو فرنسي حتى يناظره تصوف عربي (ص ٥٦). كما أن العلوم الدينية كلها تنتسب إلى الإسلام، فيقال "تفسير إسلامي" أو "فقه إسلامي".

على أن هناك علوماً مدنية كالرياضيات، والفلك، والطب اصطلاح الباحثون على تسميتها بالعربية.

ولحل هذا الإشكال مال بعض الباحثين إلى التوفيق بتسميتها بالحضارة العربية الإسلامية، وهي تسمية لا يقبلها الفرس، أو الهنود، أو البربر، لذا فإن الوصف الإسلامي للحضارة هو الأدق تاريخياً، وهو الأكثر قبولاً لدى الجميع.

فهى حضارة عربية النشأة، إسلامية المسيرة (ص ٥٦).

متناقضات الحضارة الإسلامية:

لنتساءل أولاً قبل الخوض في متناقضات الحضارة الإسلامية كما أوضحها المؤلف: لماذا قامت حضارة عقب نشأة الإسلام؟

الحقيقة أنه لم يكن ممكناً تصور وجود حضارة في المنطقة العربية لولا ظهور الإسلام؛ فقد قدم الإسلام تصوراً مبانياً للمسيحية، سواء بصدد الحياة على الأرض، أم بصدد المثل الأعلى للإنسان؛ فليس نزول آدم عقوبة

على خطيئة، وإنما ليكون خليفة الله في أرض دون ملائكته، وهكذا أشاع الإسلام نظرة متفائلة بديلاً من التصور اللازم عن الخطيئة الأصلية في المسيحية؛ ولكن من الخطأ تعميم الحكم بصدد الأديان بالحضارات، فإذا كانت الحضارة الإغريقية علمانية وإذا كان للكهنة دور في تدهور حضارة العصر الوسيط، بينما اقترن عصر النهضة الأوربية بمعارضة دور الكنيسة ورجال الدين (ص ٥٧)، إلا أنه ما كان يمكن تصور قيام حضارة في شبه الجزيرة العربية لولا ظهور الإسلام.

ثم يسرد المؤلف قصة الحضارة الإسلامية منذ النشأة وحتى فترات الانكسار والانهايار، موضحاً المتناقضات الكبيرة التي حفلت بها تلك الحضارة.

دور النشأة:

إن رحلة الدين والدولة في مؤسس واحد هو نبي وهو حاكم، كان مما يسّر قيام حضارة متجانسة دينياً وسياسياً، دون التعرض لخلافات عقائدية أو اضطرابات سياسية (ص ٦٣).

دور الازدهار:

لقد استند الإسلام كدين على أربعة مصادر للتشريع:

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الحديث.
- ٣ - الاجتهاد أو القياس.
- ٤ - الإجماع.

وكانت هذه هي مرحلة الازدهار الحقيقي للفكر الإسلامي؛ حيث ظهرت العلوم المدنية كالكيمياء، والفن، والزخرفة الإسلامية وغيرها من العلوم (ص ٨٢).

دور الانهيار:

يشير "المؤلف" إلى أن السياسة كانت أول مصدر للخلاف؛ إذ لم يمض على وفاة الرسول ﷺ ربع قرن إلا واقتتل المسلمون، وتفرقوا شيعاً وأحزاباً، وانتشرت مظاهر الضعف بسبب السياسة التي أورثتهم العداوة والبغضاء، وفرقت دينهم إلى سنة، وشيعة، وخوارج (ص ٨٧).

واشتد الظلم في عهد ملوك بني أمية، إلا عهد خلافة عمر بن عبد العزيز، وثارت الفتن واستشرى الفساد، وكان الناس بين بلاءين: بلاء الخليفة إن قويت الدولة واستعان على رعيته بالعسكر، وبلاء بالفتن والثورات إن ضعفت الدولة، ويكفي للدلالة على فساد السياسة أن يعاصر إنسان متوسط العمر ثمانية أو تسعة من الخلفاء منهم من قُتل كالتوكل، وثلاثة خُلِعوا وقُتلوا كالمستعين، والمعتز، والمهتدي، ولم ينبج عصر من خليفة أسعده الحظ فمات على فراشه، أو دون فتنة أو غارة أو تمرد؛ إذ يسلط الله ظالماً على ظالم (ص ٨٨).

ولكن كان الوجه الآخر من الحضارة الإسلامية مشرقاً ومبائناً لتلك الصورة القائمة التي عرضناها؛ ففي القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع - أزهى عصور الإسلام - اكتملت المذاهب الأربعة في الفقه، وتوفي آخر الفقهاء أحمد بن حنبل (عام ٢٤١هـ)، وظهرت آثار أقطاب الحديث كالبخاري، ومسلم، وابن داود، وابن ماجه، والترمذي، والنسائي.

وفي علوم الأدب والنحو كابن الفراء، وابن السكيت، والجاحظ، والمبرد، والرياش، وغيرهم، ومن المؤرخين، والجغرافيين البلاذري والدينوري والطبري، ومن الفلاسفة الكندي والفارابي.

وفي التصوف الحارث المحاسبي، وأبو القاسم الجنيد، وهذا التناقض في صورة الحضارة الإسلامية. لا يدعو إلى الدهشة؛ فقد كانت الدولة أشبه

بالمرج الأخضر الذى ينبث الحب والفاكهة، كما ينبث الشوك والعشب المسموم (ص ٩٠).

شيخوخة الفكر الإسلامى:

لقد بدأت أعراض الشيخوخة منذ القرن الخامس؛ حين بدأ من أثروا الفكر الإسلامى يرمون خصومهم بالمروق من الإسلام، أو الحرمان من رحمة الله؛ فالتكلمون قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة، وإنه لا يصح الصلاة خلف معتزلى، ولا يحل أكل ذبيحته، ولا رد السلام عليه، ويشخص "أستاذنا" هذا الداء الذى أصاب الحضارة الإسلامية بأنه أول أعراض شيخوخة الفكر الإسلامى (ص ٩٣).

وهذا الداء واكبه نضوب فى معين الأصالة؛ حتى إننا لا نكاد نجد سفكراً أصيلاً منذ القرن الثامن الهجرى باستثناء ابن خلدون (ص ٩٣). وانتشرت الخرافات، وساد الاعتقاد بكرامات الأولياء، وزيارة القبور، والندور للأولياء، والاعتقاد بنفعهم وضرهم حتى فى قبورهم.

والحقيقة أنه قامت حركات إصلاحية تحاول القضاء على كل هذه البدع ولو بالقوة: كحركة محمد بن عبد الوهاب فى نجد والحجاز؛ ولكنها كانت تعالج العرض دون المرض، والمظهر دون أصل الداء، وما للشيخوخة من شفاء. ويرى "د. صبحى" أن هذا الانهيار ليس قضاءً وقدرًا ولكن بما كسبت أيدي الناس (ص ٩٥).

الحضارة الغربية الحديثة:

نشأت الحضارة الغربية الحديثة فى عصر النهضة فى إيطاليا فى منتصف القرن الرابع عشر، وقد جسدت هذه المرحلة العديد من المظاهر الحضارية الأساسية، وكذلك القيم الاجتماعية، وكان للاتجاه الإنسانى دوره فى إحياء المعرفة الكلاسيكية.

فالإنسانيون أمثال ليوناردو، وبيروني، وسالوناتى، وبروكر، هم من لعبوا الدور الرئيس في حضارة عصر النهضة، باهتمامهم بالفلسفة الخلقية، والسياسية، مما أدخلهم في صراع مع الفلاسفة الذين قاموا في ذلك الحين بتدريس الأخلاق والسياسة في الجامعة (ص ١٠٤)، كما شهد هذا العصر إحياءً للفلسفة اليونانية، وبخاصة الأرسطية في كتابات سواريز Suarez وچون الأكبر John Major، والأفلاطونية في كتابات فيتشينو Ficino (ص ١٠٧)، وكذلك الرواقية والأبيقورية، ومذهب الشك الذي وجد له أرضاً خصبة في عصر النهضة (ص ١٠٨، ١٠٩).

أما القرن السابع عشر فقد شهد ازدهار الحضارة الغربية، وفي هذه المرحلة ظهر مفهوم "المنهج" بوصفه مظهراً حضارياً لهذه الفترة.

فلقد تميز هذا القرن بميزتين أساسيتين هما: "المنهج التجريبي، عند فرانسيس بيكون كما ورد في كتابه "الأورجانون الجديد" Novum Organum ١٦٢٠م، "والمنهج العقلي" عند ديكارت كما ورد في كتابه "مقال عن المنهج" Discours de la Methode ١٦٣٧م، ولكن كل من هذين المنهجين كانت له عيوبه (ص ١١٥). فمنهج بيكون لم يخلُ من جوانب سلبية، كما أن منهج ديكارت كان يدور أساساً حول فكرة الذاتية، مما أوقعه فيما يمكن تسميته: "مأزق التمرکز حول الذات" (ص ١٣٤).

الجانب العلمى فى الحضارة الغربية:

يعد الجانب العلمى الذى أسهمت به الحضارة الغربية لخدمة الإنسانية، من أروع وأنصع جوانبها.

فما قدمته الحضارة الغربية فى مجال العلوم، وبخاصة فى القرنين التاسع عشر والعشرين، ليس فحسب تتضاءل إلى جانبه الحضارات الأخرى فى تاريخها الطويل؛ بل إنه كقياس القطار إلى الدابة بالنسبة للقرن الثامن عشر

نقطة البدء في الجانب العلمى تبدأ فى القرن السادس عشر عند كوبرنيقوس؛ فإليه يُنسب النظام الفلكى المعمول به إلى يومنا هذا.

والحقيقة أن فلكيى الحضارة الإسلامية سواء فى مرصد مراغة أو فى الأندلس كانوا قد بينوا رياضياً وفلكياً خطأ نظرية بطلينموس فى دوران الأجرام السماوية حول الأرض، ولكن كانت تعوزهم القفزة الأخيرة - على حد تعبير تومى هاف - التى لا يتسنى أن تقوم بها حضارة فى طور شيخوختها آنذاك (يقصد الحضارة الإسلامية).

أما فى الحضارة الغربية فقد تابع يوهانز كبلر (١٥٧١-١٦٣٩م) اكتشاف كوبرنيقوس فى مجال علم الفلك، فاكتشف القوانين التى تحدد مسار الكواكب السماوية التى اعتمد عليها الملاحون فى أسفارهم، وتبعه جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢م) الذى عارض آراء الكنيسة، وجاهر باتباعه آراء كوبرنيقوس. أما إذا نظرنا للقرن السابع عشر وهو عصر نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م)، فنجد أنه يتميز من الناحية العلمية بخاصيتين:

الأولى: ضعف هيمنة أرسطو على الفكر العلمى، وبخاصة فى مجال الطبيعة والآثار العلمية، وذلك لاستخدام أرسطو المنهج التأملى النظرى فى أبحاث علمية تفتقر إلى التجربة، وهو مالا يتطابق مع الأفكار العلمية فى القرن السابع عشر.

الثانية: تضاؤل نفوذ الكنيسة التى كانت تدعم آراء أرسطو، مما وسع من مساحة الحرية للعلماء.

لقد ارتبط اسم نيوتن بكثير من الإنجازات العلمية والفلسفية، فهو واضع أسس علم حساب التفاضل والتكامل الذى مكّنه من تفسير الظواهر الطبيعية بلغة رياضية.

ولكن يبقى السؤال الذى يؤرقنا نحن فى العالم العربى: لماذا نهض الغرب علمياً وتأخر المسلمون؟

يفسر "د صبحي" لغز نجاح العلم في الغرب وتعثره في الحضارات الأخرى بأسباب يرجعها إلى تحرر الغرب من المعوقات السياسية، والدينية، والاجتماعية، فضلاً عن تسامح، بل وتشجيع للعلماء، وإتاحة كل فرص البحث لهم.

علماء ومخترعون في الحضارة الغربية:

١ - لافوازييه: Lavoisier (ت. ١٧٩٤م)

هو أول من اكتشف أن الاحتراق هو اتحاد الشع المحترق بالأوكسجين. انتهت حياته نهاية مؤلمة ومفجعة، فقد أعدته الثورة الفرنسية بدعوى تأييده الملكية، وقيل بعد وفاته: ليست جريمة الثورة الفرنسية في إعدامها لويس السادس عشر، وإنما في إعدامها لافوازييه (ص ١٨٧).

٢ - مكسويل (ت. ١٨٧٩م):

يعود إليه الفضل في اكتشاف المعادلات الرياضية التي أقامت جسراً بين النظرية التموجية في الضوء، والتموج الكهرومغناطيسي، وبذلك جعل من الضوء شكلاً من أشكال الطاقة الكهرومغناطيسية.

٣ - جون دلتن (ت. ١٨٤٤م):

من أوائل العلماء الذين لهم الفضل في اكتشاف الذرة؛ إذ يرجع إليه الفضل في بيان أن التفاعل الكيميائي إنما يعنى اتحاداً بين الذرات.

٤ - إمبر وأفوجادرو:

تعتبر أفكاره العلمية امتداداً لجهود من سبقوه من علماء الذرة؛ فقد أوضح أن أبسط جزئ يتركب من ذرتين حين يتحدان اتحاداً كيميائياً، وأن المواد الكيميائية تتركب من جزيئات.

٥ - مدام كوري (ت. ١٩٣٤م):

هذه المرأة التي خلدها تاريخ العلم، لما قدمته من خدمة جليلة للإنسانية تمثلت في اكتشافها غاز الراديوم (ص ١٨٨).

٦ - أينشتاين:

هو مؤسس النظرية النسبية؛ تلك النظرية التى ترى أن لا شىء مطلق، فليس من مكان مطلق، فالزمان الفلكى المعروف لنا مرتبط بدوران الأرض حول الشمس، ولأن المجموعة الشمسية نفسها فى حالة دوران دائم فى الفضاء الفسيح، فتقدير وضع أى جسم فى المكان مستحيل، وإنما يتعذر وضعه بالنسبة لغيره المتحرك (ص ١٨٩-١٩٠).

وكما تميزت الحضارة الغربية بالانفراد بالنبوغ فى مختلف العلوم، كذلك تميزت باختراعات فى شتى المجالات من المصباح الكهربائى إلى التليفون، والتلفاز، وأجهزة التبريد، إلى الطائرات فى الفضاء ومن بين هؤلاء المخترعون:

توماس أديسون:

وتنسب إليه العديد من الاختراعات العلمية؛ فهو مخترع المصباح الكهربائى الذى طوره إلى اختراع محطة توليد كهربائية تضىء مدينة بأكملها.

وكذلك **ماركونى** والذى يرجع إليه اختراع الاتصالات السلكية واللاسلكية عبر القارات؛ حيث أثبت أن الموجودات اللاسلكية تنحنى مع تحدب الأرض ولا تسير فى خطوط مستقيمة.

وقد سارت الاختراعات بسرعة مذهلة فى النصف الأخير من القرن العشرين، حيث تم اختراع محطة الإذاعة التى بدأت فى عام ١٩٣٤، ثم أعقب ذلك اختراع جهاز التلفزة؛ حيث تتحول الصور والأشكال إلى مجموعة من النقاط والبقع تنتقل لاسلكياً عبر الفضاء الرحب إلى أجهزة الاستقبال، فتتجمع بذلك الصورة مع الصوت.

الصهيونية بوصفها أيديولوجية مرشحة للانهايار:

يحتوى الفصل الأخير من هذا الكتاب القيم رؤية تنبؤية للأيديولوجيات التى هى مرشحة للانهايار.

ومن أهم هذه الأيديولوجيات التي يتنبأ "المؤلف" بسقوطها وانهيارها "الصهيونية"؛ فالتاريخ يعلمنا أن الصهيونية لا محالة مآلها إلى زوال لأسباب يرجعها "الكاتب" إلى الصراع الديني العلماني الذي يزداد حلة في المرحلة المقبلة؛ فهذا هو أخطر صدع يهدد الهوية الثقافية للمجتمع الإسرائيلي، كما أن ما يشير إلى حتمية الانهيار هو الاعتقاد الصهيوني بشرعية الوجود، وأنهم أصحاب الأرض، وتأسيس هذه الشرعية بالقمع العسكري. فما من دولة قامت على القمع العسكري إلا وكان مصيرها إلى الزوال؛ ذلك أن الدولة العسكرية يؤدي بها السلام إلى أن يفقد الجندي صلابته، وفي التاريخ القديم نجد من ذلك نموذجين: الدولة الآشورية ثم أسبرطة، فمع انتصاراتهما المذهلة، لم يبق من أي منهما أدنى أثر (ص ٣١٤). كما أن عدم التجانس بين اليهود في الأصول العرقية والثقافية يشكل سبباً لحتمية هذا الانهيار.

إن مجتمعاً غير متجانس في أصوله العرقية والثقافية يتعذر للدين أن يشكل بين أفراد وحلة الانتماء أو الهوية (ص ٣١٥). إن وقائع التاريخ تدلنا على أن عوامل اختلاف الأعراق والأجناس والجنسيات أقوى من العامل الديني حتى في الإسلام؛ فمع مخاطبة الله للمسلمين ﴿وَإِنْ هَلِ مِنْكُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ﴾ (المؤمنون: ٥٢)، ومع أمره لهم ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣) فإن هذه الوحدة لم تدم بأكثر من ثلاثين عاماً هي عمر الخلافة الراشدة، ثم طغت على السطح العوامل العرقية والشعبية، والتي كانت من عوامل التفكك في الدولة الإسلامية، إلى أن تغلبت في العصر العباسي الثاني. وعوامل التفكك في اليهودية أشد وأقوى بصرف النظر عن الحق والباطل في المقارنة بين الإسلام واليهودية (ص ٣١٦).

رؤية نقدية:

يحتوي الكتاب الذي بين أيدينا على إشارة واضحة للعيان، وهي أن عصر الحضارات الكبرى (اليونانية - الإسلامية - الغربية) والذي

يضرِبُ بجذوره فى عمق التاريخ ، قد توقف بعد القرن التاسع عشر، وأنه مع بزوغ قرن جديد هو القرن العشرين حلّت الأيديولوجيات محل الحضارة، وهذا هو جوهر الخلاف فى وجهات النظر بينى وبين "المؤلف"؛ فقد لا أتفق مع "أستاذنا" فى أن زمن الحضارات الكبرى قد ولى وانتهى إلى غير رجعة وحل محله عصر الأيديولوجيات.

فالصين فى أوج حضارتها القديمة لم تحقق أياً من المكاسب السياسية، والاقتصادية، والتكنولوجية التى بلغتها فى وقتنا الراهن، وعليه - ففى تقديرى - أن النهضة العلمية التى تشهدها الصين اليوم هى استحضار لعظمة الحضارة الصينية القديمة.. كذلك فإن النهضة التكنولوجية والمعلوماتية التى يشهدها العالم الغربى الآن لا ينظر إليها الأوروبيون على أنها أيديولوجية عابرة كما نصفها نحن، وإنما على أنها امتداد حضارى.

فلا يمكن الجزم بنهاية الحضارة عند حقبة معينة أو عصر معين؛ فإذا قلنا مثلاً: إن الحضارة الفارسية قد انتهت، نجد أن هذا الكلام يدحضه الواقع، فما تغير هو التوجه الدينى لهذه الحضارة؛ فالجمهورية الإسلامية فى إيران تستعيد اليوم مجد إمبراطوريتها الغابرة بصورة أقوى مما كانت عليه، وتنفض عن كاهلها غبار التاريخ لتعود أقوى بكثير مما كانت عليه فى مجدها الإمبراطورى، مما يعزز رؤيتنا فى استمرارية الحضارة وتطورها.

من ناحية أخرى يشير الكتاب إلى أن الصهيونية هى الأيديولوجية الأهم المرشحة للانهياء، والسؤال: هل الصهيونية وحدها هى التى ينطبق عليها هذا الوصف؟ ألا يمكن اعتبار الامبريالية، والاستعمار، ومبدأ احتلال أراضى الغير ومحرقة اليهود، ومعاداة السامية، والخوف من الإسلام من الإيديولوجيات التى انهارت فى الماضى، ومحكوم على ما تبقى منها بالانهياء؟

ألا يمكن اعتبار مفاهيم مثل الاحتكام إلى القوة في العلاقات الدولية والحرب الصليبية (الحرب على الإرهاب) من الأيديولوجيات التي انهارت في الماضي، ومرشحة للانهييار والدليل على ذلك: خطاب "باراك أوباما" التصالحى مع العالم الإسلامى فى جامعة القاهرة؟

فضلاً عن أن الجزم بالنيهار الصهيونية لأنها قامت على العنف وسفك الدماء لا يعد سبباً قوياً للانهييار؛ فالتاريخ يعلمنا أن ليست كل الحضارات التي قامت على البطش وتركيع الآخرين هي وحدها التي انتهى بها المطاف إلى الزوال. فكثيراً من الحضارات الأخرى القديمة التي لم تنتهج العنف قد تجاوزها الزمن، وتعرضت للإساءة بفعل القوة العسكرية الغاشمة من الأعداء وعمليات الغزو الخارجى. والأمثلة على ذلك كثيرة.

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الآراء والاختلافات في وجهات النظر لا تقلل أبداً من القيمة الكبرى لهذا الكتاب الذي نقل لنا قصة الحضارة الإنسانية في أطوارها المختلفة كما كانت، وكما هي مرشحة لأن تكون نشأة، فازدهاراً، فانهياراً، وكما كان ذلك هو حال الحضارة في مسيرتها، كذلك كان كتاب الدكتور "أحمد صبحي" الذي بين أيدينا، وكل مؤلفاته الأخرى ثمرة ازدهار، وكان موته انكساراً لنا. رحمه الله رحمة واسعة.

تحتفي عديد من الكتب التذكارية
بالمفكرين الراحلين في عالمنا العربي،
وبخاصة الذين أثروا بفكرهم كثيراً من
الموضوعات الجادة من قضايا الفكرية
الراهنة، ومن أمثال هؤلاء المرحوم
أ. د. "أحمد محمود صبحي"، الذي أسهم
بآرائه السديدة في جُلِّ نواحي المعرفة،
وبصفة خاصة في مجال الدراسات الفلسفية.

المفكر وقراءة التاريخ "أحمد محمود صبحي نموذجاً"

الدكتور

عادل عوض

أستاذ مساعد المنطق وفلسفة العلوم
كلية الآداب - جامعة المنصورة

ما نود دراسته في هنة الورقة هو:
قراءة فكر أ. د. "أحمد محمود صبحي" في
فلسفة التاريخ، وذلك من خلال النظر إلى
محاولته الفلسفية لدراسة التاريخ
السوسيوي- إستمولوجي في كتابه "في
فلسفة الحضارة: اليونانية - الإسلامية -
الغربية" والذي شاركت في تأليفه د. صفاء
عبد السلام جعفر، والصادر عن مطابع دار
الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية
عام ٢٠٠٢م، والذي احتوى على بعض آراء
"أوزفالد شبنجلر" Oswald Spengler
(١٨٨٠-١٩٣٦م)، و"أرنولد توينبي"
Arnold J. Toynbee (١٨٨٩-١٩٧٥م).

يذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي"
إلى القول بـ فكرة "التعاقب الدوري
للحضارات" بعد عرضه للعديد من

النظريات التي تفسر مسيرة التاريخ بدءاً من نظريات "القديس أوغسطين" St. Augustine (٣٥٠-٤٣٠م)؛ أول من حاول أن يفسر التاريخ في ضوء نظرية العناية الإلهية التي قصرها علي الدين المسيحي؛ بل علي المذهب الكاثوليكي، وانتهاءً بـ "فرانسيس فوكوياما" Francis Fukuyama (١٩٥٢م -) القائل بنهاية التاريخ عند الحضارة الأمريكية^(١).

من هذا المنطلق قدم عرضاً لعدد من الحضارات بدءاً من الحضارة اليونانية والتي قسمها إلي علة أطوار وهي: الحضارة الإغريقية، دور النشأة أو المرحلة العتيقة، المرحلة الكلاسيكية، والمرحلة الهيلنستية، ثم الحضارة الإسلامية، والتي قسمها هي الأخرى إلي أطوار علة مشابهة بدءاً من دور النشأة، الازدهار، ثم الإنهيار، وأخيراً الحضارة الغربية الحديثة، بدءاً أيضاً من دور النشأة أو عصر النهضة، مروراً بدور الازدهار في القرنين السابع والثامن عشر، وانتهاءً بتدهورها مع بداية القرن التاسع عشر، وما صاحبه من ظهور "النازية" و"الصهيونية" بوصفهما نموذجين للأيديولوجيات المرشحة للانهار.

لذا فسنحاول خلال ورقة البحث هذه الإجابة عن بعض الفرضيات التي ساقها أ. د. "أحمد محمود صبحي" في قراءته للتاريخ، بدءاً من فرضية ماهية المنهج اللازم لقراءة التاريخ، ثم فرضية سيادة نزعة تحقيق الذات في كل الحضارات الإنسانية.

أولاً - المنهج:

عند البحث في قراءة أ. د. "أحمد محمود صبحي" للتاريخ، لا بد وأن نتساءل من البداية حول ماهية منهجه في قراءة التاريخ؟ وهو ما يمكن صياغته في التساؤل التالي: كيف قرأ أ. د. "أحمد محمود صبحي" التاريخ؟

يذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي" إلي التمييز بين علم التاريخ والفلسفة، معتبراً أن لكل قطب منهما خصائصه التي تميزه تماماً عن القطب

الأخر؛ يتعلق التاريخ بالوقائع؛ إذ موضوعه هو الوقائع والأحداث الماضية؛ بينما تخلق الفلسفة بنا في عالم المجردات، دراسة التاريخ متعلقة بجزئيات وحالات فردية، بينما دراسة الفلسفة متعلقة بأحكام كلية سواء تعلقت الدراسة بـ "الكون" أو "الإنسان"^(٢).

من هذه الزاوية؛ فقد ميز فلسفة الحضارة عن فلسفة التاريخ، مُعتبراً أن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة منها إلى التاريخ، بينما نستخلص في فلسفة الحضارة الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية مُحددة. ومن ثم، فقد نظر إلى فلسفة الحضارة بوصفها انتقالاً من وقائع تاريخية جزئية إلى أحكام عامة كلية؛ فالمنهج فيها منهج "الإستقراء"، أما في فلسفة التاريخ، فالفيلسوف يختزل العلل الجزئية للوقائع الفردية إلى علة واحدة يفسر في ضوءها التاريخ العالمي، وقد تمثل هذا المنهج علي سبيل المثال لا الحصر في "نظرية التعاقب الدوري للحضارات" لدى "ابن خلدون" Ibn Khaldun (١٣٣٢-١٤٠٦م)، حينما اعتبر أن ما يسري علي الحضارات مثله مثل ما يسري علي الكائنات الحية من ولادة، طفولة، شباب، وشيخوخة [مرحلة البداوة - مرحلة التحضر - ومرحلة التدهور]، ولا بد لكل حضارة من نهاية ولكل أجل كتاب^(٣).

ومن ثم، فقد ذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي" إلى أن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة وطبيعتها، بينما فلسفة الحضارة تقف موقفاً وسطاً بينهما؛ تستمد من التاريخ الأمثلة، وتتخذ من الفلسفة أحكامها الكلية؛ أي أن المنهج هنا هو "القياس"، بالإضافة إلى التجريد الشديد^(٤).

ولعل أ. د. "أحمد محمود صبحي" في موقفه هذا كان متفقاً مع "جورج فيلهلم فريدريش هيجل" Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١م) عندما فرق بين الفلسفة والتاريخ في معرض حديثه عن الفلسفة بوصفها لا تتحدث عما سيأتي، ولا تعيد إنتاج ما هو موجود في الواقع، ولا تؤسس معرفياً لما سيؤول إليه التاريخ^(٥).

ثانياً - تحقيق الذات ومشاريع الإصلاح:

يذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي" في قراءته للتاريخ إلى التأكيد على فكرة ارتباط كل حضارة من الحضارات بمشروع النهضة وتحقيق الذات النابع من داخلها، فربط بين "الحضارة الإغريقية" وبين روح الشعب الإغريقي لإثبات الذات من خلال الألعاب الأولمبية والملاحم مثل: الإلياذة والأوديسية المعبرة عن الحياة الوجدانية والفكرية لهذا الشعب رغم أنه لم تجمعهم وحدة سياسية، فهاتان الملحمتان قد وحدتا بينهما وجدانياً، أو عاطفياً، وفكرياً^(٦).

كذلك بالنسبة للفلسفة والمسرح، واللذان كانا خير معبر عن فكرة تحقيق الذات في الحضارة الإغريقية أثناء المرحلة الكلاسيكية (من القرن السادس حتى نهاية القرن الرابع ق. م)؛ فقد ظهرت الفلسفة نتيجة للنزعة الفردية عند الإغريق، ورغبتهم في الجمع بين الشجاعة والذكاء، ومن المسرح تعلم الإغريق الحكمة، وقد ظهر المسرح لإشباع الجانب الوجداني لديهم؛ فلم تكن مشاهدته ترفاً، بل كانت ضرورة لأنها تصقل الشعور وتُهذب الوجدان^(٧).

أما بالنسبة لـ "الحضارة الإسلامية" فقد ذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي" فيها إلى روايته السابقة نفسها حول ارتباط الحضارة بفكرة تحقيق الذات، معتبراً أن الحضارة الإسلامية كانت تهدف نشأتها منذ البداية إلى تحقيق الذات الإسلامية من خلال التعاضد والتماسك بين المسلمين، مما يؤهلهم للنصر على أعدائهم^(٨).

كذلك، فقد أكد علي فكرة استبعاد الإسلام لـ "حياة الرهبنة"، وجعل العلم والعمل بديلين عنها، مما ساعد علي تفرد الشخصية الإسلامية من خلال شعور الإنسان المسلم بأن مهمته عمارة الأرض، ومن ثم فقد اتضحت الصلة الوثيقة بين الإسلام وازدهار الحضارة^(٩).

كما سبق يتضح لنا أن نقطة الانطلاق المنهجية في صياغة فهم أ. د. "أحمد محمود صبحي" للتاريخ وقراءته له هي الصورة التي يقدمها المفكر عن نفسه ويتمسك بها، والتي يتجنب فيها التعصب لحضارة بعينها، أو يهاجم فيها سماً بعينه؛ وبالتالي فقد رأي أ. د. "أحمد محمود صبحي" الحضارة الإسلامية في ضوء نظريته للتعاقب الدوري للحضارات، وتناولها دون أيه تحيزات أو مبالغات عند قراءته للتاريخ؛ فلم يتحيز للحضارة الغربية كما فعل "أرنولد توينبي"، أو لليبرالية الغربية - كما ذاعت في أمريكا - مثلما فعل "فرانسيس فوكوياما".

كما حدد أ. د. "أحمد محمود صبحي" موقفه منذ البداية بشكل يتسق مع فلسفة "جورج فيلهلم فريدريش هيجل" في قراءة التاريخ، عندما فرّق بين الفلسفة والتاريخ، وعليه، فنحن بدورنا نستطيع أن نقول بأن الرؤية الهيجلية ظلت حاضرة في فكره دوماً وفي قراءته للتاريخ، وهي رؤية انسجمت مع نزعتة الإسلامية في ظل إيمانه بـ "نظرية التعاقب الدوري للحضارات" عند ابن خلدون.

الهوامش

- (١) أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة: اليونانية - الإسلامية - الغربية"، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الاسكندرية، ٢٠٠٢م، ص ١.
- (٢) المصدر نفسه، ص ٨.
- (٣) المصدر نفسه، ص ص ١٤-١٥.
- (٤) المصدر نفسه، ص ١٦.
- (٥) G. W. F. Hegel.: "Philosophy of Right", T.M. Knox (trans.), Oxford, Clarendon Press, 1958, P.11.
- (٦) أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر: مصدر سابق، ص ٢٩.
- (٧) المصدر نفسه، ص ص ٣٧-٤٠.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٩) نفس المصدر والصفحة.

بين الطب القديم والطب الحديث من منظور فلسفى

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد توفيق الضوى
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة المنوفية

الفلسفة تجريد والطب تجسيد، وهما
على هذا التعريف طرفان متقابلان... هل
يلتقيان؟ إجابة السلب مرفوضة بسبب
مقدمة أولية من عمد البناء الفلسفى؛ هى
أن العلوم مصدرها الفلسفة، والعقل
الأريب يدرك من مسيرة الفكر الفلسفى أن
لا صدع ولا بعد شقة بين العلمين. ولقد
زاد التقارب بين الفلسفة والعلوم فى
نهايات القرن التاسع عشر وبلغ شأوه
الأسى فى القرن العشرين من بدايته إلى
نهايته، وقد بدأ هذا التقارب جلياً فى
الفلسفة الحالية المسماه "فلسفة العقل"
والتي تناولها د. "محمود زيدان" - رحمه
الله - فى كتابه "فى النفس والجسد"
الصادر فى عام ١٩٧٧.

وعى الفيلسوفان (د. محمود زيدان
ود. أحمد صبحى) - رحمهما الله - ذلك
التقارب وكان ثمرة هذا الوعى هو كتابهما
"فى فلسفة الطب" الصادر عام ١٩٩٥.
وسوف نعرض لما قلناه "الدكتور صبحى"
فى هذا السفر القويم.

ينقسم كتاب "فلسفة الطب" إلى
ثلاثة فصول، وخاتمة، وملحق، ثم قائمة
المراجع. كتب الدكتور "أحمد صبحى"

الفصلين الأول والثاني، وكتب الدكتور "محمود زيدان" الفصل الثالث. عنوان الفصل الأول "بين الطب القديم والطب الحديث من منظور فلسفي"، وعنوان الفصل الثاني "بين الطب اليوناني والطب الإسلامي"، أما الفصل الثالث فعنوانه "فلسفة الطب والأخلاق الطبية". سوف نقصر حديثنا - للإيجاز - على ما قدمه الدكتور "أحمد صبحي" في الفصل الأول دون الثاني؛ لأن هذا الفصل يعد بمثابة رؤية تصنيفية منهجية تخص صاحبها، ولذلك كان بحثه أقرب إلى المناقشة والتحليل منه إلى السرد والعرض، وقد أبان هذا الهدف في عدة قضايا منتقاه شغلت باله، فطرحها، وناقشها، وفند مضمونها على نحو يحمل طابعه ومزاجه الفلسفي.

١ - قام الدكتور "أحمد صبحي" بتقديم بناء نسقي عقلائي للطب طبقه على النشأ الأولى؛ فاستهل فصله بعنوان فقرة هو: "النسق الفلسفي للطب القديم" ثم بسؤال عام هو: "ما عسى أن تكون الأسس الفلسفية التي يقوم عليها نسق طب الخبرة المنظمة في مقارنتها بنسق الطب التجريبي؟" هذا السؤال يكشف أمرين:

♦ أولهما: أنه لا توجد نية لدى "الاستاذ الباحث" لوضع مقابلة بين طب قديم وآخر حديث؛ بل كان جُلَّ اهتمامه موجهاً نحو تحديد ذلك البناء النسقي الأنطولوجي لنمط من أنماط الوجود المتعلق بالإنسان.

♦ ثانيهما: لا يوجد هدف ترجيح الطب الحديث على الطب القديم، ولكن قد ألزمه البناء النسقي أن يكون موضوعياً، لذلك قرر في بداية التعقيب (ص ٤٥) أنه لا وجه للمفاضلة بين الطب القديم والطب الحديث.

٢ - يبدأ تطبيق النسق ببيان أهم أساس فلسفي للطب، وهو المذهب الحيوي بنزعتة العضوية الكلية التي تهدف إلى علة مبادئ هي تحقيق الانسجام بين أجزاء الجسم في أداء الوظائف من خلال مبدأ التوازن؛ حيث يحقق كل عضو جسمي لوظيفته على نحو متكامل من خلال مبدأ الغائية.

وأخيراً لابد أن يكون الأسلوب المعرفى أو التشخيص متسقاً مع النظرية. ولقد بدا التوازن فى تناسب العناصر الأربعة فى الفكر اليونانى، وهى النار، والهواء، والماء، والتراب فى فلسفة أنبادوقليس. كذلك كان عمل الطبيب عند أبقراط هو تمكين الطبيعة لاستعادة التوازن لا بالعقاقير فحسب؛ بل براحة الجسم وهدوء النفس. كانت الغائية من الأسس الفلسفية للطب، وهى تعنى أن تمام الصحة فى الجسم تتمثل فى تأدية الأعضاء لوظائفها على أتم وجه، ويتحقق ذلك بموجب طاقة تسرى فى الجسم بأكمله تسمى فى الفكر اليونانى "بالطبيعة"، وفى الفكر الصينى القديم "بالطاقة الحيوية".

٣ - كان الطب القديم على وعى بأهمية الروح المعنوية للمريض ودورها فى اتمام الشفاء. ولقد استمد اليونانيون هذا المبدأ من الطب المصرى القديم.

٤ - يناقش الدكتور "أحمد صبحى" القول إن إلهام الأطباء ليس إلا وهماً. ويرى - رداً على ذلك - بأنه لاغنى للطب عن التحليل، ولكن لابد من تقدير أهمية الحدس الطبى، ولبرجسون حجج فى ذلك: أن الحدس رؤية داخلية تدرك الحياة فى حيويتها؛ بينما يفيد التحليل فى معرفة خارجية. كذلك يرى برجسون أن الحدس حركة، بينما التحليل ثبات.

٥ - هناك وفاق بين الإنسان والطبيعة انعكس أثره على الطب؛ فالطب صناعة، وكل صناعة هى محاكاة للطبيعة؛ ولذلك فعلى الطبيب أن يحاذى عمل الطبيعة، كذلك لابد أن يدرك دورها حين التشخيص، وحين العلاج. ولايتمثل أثر الطبيعة فى تغير المناخ وأثره على الشخص، وإنما فى اختلاف أوجه القمر وأثره على حالات الإنسان الإنفعالية، والاضطرابات العقلية. كذلك ظهر أثر الطبيعة على صحة الإنسان فى تغير الفصول؛ فالربيع يهيج علل الدم، والصيف علل

الصفراء، والشتاء علل البلغم، ولذلك ينصح أبقرط بضرورة مراعاة أوقات السنة وأثرها على الإنسان.

٦ - ينتقل الدكتور "أحمد صبحي" لمناقشة موضوع أى المذاهب الفلسفية يتبعها الطب الحديث. ويبدأ بانتقاد كلود برنار فى رفض الأخير لاتباع الطب مذهب فلسفى، فيرى "الدكتور صبحي" أن ثمة مذاهب فلسفية تتوافق مع العلم التجريبي مثل النزعة الرديئة reductionism والنزعة العلمية scientism، ويؤكد على عدم التحرر من المذاهب الفلسفية، ولذلك فإن مفهوم العلم الحديث لم يشكله العلماء وحدهم؛ بل أسهم الفلاسفة بدور عظيم الأهمية: فيقرر ديكارت إمكانية تفسير ما يصدر عن الجسم المادى بفضل قوانين الفيزياء، والكيمياء، وعلم وظائف الأعضاء، وبناءً على هذا يتم تحديد مذاهب فلسفية يمكن أن يستفيد منها العلم: أولى هذه المبادئ هو مبدأ الغائية؛ فكل فعل فى الطبيعة يهدف إلى غاية ما، والغاية تستلزم تحديد الأساليب المؤدية إليها. ثانى المبادئ هو مبدأ الحتمية؛ فالظواهر البيولوجية تسير وفق قوانين صارمة، دقيقة، ثابتة فى الأجسام الحية والأجسام الجامدة، فإذا لم توجد قوانين، تكون هناك قوة عمياء لاضابط لها. وثالث المبادئ هو أن دور المصادفة لا يتعارض مع الحتمية، لكن لا تعنى المصادفة الاكتشاف بدون دراسة مسبقة؛ فالفلكى قد يرى كوكباً عن طريق الصدفة؛ لكن كشفه للكوكب يعتمد فى حقيقة الأمر على معرفة علمية دقيقة سابقة عن علم الأجرام السماوية والكواكب. وبذلك يبدأ البحث فى الكوكب الجديد على أسس علمية، وبناءً على هذا نجد الملاحظة الاتفاقية تؤدي إلى فحص دقيق للوقائع، وهنا ينتهى دور المصادفة ليبدأ دور الاستقرار. ويشير ليدرمان إلى أن هنالك فلسفتين للطب هما المذهب الحاوى والمذهب الكلى.

٧ - يضع الدكتور "أحمد صبحى" رؤية خاصة يقرر فيها أن لا وجه للمفاضلة بين الطب القديم والطب الحديث، وكيف المفاضلة بين طب يستند إلى خبرة ساذجة وبين طب يستند إلى تقنية متقدمة؟ ولذلك فالمقارنة تقوم بين الأسس الفلسفية لكل من النسقين، وبناءً على ذلك يتم تحديد أمرين:

- ♦ الأول: أن النزعة العلمية التجريبية فى الطب لم تحرره من استناده إلى التصورات الفلسفية.
- ♦ الثانى: تكشف المقارنة بين الأسس الفلسفية عن بعض السلبيات فى الطب.

٨ - من خلال الممارسات الطبية الحديثة ظهرت عدة تساؤلات هى:

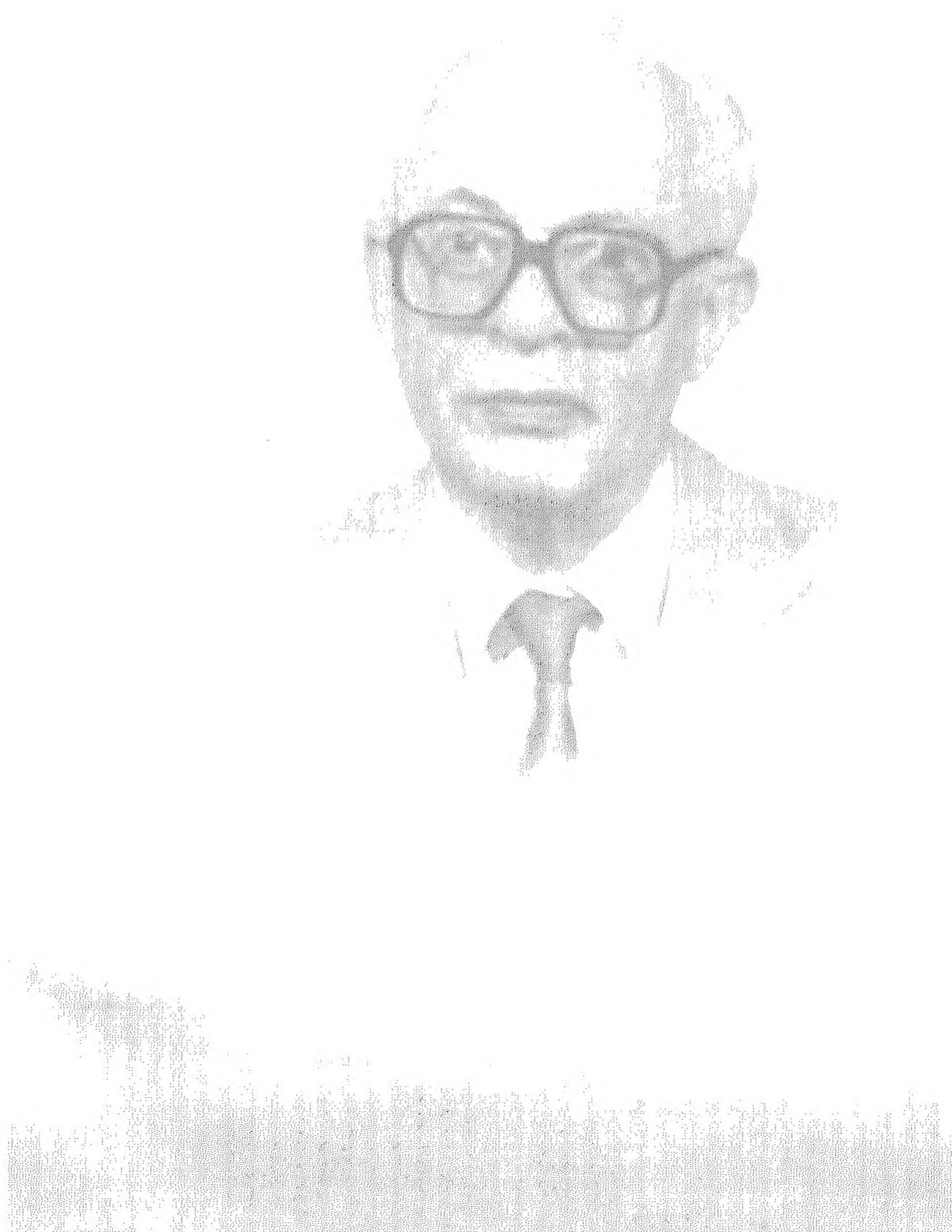
- ♦ هل الكل مجرد مجموع أجزاء؟
- فى الواقع فقد نبغ الطب الحديث فى الوصول إلى معرفة دقيقة لكل أعضاء الجسد؛ ولكن الإفراط فى التخصص كان له سلبياته المتمثلة فى جهل الطبيب بطبيعة أجزاء الجسد الأخرى. ولكن الطب المعاصر أدرك هذه السلبيات؛ فكان اللجوء فى بعض المستشفيات إلى إجراء فحوص شاملة بسبب ادراكها للترابط العضوى بين أجزاء الجسم.

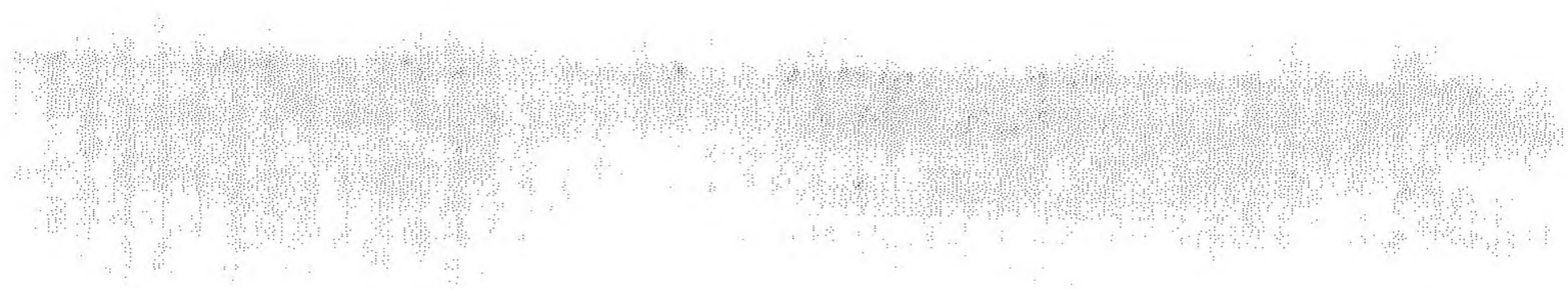
- ♦ هل الجسم والنفس جوهران متمايزان؟
- مقولة أطلقها "ديكارت" مع أنها من أكثر جوانب فلسفته ضعفاً؛ فقد أدت إلى جعل النفس والجسم كائنين منفصلين، ونتج عن هذا أن يكون الطب مقصوراً فقط على الجسم دون النفس، وبذلك كشف طابع الحياة فى المجتمعات عن هذا الفراغ بشأن أهمية الأمراض العقلية والنفسية؛ بل ذهب الأمر أبعد من ذلك: فأهمية الروح المعنوية تعمل على تأكيد الشفاء، ويقف الدين أيضاً بجوار الروح المعنوية فى هذا الأمر.

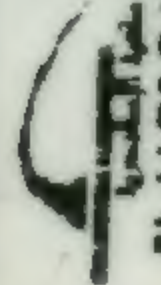
♦ هل الجسم آلة حية؟

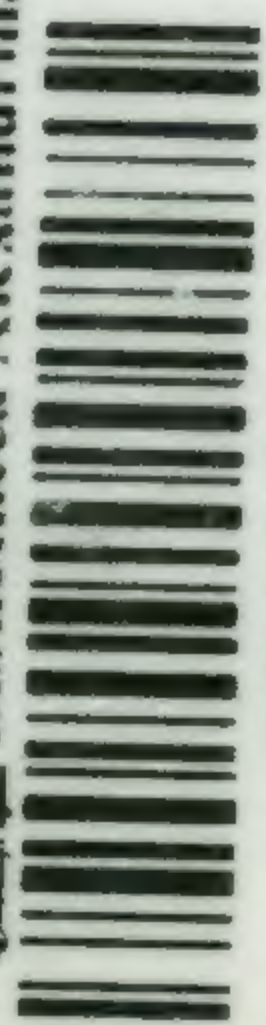
يقول المذهب المادى إن الكائن الحى ليس إلا آلة تتحرك وفقاً
لأنظمة آلية، وقد أدى هذا إلى أن صارت الأدوية مجرد مركبات كيميائية
غير عضوية تتعامل مع الجسم كآلة. ولكن تجاوز الطب المعاصر هذه
النظرة متجهاً إلى تأكيد الفارق فى الطبيعة بين الكائنات الحية
والأجسام الجامدة.

رحم الله أستاذنا الجليل، وأسكنه فسيح جناته.





 Bibliotheca Alexandrina



0918994